

SPIRITUS

MARIE-ABDON SANTANER	FORMES DE VIE RELIGIEUSE
OLIVIER CHEGARAY	MARGINALITÉ DANS L'ÉGLISE AU JAPON
HECTOR BORRAT	LA FOI D'UN PEUPLE
JEAN-PIERRE LECONTE	CONVICTIONS ET PRATIQUES DE CHANGEMENT
GEORGES CASALIS	MANIFESTER L'ÉVANGILE

&

changements de modèles d'autorité et de communauté
le christianisme en afrique
frère jean, notre hôte, vagabond de dieu

participation et conformité

Marie-Abdon Santaner	Formes de vie religieuse / 227
Olivier Chegaray	Marginalité dans l'Eglise au Japon / 243
Hector Borrat	La foi d'un peuple / 256
Jean-Pierre Leconte	Convictions et pratiques de changement / 273
Georges Casalis	Manifester l'Evangile / 287
Bernard Joinet	Changements de modèles d'autorité et de communauté/303
Michel Locko	Le christianisme en Afrique / 311
Serge de Beaucueil	Frère Jean, notre hôte, vagabond de Dieu / 325
courrier	Réponses au n° 65 / 327
lectures	Notes bibliographiques / 332
livres	Reçus à la rédaction / 334
informations	Cours... publications... / 336

L'annonce de l'Évangile dans les diverses cultures se fait aujourd'hui dans des sociétés en pleine mutation : il n'est plus guère en effet de pays où la société soit stable. L'impact de la scientificité, de la technique et de l'urbanisation, la répercussion des changements survenus dans l'économie et le commerce, les désirs d'indépendance nationale et les tensions dans les échanges internationaux, induisent de nouveaux rapports et de nouvelles manières de vivre et de penser. L'Église, dans sa dimension sociale, est traversée, elle aussi, par ces courants. Il en résulte des situations conflictuelles - déclarées ou latentes - à l'intérieur des institutions ou des communautés ecclésiales.

Le dernier numéro de Spiritus (n° 67) montrait déjà que la référence à Jésus Christ et à la Parole de Dieu n'est pas univoque. Il tentait d'expliquer comment on était passé de l'uniformité à une pluralité d'interprétations. Le présent cahier aborde un autre aspect du même phénomène et des questions qu'il pose : celui des critères d'appartenance à la communauté chrétienne.

Un trait commun aux diverses contributions qu'on lira ici est le changement assez profond qui se manifeste dans ces critères : il semble bien que le degré de participation prenne le pas sur celui de conformité. Participation qui se fait d'ailleurs à divers niveaux, que ce soit en vue d'une société plus juste et plus fraternelle, ou pour une communauté chrétienne plus vivante. D'autres domaines auraient appelé la recherche : morale, liturgie, implantations nouvelles, etc... Mais nous sommes tributaires de nos correspondants : par suite, bien des aspects ne seront pas traités ici.

Cette façon d'envisager l'appartenance à la communauté chrétienne selon le mode de la participation, ne résout pas immédiatement les problèmes, bien au contraire : et si de nouvelles valeurs se mettent en place, ce n'est pas sans ambiguïtés. Les articles suivants n'apportent donc pas des « dogmes » ou des « normes », mais seulement des jalons pour baliser une recherche qui se fait dans la vie des communautés.

Dans ce processus de changement, certains membres peuvent apparaître comme des marginaux, mais leur dynamisme est tel que leur parole sera intégrée dans le dynamisme de toute l'Église. Restent les autres, les vrais marginaux, ceux qui, partout et toujours, sont absents... Nous espérons bien leur donner la parole dans un prochain cahier.

Spiritus

FORMES DE VIE RELIGIEUSE

facteurs de changement qui les affectent

Des Instituts religieux anciens évoluent vers d'autres formes de vie religieuse... d'autres formes de vie religieuse apparaissent avec la fondation d'Instituts nouveaux...

Dans l'un et l'autre cas, des facteurs de changement ont-ils joué ? Lesquels ? Cette question fait l'objet des lignes qui suivent.

Pour y répondre, nous procéderons en trois temps. D'abord, le problème lui-même des « facteurs de changement » s'exerçant sur les formes de vie religieuse ; ensuite, les composantes selon lesquelles ce problème a été vécu ; enfin, l'actualité du problème en notre temps.

1. Le problème

Le seul fait d'entreprendre une recherche sur les « facteurs de changement » affectant les formes de la vie religieuse implique qu'on a déjà réglé positivement une question préalable qui se présenterait ainsi : est-on en droit de parler de « facteurs de changement » venant modifier la forme de vie menée dans les Instituts religieux ?

question préalable et expérience des saints

A cette question, bon nombre de gens répondraient spontanément par la négative. Ainsi de tous ceux pour qui les Instituts religieux et la vie religieuse elle-même sont un fait surnaturel échappant par définition aux vicissitudes de ce monde...:

A l'appui de cette opinion, on citera volontiers des textes émanant des saints fondateurs. Ainsi François d'Assise en son Testament : *Quand le Seigneur m'eut donné des frères, écrit-il, personne ne me montrait ce que je devais faire ; mais le Très-Haut lui-même me révéla que je devais vivre selon la forme du saint évangile ; et je la fis écrire en peu de paroles, simplement...*

A première vue, François d'Assise semble bien affirmer que la forme de vie religieuse dont il eut l'initiative n'aurait été tributaire d'aucun facteur autre que l'inspiration venue de Dieu. En réalité, François d'Assise rappelle ici la situation créée dans l'Eglise par le IV^e Concile du Latran. Face à un véritable pullulement de « fondations » religieuses, les Pères du Concile avaient décidé qu'aucune nouvelle Règle de vie religieuse ne serait approuvée désormais par l'Eglise. Tout nouveau fondateur serait invité à se réclamer de l'une ou l'autre des Règles de vie déjà reconnues : saint Basile, saint Augustin, saint Benoît... François près de mourir affirme donc solennellement que la forme de vie proposée aux siens ne doit rien à aucune de ces diverses Règles.

Mais demandons-nous pourquoi François s'est refusé à « mouler » son projet dans le cadre de l'une des Règles déjà approuvées... N'est-ce pas simplement parce que son projet portait la marque de son époque ? Le développement de l'artisanat et du commerce, l'expansion des bourgs tout au long des routes et des voies navigables, la montée des communes et villes franches... tout cela avait opéré un véritable déplacement des lieux où se déployait alors la vie des hommes : de la campagne vers les cités, de l'intérieur des maisons vers les marchés et les foires, du donjon féodal vers les beffrois communaux. Dans la ligne ouverte par ce déplacement, c'est en milieu urbain et sur les voies de communication que la vie religieuse inaugurée par François d'Assise établira son cloître ¹.

A cette expérience des origines franciscaines pourrait être juxtaposée celle d'autres saints, initiateurs de vie religieuse. Ainsi, l'expérience d'un saint Benoît pourrait bien s'inscrire dans l'histoire concrète d'un monde où les invasions barbares avaient entraîné le déclin des cités. L'initiative d'un P. Barré ou d'un Jean-Baptiste de la Salle se situe bien dans le contexte d'une société où l'essor des ateliers et des fabriques laisse les

1 / Cf. *Sacrum Convivium*, n° 63.

enfants par bandes, à l'abandon ². Ce n'est donc pas minimiser l'inspiration de Dieu chez les fondateurs que de rechercher dans la vie des hommes les « facteurs de changement » qui ont pu influencer les formes prises par la vie religieuse.

hypothèse de recherche et démenti des faits

En référence à l'exemple de François d'Assise, nous formulerons comme hypothèse de recherche que tout déplacement des « lieux » où la vie des hommes se déploie peut devenir « facteur de changement » dans les formes que revêt la vie religieuse. Observons les faits. Cette hypothèse s'y trouve-t-elle vérifiée ?

Pour peu qu'on connaisse les faits de ces trois derniers demi-siècles, notre hypothèse semble plutôt se heurter à un démenti massif. En effet, au long des 150 dernières années qui viennent de s'écouler, les « lieux » où la vie humaine se déploie ont été considérablement déplacés ; des monarchies héréditaires aux régimes parlementaires, des petites villes de province aux grandes métropoles, des régions à l'Etat national, puis aux blocs ou aux unions, d'un prolétariat inorganisé à un monde du travail doté d'une législation et d'organisations qui lui sont propres, etc... Or on ne peut pas dire que, dans le temps où se sont opérés tous ces déplacements de la vie des hommes, la vie des Instituts religieux ait beaucoup changé ! Si l'on s'en tient aux traits extérieurs sous lesquels la vie religieuse s'est présentée depuis la Révolution française jusqu'à Vatican II, on est plutôt frappé par la permanence de la même image...

Jusqu'au beau milieu du xx^e siècle, les Congrégations et Ordres religieux existants se maintiennent pratiquement identiques à eux-mêmes. Quant aux nouveaux Instituts, qu'ils soient nés aussitôt après la Révolution et l'Empire, comme tant de Congrégations féminines, ou que leur origine soit récente, comme pour les Petits Frères de Jésus, tous reprennent grosso modo cette image déjà existante. Le développement de l'industrie, la création des chemins de fer et de la poste, l'expansion urbaine, deux conflits mondiaux, les premières crises économiques, la transformation des relations internationales et la montée du tiers monde, etc... tout cela avait donné un visage complètement nouveau à un pays comme la France. Mais dans le même temps, rien ou presque n'avait changé sur le visage

2 Cf. *Rapport Démia*.

présenté par les Ordres et Instituts religieux vivant sur le territoire de ce même pays !

signification d'un démenti et question au sujet du passé

Nous ne pouvons cependant pas retenir cette conclusion sans nous être assurés de ce que signifie la permanence de l'image de soi présentée par la vie religieuse. Cette permanence est-elle un fait qui tient à la nature même de la vie religieuse ? Doit-elle être attribuée à quelque élément secondaire ou extérieur ?

Il est des gens pour qui l'immutabilité des formes de la vie religieuse est la grande question posée par les religieux et religieuses au « reste des hommes ». Une forme de vie se maintenant identique à elle-même dans le changement général n'est-elle pas une preuve que « Dieu reste tandis que le monde passe » ? Au monde les vicissitudes de l'humain !... Aux Instituts religieux la pérennité du divin !... Cette manière d'interpréter la « permanence » des formes de la vie religieuse a été chose courante dans les milieux croyants. Elle a fourni des arguments à l'apologétique du début de ce siècle. On aimait citer le témoignage de tels ou tels voyageurs stupéfaits de rencontrer, au Moyen-Orient, en Afrique, en Océanie ou à Pékin, non seulement la même cornette ou le même capuchon entrevus en métropole, mais aussi les mêmes activités charitables ou pieuses se déroulant dans le cadre du même horaire...

Mais il est aussi des gens qui ont interprété en un tout autre sens cette immutabilité de formes de vie demeurées si longtemps identiques à elles-mêmes. Pour eux, cette immutabilité vient tout simplement de ce que les membres des Instituts religieux ont vécu trop à l'écart des mutations affectant la vie des hommes pour que leur propre vie en soit affectée...

De ces deux interprétations du même fait, la première rend inutile le fait que nous poursuivions notre recherche. Si la permanence des formes de vie dans les Instituts tient à la nature même de la vie religieuse perçue comme un témoignage rendu à l'absolu, parler de « facteurs de changement » n'a aucun sens. La seconde interprétation, par contre, impose à notre recherche un second préalable. Serait-il exact que tout au long des 150 ans qui vont de la Restauration à Vatican II, religieux et religieuses

aient ignoré les déplacements qui s'opéraient dans la vie des autres hommes ?

Nous allons nous poser cette question au sujet du passé. Evitant tout a priori théorique, cherchons à voir comment le problème qui nous intéresse a été vécu en ses composantes concrètes.

2. les composantes concrètes du problème

L'évocation de deux faits va servir de base à notre recherche. On s'étonnera peut-être en constatant que ces faits appartiennent l'un et l'autre au passé plutôt lointain. Ce choix est délibéré. Sur des faits trop proches, le temps n'a pas encore levé des ambiguïtés qui nous échappent, mais n'en sont pas moins réelles³...

des situations qu'il faut avoir perçues

Le premier fait se situe aussitôt après la chute de l'Empire. Ici et là, en France, des capucins dispersés par la tourmente révolutionnaire, entrent en rapport en vue de rétablir leur famille religieuse dans le pays. Nous avons la correspondance de l'un d'entre eux, le Père Chrysostome de Barjac.

Ce religieux avait été déporté à l'île d'Oléron. Evadé, il était venu mener en pays cévenol l'existence du hors-la-loi que toute une population protège contre les perquisitions de la police. De cette expérience, il avait appris sur la vie des hommes bien des choses qu'il ignorait au temps de sa vie dans un couvent.

Pour ce qui regarde notre manière de vivre, écrit-il en 1817, il nous faut d'autres Constitutions... Mon sentiment serait qu'en France, on réunît tous les franciscains de bonne volonté, qu'on nous donnât un même habit, les mêmes Constitutions ; qu'on ne possédât (pas) de biens fonds, mais

3 / Mon appartenance à la famille franciscaine explique amplement le choix de ces deux faits : on parle bien de ce qu'on connaît. J'ai eu l'occasion de prendre ces faits, parmi d'autres, en considération, il y a quinze ans, alors que j'étais provincial des Capucins de Toulouse. Cette étude stimula en moi la prise de conscience d'une nécessaire évolution à promou-

voir dans la vie religieuse en rapport avec l'évolution de la vie des hommes. Vatican II s'ouvrait à peine. Il n'était alors ni très courant, ni bien porté de penser que les transformations dans la vie des hommes pussent être tenues pour facteurs de changement dans la forme de vie des Instituts religieux.

qu'on pût user en conscience de l'argent qui proviendrait du saint ministère ou d'un travail quelconque... qu'on ne fît la quête que dans une extrême nécessité et quand on n'aurait (pas) d'autres ressources pour vivre... Voilà quelle est ma façon de penser ; car, pour être comme nous étions auparavant, il n'y aurait que l'obéissance qui pût me forcer d'y retourner...

Le Père Chrysostome mourra deux ans après avoir écrit ces lignes, dans la paroisse du Chambon. La plupart de ses correspondants mourront aussi avant que la communauté puisse être reconstituée. La restauration des capucins en France s'effectuera indépendamment de l'expérience vécue par ceux qui avaient enduré l'épreuve de la persécution. Amorcée sous l'égide d'un capucin espagnol, cette restauration fut l'œuvre d'un Valdotaïn, le Père Laurent, mandaté par les Supérieurs généraux et appuyé par quelques capucins génois. La vie religieuse que ces hommes réimplantèrent en France reprenait trait pour trait ce qu'avait été la vie des capucins au siècle précédent.

Cette forme de vie religieuse devait certes donner une pléiade d'hommes de Dieu ; parmi eux, certains atteignirent même une taille vraiment exceptionnelle. Ainsi en fut-il du « Saint de Toulouse », le Père Marie-Antoine. Toutefois, la correspondance du P. Chrysostome de Barjac reste comme une interrogation. Par rapport à l'histoire qui poursuivait son cours, une chance de rénovation de la vie religieuse franciscaine en France n'a-t-elle pas été perdue ?

Quelque chose avait été entrevu des changements à opérer ; ce quelque chose n'a pas vu le jour. Pendant encore un siècle et demi se prolongeront les concurrences et rivalités entre dénominations franciscaines, l'attachement aux prestiges d'une vie religieuse de type monastique, une pratique de la pauvreté réduite au fait de « ne pas toucher d'argent » et de « faire la quête », sans trop s'interroger sur l'exigence du gagne-pain... Or, c'est tout cela que répudiait un Père Chrysostome de Barjac, dès 1817, en exprimant son refus de retourner à une forme de vie religieuse consistant tout simplement à être *comme nous étions auparavant*. Pour cet homme qui avait porté le poids des événements, l'image de ce qu'était la vie religieuse *auparavant* exigeait d'être transformée. C'est pourtant cette même image qui a été restaurée, identique à elle-même, sans que soit tenu compte des déplacements des « lieux » de vie humaine que la Révolution avait entérinés, accomplis ou amorcés. A partir de ce premier fait, nous pou-

vons dégager une première composante du problème des « facteurs de changement » dans la vie religieuse.

La permanence d'un type d'existence identique à lui-même dans un Institut ne veut pas nécessairement dire que les membres de cet Institut ont tous été à l'écart de ce que vivaient les hommes de leur temps. Mais les situations nouvelles faites aux hommes dans leur vie ne peuvent pas être facteur de changement pour la vie des Instituts si la voix de ceux qui ont perçu ces situations nouvelles n'y est pas entendue.

Faut-il conclure qu'un Père Chrysostome de Barjac est mort trop tôt pour être entendu ? Demandons-nous plutôt quelles auraient été ses chances d'être écouté ?

Un second fait nous aidera à bien accueillir cette question.

des situations qu'il faut avoir comprises

Ce second fait se place au milieu du XIX^e siècle.

Jeune vicaire à la cathédrale de Carcassonne, l'abbé Jean-Baptiste Gouttes découvre le problème des ruraux que les campagnes surpeuplées commencent d'expulser vers la ville. Là, usines et fabriques demandent leur contingent croissant de main-d'œuvre. On y accourt de la Haute-Vallée de l'Aude, des Corbières, du Cabardès, du Minervois... Le prolétariat urbain commence de se constituer. A Carcassonne, il ne s'agit pas de foules immenses. Mais on y a vibré aux événements de 1848. La ville en a été secouée.

L'abbé Gouttes commence ainsi de comprendre la portée d'un fait sur lequel on ne s'interroge guère encore dans l'Eglise de France. Pour parler de Dieu à des gens qui n'ont rien que leur maigre salaire, il faudrait n'avoir rien soi-même que le fruit de son travail. L'abbé Gouttes fait son choix dans ce sens. Il sera capucin ! L'évêque, Monseigneur de Bonnechose, donne son accord. Une seule condition ! La promesse d'une fondation dans le diocèse, avec cette perspective pastorale.

Devenu capucin dès l'année suivante sous le nom de Père Dominique de Castelnaudary, l'ancien vicaire de la cathédrale de Carcassonne com-

mence de harceler ses supérieurs. Il expose le problème qui a motivé sa venue à la pauvreté franciscaine. Il demande une recherche. Il formule même des propositions. Cette insistance lui vaut d'être signalé à Rome par le Père Laurent d'Aoste, restaurateur de l'Ordre en France. Pour celui-ci, le Père Dominique met en danger « l'observance régulière ». En fin de compte, le Père Dominique est appelé en Italie. Les supérieurs généraux l'écoutent. Décidément, ce fougueux néophyte a besoin d'asseoir un peu mieux sa connaissance de la vie franciscaine ! On lui propose donc un temps de retraite dans quelques ermitages de montagne du centre de l'Italie : en fait de vie pauvre, en solidarité avec des populations pauvres, on trouverait difficilement mieux ! La cure produit son effet. Le Père Dominique revient en France guéri des inquiétudes par lesquelles son souci apostolique mettait en péril le modèle de vie religieuse en cours. La fondation promise à Mgr de Bonnechose s'effectuera en 1867. Ce sera un couvent de capucins qui se voudra de stricte observance : un couvent pauvre, très accueillant aux pauvres. La solidarité avec les petits, traduite en distributions de soupes populaires, vaudra à ce couvent d'être défendu dix jours durant par la foule au moment de l'expulsion des religieux, en mai 1903.

Mais cette solidarité avec les petits n'avait pas poussé à fond la question que s'était posée le jeune vicaire de 1848. Vécue exclusivement sous la forme de l'assistance, n'a-t-elle pas empêché l'invention d'autres formes de solidarité possibles ? Il faudra attendre 1942 pour que commence d'être admise, chez les capucins français, la forme de solidarité avec les petits qui consiste à vivre comme eux la condition ouvrière dans le travail et avec ses luttes. N'était-ce pas au moins un peu cette intuition qui avait éveillé chez l'abbé Gouttes le désir de la vie franciscaine ? Peut-être cette intuition a-t-elle été larguée en quelque coin reculé d'Italie centrale où le contre-coup des ébranlements du monde moderne était encore loin de mettre en question le type de vie mené en leurs ermitages par les capucins italiens.

L'expérience vécu par le Père Dominique n'est pas unique en son genre. Pour ne parler que des fils de saint François, chaque Province de capucins ou de franciscains français a connu son équivalent. Il en a été de même en bien d'autres Instituts religieux. En gros traits, on relève partout un même scénario. Un religieux, une religieuse, ont l'intuition que la vie des hommes est « ailleurs » ; c'est l'aspiration à une forme d'existence rejoignant mieux cette vie des humains, spécialement dans la condition qui s'y trouve faite aux plus petits : pauvres, malades, vieil-

lards, prisonniers, etc. ; mais bientôt s'impose l'idée que les exigences spirituelles de la vie religieuse ne permettent pas de modifier sans danger pour elle le modèle d'existence en vigueur dans l'Institut. Heureux quand le héros de cette aventure n'est pas rejeté par une famille religieuse à laquelle il a fait courir un tel danger !

Dans le problème du « facteur de changement » que peuvent être, pour la vie des Instituts, les nouvelles situations faites aux hommes, une seconde composante apparaît donc ici. Ce « facteur de changement » ne jouera pas quand un Institut religieux identifie le soutien de la vie spirituelle de ses membres avec le maintien de l'image extérieure sous laquelle il se présente. Que les membres de cet Institut aient perçu et même enduré les situations nouvelles ne suffit pas. Il faut aussi avoir compris que le fait d'assumer de telles situations, et spécialement la place qui s'y trouve faite aux plus petits, conditionne le maintien du dynamisme de l'Institut jusqu'en sa vie spirituelle.

une vie religieuse qui soit chrétienne

Telle est la conclusion essentielle d'un retour sur le passé mettant en lumière les composantes du problème sur lequel nous nous interrogeons. Cette conclusion oblige à préciser l'hypothèse que nous nous étions donnée pour mener notre recherche. Sans doute, cette hypothèse n'est-elle valable qu'au sujet de vies religieuses qui se veulent prioritairement chrétiennes !

Il est en effet loisible d'imaginer des formes de vie religieuse qui se garderaient immuables à travers les vicissitudes de l'existence humaine. Mais de telles formes, même après avoir été chrétiennes, pourraient bien un jour ne plus l'être. Une vie religieuse qui veut se garder prioritairement chrétienne doit nécessairement se vivre en référence au mystère de l'Incarnation. Elle sera dès lors conditionnée par la vie des hommes où ce mystère se poursuit. Les faits qui marquent cette vie seront pour elle facteurs de changement parce que la condition des hommes, et surtout celle des plus petits d'entre eux, sera le « sol » dans lequel l'Institut et ses membres auront souci de rester enracinés. Nous avons parlé du déplacement des « lieux » où la vie des hommes se déploie. Autant dire que cette vie des hommes est un « sol » en mouvement ! L'enracinement dans ce « sol » implique la nécessité de se déplacer avec lui ; sans quoi, l'enracinement peut se perdre ! Plus exactement, un lent déracinement peut s'effectuer...

Or, le déracinement par rapport au « sol » qu'est la vie des hommes ne s'opère jamais d'un seul coup pour un Institut religieux ; et les effets d'un déracinement en cours ne se discernent pas au premier regard.

Un Institut religieux de vie chrétienne pourra donc se leurrer assez longtemps sur les indices par lesquels son enracinement dans la vie des hommes s'atteste. On peut vivre pendant plusieurs générations sur les réserves d'un passé où l'enracinement était profond et solide. Le dynamisme se maintient quasi intact. En France, les Instituts religieux ont continué de prospérer pendant tout le siècle qui va de la fin de l'Empire à la première guerre mondiale. On peut aujourd'hui penser que leurs racines, au long de ce siècle, ont plongé de moins en moins profond dans le « sol » d'une vie des hommes qui s'était déplacée vers d'autres « lieux ». Il a fallu les dernières décennies avant Vatican II pour que commence de se faire sentir un dépérissement rendant évidente la perte de l'enracinement antérieur. Mais, sous-jacente à ce dépérissement, n'est-ce pas d'une sorte de déchristianisation que la vie religieuse en nos pays était affectée ?

Si choquante qu'elle puisse être, cette question renvoie au sens profond de l'injonction à laquelle se prêta François d'Assise, lors de sa vision nocturne de Spolète. Jeune fils de bourgeois, François rêvait d'une réussite sur le modèle féodal, pourtant près de disparaître. « Retourne au pays qui t'a vu naître, lui dit une voix mystérieuse... Là, il te sera dit ce que tu dois faire !... »

Faire *retour à Assise*, pour François, c'était reprendre en compte son propre enracinement dans une vie des hommes qui était celle de la commune d'Assise. Le destin de sa famille religieuse comme Institut de vie religieuse *chrétienne* s'est joué là !

Qu'il s'agisse de la création d'Instituts nouveaux ou du renouvellement de la vie religieuse en des Instituts déjà anciens, notre hypothèse de recherche peut donc être retenue comme vraie sous réserve qu'il soit question de la vie religieuse chrétienne. Les déplacements des « lieux » où la vie des hommes se déploie sont et doivent être autant de facteurs de changement pour les formes que prend la vie des Instituts. Si les faits apportent quelque démenti à cette affirmation, cela peut vouloir dire qu'on est en présence d'une vie religieuse qui tend à être vécue comme « religieuse » plus que comme « chrétienne ». Mais à long terme, le dynamisme spirituel des Instituts où il en est ainsi risque d'aller vers son propre dépérisse-

ment ; car ce dynamisme dépend du sérieux avec lequel est vécu le mystère de l'Incarnation. L'Esprit de Dieu ne nous soulève que pour autant que nous consentons à notre condition « d'homme de la terre ».

Explicitons cette conclusion en la plaçant dans l'actualité.

3. l'actualité de ce problème

Ceux qui observent la vie religieuse chrétienne et son évolution depuis Vatican II ne peuvent manquer de constater que cette évolution est profondément marquée par un réel souci de rejoindre la vie des hommes là où cette vie se déploie. On constate, bien sûr, des lenteurs et même, ici ou là, quelques raidissements. Mais l'impulsion donnée par le Concile a été décisive. C'est bien du côté de la vie des hommes que les Congrégations, dans leur ensemble, se sont tournées.

en référence à l'évangile

Si l'on s'en tient aux conclusions tirées plus haut, on pensera que les Instituts religieux sont désormais en bonne position pour évoluer en se prêtant à ces « facteurs de changement » que sont pour eux les situations des hommes. On peut pourtant s'interroger sur cette évolution en raison du discours dans lequel le projet de changement s'exprime.

Ce discours consiste souvent à prôner les « valeurs nouvelles » dont le monde est épris actuellement. Le problème serait tout simplement de vivre ces mêmes valeurs dans la vie religieuse qui devrait en être automatiquement renouvelée.

Rien d'étonnant alors si des religieux et des religieuses donnent aujourd'hui l'impression d'être d'autant plus soucieux de courir après les valeurs de ce monde qu'ils se sont auparavant moins souciés de voir courir sans eux un monde réputé sans valeur.

Cette impression oblige à préciser en quel sens les Instituts religieux se doivent d'adhérer aux mouvements par lesquels la vie des hommes se déplace. Cette adhésion est à vivre en accord avec ce qui fonde l'existence des Instituts religieux comme Instituts de vie religieuse chrétienne :

la référence à l'Évangile. Or, cette référence à l'Évangile suppose en premier lieu qu'on prend l'Évangile pour ce qu'il est : non pas une cotation de valeurs, mais une « bonne nouvelle » annoncée à des hommes concrets.

Faisons ici un tout petit détour par les Écritures.

Pour l'Ancien Testament, les hommes concrets à qui est annoncée une « bonne nouvelle », ce sont les Hébreux, esclaves en Égypte... C'est Israël, déporté en terre d'exil ; pour ces hommes concrets, la bonne nouvelle, c'est d'abord qu'on revient *chez soi* ! La nouvelle n'est pas tenue pour bonne parce qu'elle annonce qu'on va aller vivre dans un pays de cocagne. Elle est tenue pour bonne d'abord parce qu'elle annonce qu'on va se retrouver *chez soi*, ensemble, sur une terre donnée jadis par Dieu à l'ancêtre commun.

Le Nouveau Testament achève de donner sa pleine signification à ce que l'Ancien Testament vient de suggérer ici. Avec Jésus Christ, les hommes concrets à qui est annoncée la « bonne nouvelle », ce sont tous les humains (individus et groupes !) assez conscients d'eux-mêmes pour se reconnaître au moins quelque peu en situation d'esclavage et d'exil, et cela, quelle que soit la situation qui est la leur ! Pour de tels hommes concrets, la bonne nouvelle est aussi, d'abord, qu'on revient *chez soi* ! Mais ici, le *chez soi* n'est plus seulement un « sol » géographique. Le *chez soi*, c'est l'identité propre de cet être humain qu'on est, chacun et ensemble... La nouvelle, ici encore, n'est pas tenue pour bonne parce qu'elle annonce qu'on va réaliser tel type d'homme « idéal » dont on porterait en soi le projet... Elle est tenue pour bonne parce qu'elle annonce qu'on va *redevenir soi-même*, chacun selon la vérité de ce qu'il est au plus profond de lui-même et tous ensemble selon la vérité de ce qu'on est, comme humanité.

Telle est la « bonne nouvelle » de l'Évangile, celle d'un HOMME remis à neuf, selon ce que Dieu entreprenait de réaliser quand il a dit : *Faisons l'homme à notre image et comme notre ressemblance*⁴.

S'il est vrai que les Instituts religieux de vie chrétienne n'existent que par la référence à l'Évangile, leur adhésion aux mouvements qui déplacent

4 / *Genèse*, 1, 26.

les « lieux » où se déploie la vie des hommes doit être une adhésion qui ne se motive pas à partir de n'importe quoi.

pour un « recueil dans l'originel »

Une telle conclusion oblige à faire preuve de perspicacité devant tout discours formulé en termes de « valeurs nouvelles ».

L'adhésion des Instituts religieux aux mouvements par lesquels se déplacent les « lieux » où se déploie la vie des hommes peut-elle procéder de la seule estime pour les « valeurs nouvelles » qui se vivent en ces « lieux-là » ? Ne s'expose-t-on pas alors à tomber dans une admiration systématique (et quasi idolâtrique !) pour les formes de vie que prend l'existence des hommes en ces nouveaux « lieux » où elle se déploie ?

Ceux pour qui l'Évangile est « bonne nouvelle » (au sens que nous ont dit les Écritures) ne cesseront jamais d'être conscients que les nouvelles formes prises par la vie des hommes comportent elles aussi des aspects d'esclavage et d'exil qui empêchent l'homme d'être pleinement lui-même. Ils n'adhéreront pas à ces déplacements de la vie par l'illusion du « tout nouveau, tout beau ». Leur adhésion procédera de la conviction de foi que là où vivent les hommes, là se déploie en faveur des hommes la puissance qui seule donne aux hommes de pouvoir devenir ce qu'ils sont appelés à être en leur plus véritable identité.

Ainsi motivée, l'adhésion d'un Institut religieux aux mouvements qui déplacent la vie des hommes n'entraînera pas cet Institut sur la voie de n'importe quels changements. Cette adhésion se traduira, bien sûr, en besoin de mener une vie autre et de faire un monde autre. Mais cette recherche de changement ne sera jamais animée par l'unique préoccupation de s'identifier à l'actualité ; se démarquer par rapport aux générations précédentes n'y sera jamais tenu comme un critère à mettre en œuvre pour le choix des changements à effectuer. On se laissera plutôt conduire par un instinct visant à donner jour à du « neuf », c'est-à-dire de *l'originellement vrai*.

Tel est bien l'instinct évangélique. Il se refuse à faire du nouveau par la destruction ou sur le mépris de ce qui existait auparavant : ce serait ne plus obéir à la « bonne nouvelle » qu'on revient *chez soi*, mais se laisser

prendre à l'illusion qu'on est à soi-même sa propre origine et sa propre loi. L'instinct évangélique vise sans trêve à faire surgir du neuf à partir du « sol » total dans lequel les membres de l'Institut doivent se vouloir tous enracinés : la vie des hommes, certes, mais aussi le réel de l'Institut en son aujourd'hui et avec tout son passé.

Lorsque s'exerce dans un Institut religieux cet instinct évangélique, l'opposition entre le souci d'enracinement dans la vie des hommes et le souci de préserver le caractère propre de l'Institut ne tarde pas à se résorber. La démarche pour rejoindre la vie des hommes en consentant à rencontrer en elle des « facteurs de changement » est vécue comme une démarche de « recueil dans l'original »⁵ : on n'y laisse rien perdre de ce qui est !

Une telle démarche répudiera aussi bien les enfermements dans lesquels on se répète que les dispersions dans lesquelles on se dissout. Par son égale résistance à ces deux instincts de mort, elle rendra possible que s'accroisse à nouveau la vie. Le dépérissement surmonté attestera que cette démarche n'était pas seulement le choix d'un « juste milieu ». Car la vie ne jaillit pas du juste milieu. Elle vient de ce qu'on a donné, sous l'action de l'Esprit, l'acquiescement dans lequel l'homme consent à se recevoir du Père par les médiations que sont pour tout humain ses propres enracinements. On produit bien du nouveau. Mais c'est du nouveau à la manière du Père. Le Verbe que dit le Père est un Verbe toujours nouveau ; mais c'est aussi un Verbe qui est toujours le même. Ce Verbe est du « neuf » ! On l'a bien vu en l'homme Jésus Christ ! Ainsi doit-il en être dans les Instituts religieux, s'il s'agit d'Instituts de vie religieuse chrétienne où l'on marche après Lui !

dans un contexte dont il faut être conscient

Les problèmes que pose aujourd'hui aux Instituts religieux leur propre évolution seront-ils vécus selon cette démarche de « recueil dans l'original » où l'homme se reçoit du Père par les médiations que lui sont ses propres enracinements ? Disons tout de suite qu'il s'agit là d'une démarche particulièrement difficile pour la vie religieuse en nos pays occidentaux.

5 / J'emprunte cette formule à Philippe NEMO, dans son livre *L'Homme structural*, Grasset, p. 27.

Ce qui mériterait de plus amples développements. Bornons-nous à dire quelques mots d'un contexte dont il faudrait être conscient.

Marquée par la tendance à maîtriser les choses, qui trouve son succès et sa justification dans l'expansion technique et industrielle, la pensée occidentale a privilégié l'attention au réel pris comme champ de possibles. Le « sol » y est apprécié comme matière à exploiter et à transformer bien plus que comme lieu d'un enracinement et d'un « demeurer ». Derrière ce simple énoncé se profilent des comportements qui nous sont spontanés et habituels, depuis ceux qui provoquent la protestation des écologistes jusqu'à ceux qui font évaluer objets et êtres humains selon des critères de rendement dans une production ?

La démarche de « recueil dans l'originel » suppose de la part de l'homme et des groupes humains qu'ils se reconnaissent eux-mêmes comme un « sol » qu'ils ont à *habiter* au moins autant qu'ils ont à le *mettre en valeur*. Il faudrait s'inspirer du mystère de Dieu où le VERBE se déploie sans jamais cesser d'habiter le Père. Jésus Christ n'envoie-t-il pas les siens tout en leur prescrivant de demeurer en Lui ? (cf. Jn 15,4 et sq).

Dépositaire de cette révélation faite aux hommes par Dieu en son Fils, l'Eglise n'a pas tellement mis en œuvre l'interrogation de foi que cette révélation rendait possible par rapport aux tendances prédominantes de la pensée occidentale. Les Ordres et Instituts religieux ont été vus surtout comme des « forces vives disponibles pour des tâches à répartir » ; on s'est très peu intéressé aux religieux et religieuses comme témoins d'un « demeurer »... Cette façon d'être perçus n'a pas aidé les Instituts religieux à se vouloir hier enracinés dans la vie des hommes ; et aujourd'hui, elle ne les aide pas à se garder enracinés dans leur propre réel d'Instituts religieux, à la fois riches et grevés du passé qui est le leur.

Cette situation n'est pas insurmontable. Mais il faudrait la réfléchir en s'aidant aujourd'hui de tout l'apport des sciences humaines. Car cette situation se complique de l'existence de tout l'appareil juridique par lequel étaient suppléées, chez l'homme occidental, les carences de l'instinct d'enracinement.

En effet, autant l'Occident a minimisé le sens du « sol » comme lieu d'un « demeurer » qui est habitat, ressourcement, enracinement... autant il a hypertrophié l'appareil par lequel est assignée à chacun sa place dans l'or-

ganigramme du « faire » et du « produire » : La rigueur des structures de fonctionnement supplée au trop peu de structuration par relation au « sol » que sont les semblables avec qui on vit ou dont on est les héritiers. A notre insu, cet état de choses marque nos comportements. C'est ainsi que la démarche pour rejoindre la vie des hommes s'effectue souvent dans la hargne contre l'Institut désigné sous le mot « institution »... C'est à l'institution qu'on impute le dépérissement dont on se sent menacé. On parle de lutter contre elle. Mais cette lutte risque fort d'être un combat dans lequel on se sera trompé d'adversaire. Des religieux et des religieuses qui veulent « n'avoir rien à voir avec l'institution » dans l'espoir d'être ainsi mieux en mesure de « faire du nouveau », risquent fort de travailler seulement à leur propre extermination comme Institut de vie religieuse. La démarche par laquelle ils s'appliquent à rejoindre la vie des hommes ne sera pas, pour leur famille religieuse, un « facteur de changement » ; elle pourrait bien par contre accélérer le processus de dépérissement...

Un tel diagnostic pourra être taxé de pessimisme. Il n'en est rien cependant. Mais il faut bien consentir à situer le problème dans les dimensions qui sont les siennes, à partir des composantes que le passé nous a permis de discerner.

La vie religieuse chrétienne des pays occidentaux porte en elle-même à la fois les stigmates irrécusables du dépérissement qui la menace et les questions indispensables à la rénovation dont elle a besoin. Les questions seront-elles reçues ?... Reçues, seront-elles comprises ?...

C'est par la démarche de « recueil dans l'originel » qu'il sera prouvé que ces questions ont été comprises. Mais pour des Instituts de vie religieuse nés en Occident, peut-être cette démarche de « recueil dans l'originel » devra-t-elle être réapprise par l'écoute de ceux de leurs membres nés en d'autres civilisations...

Paris, M. Abdon Santaner, ofm capucin.

MARGINALITÉ DANS L'ÉGLISE AU JAPON

1. une situation

marginalité : un mot importé

Apparemment, la société japonaise dans son ensemble laisse peu de place à la marginalité telle que nous la comprenons en Occident. L'intégration sociale y est plus forte qu'ailleurs, l'enrégimentement et la mise au pas opérés par les écoles, entreprises et administrations sont tels qu'un individu a rarement la possibilité de se tenir ou de rester sur la marge. Même les zones les plus marginales : Buraku, Eta, Bataya, etc., minorités jusque-là ignorées et méprisées, sont reliées peu à peu au grand corps social ; la bienfaisance organisée récupère tous les laissés pour compte, l'aménagement du territoire livre les régions les plus reculées à l'action d'un centre toujours plus actif et entreprenant.

Société libre s'il en fut, le Japon échappe peu à la consommation forcée et à l'intoxication des mass media. L'argent y est partout le maître. Qui ne veut pas participer à la fête perpétuelle du néon et de la musique douce des grands magasins et des kermesses de tout genre risque fort de se trouver acculé à la solitude exaspérante d'un minuscule deux-pièces dans un grand ensemble de banlieue.

Autant le dire, il n'existe pas de marge au Japon. Le mot d'ailleurs n'existe pas, sauf au sens matériel : marge d'un livre ou d'un cahier. Il existe un bord sur lequel il faut se tenir difficilement en équilibre pour ne pas tomber à jamais dans les ténèbres insupportables de l'oubli social. Le mot le plus rapproché traduisant « marginalité » signifie « être sur le bord » (heri) ou « la frontière » (henkyo). Le mot anglicisé « margi-

nal » n'est compris que de quelques intellectuels. La marginalité suppose de l'espace, une longue tradition démocratique, le respect des valeurs individuelles. Au Japon, il faut marcher avec tous les autres sous peine d'excommunication sociale.

une église très organisée

On retrouve dans l'Eglise japonaise à peu près les mêmes caractéristiques sociales générales. La marginalité y est difficile quoiqu'il existe des tendances que nous soulignerons plus loin. Dans l'Eglise comme ailleurs, il est difficile d'échapper à la force intégratrice du centre. Jamais à notre connaissance, Eglise ne fut plus recensée, chiffrée et mise en fiches. Malgré le nombre infime des chrétiens, le nombre d'appareils est tel que l'on peut raisonnablement douter parfois de leur utilité. Pour 360.000 catholiques (chiffre douteux), on ne compte pas moins de 16 diocèses, 17 évêques et 1 nonce ; dans chaque diocèse existent au moins 13 bureaux ou offices avec multiples subdivisions ; au plan national on trouve 16 commissions centrales et 5 organismes chargés de gérer la bienfaisance. Nous ne parlons pas des innombrables mouvements venus de tous les azimuts. Cet ensemble de petites boîtes superposées à d'autres boîtes donne l'impression d'un édifice parfaitement suffisant et cohérent : qui n'a pas eu ici le sentiment parfois de vivre en plein pays de chrétienté ! Dans ce contexte, le baptême est, qu'on le veuille ou non, et bien qu'il soit aussi bien autre chose, le certificat d'admission dans l'organisation. Une fois admis, choisir de se tenir sur la marge ou le bord est une position bien inconfortable. En simplifiant un peu, disons que le chrétien a le choix entre deux situations : soit la disparition pure et simple qualifiée pudiquement du côté Eglise « d'évaporation » (Johatsu), soit l'intégration à la communauté qui se traduit ici par un minimum : messe du dimanche et paiement de la cotisation, participation à un cercle ou mouvement pour les meilleurs.

Ceci dit, il est indubitable que la foi chrétienne donne aux Japonais qui y adhèrent un sens plus large de la liberté et du respect des valeurs individuelles. Peut-être est-ce la raison pour laquelle, en fin de compte, et quoique cela soit une assertion purement subjective, la marginalité y semble plus prononcée qu'ailleurs.

marginaux et sympathisants

Trois millions de Japonais se disent chrétiens, alors que moins d'un million appartiennent aux Eglises officielles, y compris protestantes. Ce fait statistique est bien connu, mais il peut être sujet à de mauvaises interprétations. Les deux millions de reste, qui ne sont pas inscrits, ne sont pas, comme on pourrait le croire, des marginaux au sens usuel du terme. Ils appartiennent à d'autres confessions religieuses, au moins sociologiquement parlant. Ils ont pourtant une certaine sympathie pour le christianisme, soit en raison de l'idéal évangélique qu'il prône, soit en raison de l'action caritative et éducatrice des Eglises. Ce sont donc des sympathisants, prêts à collaborer à quelque action limitée : bazar, quête, réunion de parents, etc. Leur position n'est ni contestation, ni refus de l'autorité hiérarchique, que d'ailleurs ils auraient bien du mal à situer convenablement. Ils ne sont donc ni au centre, ni à la périphérie de « l'establishment ». Beaucoup ne savent du christianisme que, par exemple, Noël, fête appartenant désormais au folklore social et jour où tout le monde se sent un peu chrétien. Les Japonais acceptent toutes les religions et en professent deux ou trois à la fois. Peut-être parce que la religion n'est pour eux ni un engagement, ni une dogmatique contraignante. L'exclusive est tout à fait étrangère à leur tempérament. Dans le cas de ceux qui se disent chrétiens sans l'être, nous sommes très loin d'une Simone Weil, par exemple, qui, quoique se disant chrétienne, n'a jamais voulu appartenir au corps social de l'Eglise, de peur que sa foi ne se sente contrainte par des sentiments et des pressions autres que le pur amour de Dieu. Reconnaissons pourtant que ce cas existe parfois, surtout parmi les intellectuels... ce que nous dirons plus loin.

prêtres tentés par la marginalité

Beaucoup de prêtres de notre connaissance, Japonais ou étrangers, sont tentés par une certaine marginalisation ou la choisissent délibérément. Ceci peut s'expliquer par une profonde allergie à la vie de paroisse, à l'enrôlement pour des tâches jugées vides de sens, aux structures de toutes sortes. Ce choix de la marginalité peut se concrétiser par une certaine sélection au niveau des activités : certains refusent toutes les tâches proprement ecclésiastiques, catéchismes, sacramentalisation, pastorale. Ces activités sont perçues comme ne faisant qu'entretenir une machine qui tourne à vide, et accuser le caractère unidimensionnel du personnage prêtre, coupé de tout ce qui vit et bouge. Les activités poursuivies : engagements so-

ciaux, professorat, travail artistique, permettent au contraire d'échapper à l'emprise de l'institution et d'exprimer ce que l'on porte en soi de plus fondamental.

Le choix de la marginalisation peut encore être géographique : choisir de vivre hors les murs d'une église ou institution quelconque. Ce choix manifeste alors la volonté de se mettre à distance du lieu de travail, lieu qui impose un certain langage, certains comportements et gestes, faisant obstacle à une vie pleinement vécue parmi les hommes. Il est aussi un moyen de préserver une part de sa vie personnelle. D'autres quittent les lieux d'Eglise pour être avec ceux-là mêmes dont on pense que l'Eglise ne saurait ni les toucher, ni les drainer, à cause du maillon de ses institutions et mouvements.

Le choix de vivre en dehors peut être encore volonté de contestation d'une Eglise encore trop centrée sur elle-même. Le sujet peut penser paradoxalement qu'il représente la véritable Eglise, et que l'autre, celle des bâtiments et des cérémonies, est l'Eglise marginale. Son propos peut être de vouloir sortir l'Eglise des murs où elle s'enferme. Quelles que soient les intentions, le fait matériel de vivre à une certaine distance des lieux sociologiques de la communauté ecclésiale crée cependant à la longue une situation de marginalité inévitable.

sens et situations diverses de la marginalité

Deux situations peuvent se présenter : ou bien une personne - ou un groupe - choisit d'elle-même la marginalisation ; ou bien bon gré mal gré, l'on est mis en marge par les autres. Des mouvements comme le Centre d'Etude Sociale du P. Murgue, ou celui des Chiffonniers du P. Vallade n'ont jamais voulu être marginaux, mais en fait, ils ont été longuement marginalisés par l'Eglise du Japon. Les deux situations peuvent se recouvrir : l'on choisit la marge et l'on est mis en marge - ou encore se contredire : on choisit la marginalisation, mais en même temps, on supporte assez mal d'être mis en marge...

Dans tous les cas, le mot « marginalité » exprime une situation où une personne se trouve placée pour une raison ou une autre en dehors du circuit normal des relations d'échange et de pouvoir dans une organisation, sans cesser cependant d'appartenir à celle-ci. Le marginal est en dehors

du cercle, sans prise réelle d'action ou de parole sur les lignes structurantes de ce cercle, mais entretenant quand même quelques relations avec l'intérieur.

On peut se demander si toute séparation ou rupture avec la hiérarchie et l'autorité centrale entraîne forcément une situation de marginalisation. Nous le pensons pas. Un exemple nous semble assez éclairant : le cas de la J.O.C. japonaise. Ce mouvement a choisi depuis quelques années de suivre une ligne originale, qualifiée de « dure ». Refusant d'être un organe ou un instrument de la hiérarchie pour l'apostolat en milieu ouvrier, ou encore de se définir comme un mouvement de l'Eglise officielle, il a choisi d'être partie constitutive du mouvement ouvrier. Son centre n'est pas davantage les chrétiens, le langage d'Eglise, ou les institutions confessionnelles, mais bien le milieu ouvrier, sa culture, ses organisations. Il a ses objectifs, ses mécanismes de décision, ses méthodes. Il entend dire et accomplir une tâche précise. Il a simplement changé de centre et d'orientation.

Le propre du marginal au contraire est de ne plus appartenir à quelque centre que ce soit, d'être en dehors du coup, c'est-à-dire de tout lieu où s'exerce réellement une action ou un pouvoir. Le marginal peut dire haut et fort des paroles justes et fondamentales, elles ne seront pas répercutées. S'il est entendu et pris en considération, il risque fort d'être réintégré dans les relations normales du cercle, ou récupéré d'une façon ou de l'autre. Ce n'est pas une position de tout confort.

2. quelques exemples de marginalité

Dans l'Eglise du Japon, il existe des tendances marginales concrétisées sous forme de groupuscules plus ou moins intégrés à l'Eglise. Ces groupes ont en commun d'avoir quelque chose à dire, message ou parole, jugé essentiel - et en même temps d'être assez mal entendus du centre. Nous donnons des exemples choisis dans des cas très divers.

a/ libération de l'institution-église

Comme premier exemple, nous citerons un groupe appelé « Message de l'Esprit » et qui touche surtout des intellectuels. Ce mouvement fut lancé

à la fin des années 60, par quelques prêtres, n'exerçant plus le sacerdoce, et quelques laïcs, ayant décidé de vivre une vie commune (projet qui finalement ne peut être réalisé). « Message de l'Esprit » qui publie une petite revue mensuelle de bon niveau, a une ligne bien à lui : *Appel à une liberté de recherche dégagée de toute pression surfaite de l'autorité, libération de toute instance oppressive y compris l'Eglise, information sur tous les mouvements de lutte à l'étranger, dans l'Eglise et ailleurs, soutien à tous ceux qui luttent pour la justice.* Le groupe est composé d'une douzaine de personnes, dont trois ou quatre chargées de la revue, et touche environ trois cents personnes dans le pays. Nous transcrivons ici le résumé d'une interview réalisée récemment.

Les membres du groupe se considèrent délibérément comme marginaux : ils jugent ne pas appartenir à l'Eglise officielle du moment, et acceptent de ne pas être reconnus par elle. Un étudiant, se référant plusieurs fois à S. Weil, explique cette position : *Actuellement, pour être vraiment solidaire des petits groupes qui luttent pour une cause juste et sans l'appui d'une grande organisation (ex : Comités de soutien des étudiants coréens emprisonnés en Corée du Sud, Comités de lutte contre la nationalisation du temple Shinto de Yasukuni, etc.), il vaut mieux ne pas être cautionné par l'Eglise officielle ou chapeauté par quelque autorité : l'action se trouve alors détournée de ses fins, récupérée au profit de l'institution, et la solidarité réelle est impossible. Il ne vaut pas mieux d'ailleurs être sous la coupe du parti communiste ou du parti libéral démocrate.*

Les membres du groupe apprécient ainsi positivement leur marginalité. Une raison plus profonde les incite à penser ainsi : le Christ lui-même a voulu être un marginal. Il a voulu se tenir en marge de toute secte ou organisation, ce qui lui a permis de rester critique et de relativiser le totalitarisme de tout pouvoir. Grâce à sa situation de marginal, il a vraiment pu vivre au milieu du peuple dans la société séculière, sans opérer de discrimination. Il est resté avec les pauvres. Tout disciple du Christ devrait faire le choix de vivre à distance de tout pouvoir quel qu'il fût. La marginalité est la situation choisie et voulue de tous ceux qui luttent vraiment solidaires, faisant passer avant le souci d'efficacité et l'esprit de système le respect intégral des hommes.

Les membres du groupe perçoivent l'Eglise comme système oppressif, soutenu par une idéologie plus que par une foi, traitant toute affaire selon

des critères juridiques, incapable de susciter une véritable communauté, but pourtant premier de son action. La vocation de « Message de l'Esprit » est de lutter sans trêve contre toutes les tendances au système et au juridisme à l'intérieur de l'Eglise. Cette lutte a pour objet non seulement l'Eglise, mais tout ce qui lui ressemble dans la société, tout ce qui est mû par la visée de puissance et par l'arrivisme.

Tout ce qui est système et institution n'est pas le fruit de l'Evangile (ex. : cardinalat, célibat des prêtre, etc.), mais n'est que contingence historique érigée abusivement en vérité absolue.

Le groupe estime avoir un rôle et une mission à remplir dans l'Eglise dont ses membres ne se coupent pas : ils tiennent à rester catholiques. Ils se plaignent des préjugés et de la méconnaissance profonde dont ils sont l'objet. Ils ne demandent pas cependant de recevoir la caution de l'Eglise, ce qui à leurs yeux signifierait la fin du mouvement. Ils se disent apolitiques, en tant que groupe, bien que s'estimant plutôt de gauche, prêts à soutenir non un parti, mais toute lutte marginale, ignorée ou non reconnue par les partis ou organisations.

b/dévotion contre intellectualisme

A l'opposé des groupes marginaux de gauche, souvent composés d'intellectuels jugeant l'Eglise trop sacralisée et institutionnalisée, existe au Japon un courant dérapant en sens contraire et frisant également la marge en insistant sur le sacré, les dévotions, rites et traditions. Ce courant n'est pas un mouvement organisé comme celui de Mgr Lefebvre en France, avec lequel il a par ailleurs de nombreux points communs. Il concerne plus qu'il ne mobilise toute une zone de gens pour lesquels la religion est et doit rester avant tout le chapelet et l'accomplissement de certaines dévotions. Il manifeste l'émergence d'un certain terreau chrétien, retourne par des générations de missionnaires venus tout droit de leur Italie ou France natale - un terreau mal disposé à se laisser transformer par l'Eglise de l'après-Concile, jugée trop intellectuelle et trop séculière.

Deux phénomènes marginaux, mais significatifs, attirent actuellement l'attention. Le premier tient à l'affaire des miracles et apparitions de la Vierge à Akita, ville du Nord-Ouest, appartenant à une région géographiquement marginale, loin du centre. Aux abords de la ville, s'est constituée

dans l'après-guerre une curieuse communauté, composée presque entièrement d'anciennes religieuses, ayant décidé de vivre ensemble pour pratiquer un certain nombre de dévotions, surtout dédiées à la Vierge et au Saint-Sacrement. Les sœurs, appelées « Servantes du Saint-Sacrement », vivent de leur travail et rendent quelques services aux paroisses avoisinantes. Leur communauté a cette particularité de n'avoir ni fondateur, ni règles précises, ni but spécial, et de n'être rattachée à aucune grande famille spirituelle. Elle s'est constituée, semble-t-il, en marge de la hiérarchie et de toute directive venue du centre. Il y a quelques années, la communauté commençait à faire parler d'elle en raison d'une série de phénomènes difficiles à vérifier : guérisons, statue de la Vierge saignant et transpirant, apparitions. L'écho de ces événements eut un retentissement considérable dans les couches les plus populaires de l'Eglise, à en juger par tout le bruit fait autour et les nombreuses lettres que nous avons nous-mêmes reçues.

La Vierge avait un message ressemblant fort aux messages de Fatima et d'ailleurs : omniprésence du péché, oubli de la grâce, perversion de l'Eglise, châtement imminent, nécessité de réciter le rosaire. Comme le remarque un bibliste japonais, rien d'évangélique dans ce message où nulle vision d'espérance n'apparaît, et où la Vierge tient un rôle qu'elle n'a jamais voulu tenir durant sa vie terrestre. Malgré les mises en garde hésitantes de la hiérarchie, les apparitions d'Akita ont une grande audience dans le peuple chrétien, faisant réapparaître les tendances souterraines marginalisées par l'Eglise de l'après-Concile, mais fortement enracinées : soit de merveilleux et de sacré, priorité aux sentiments de dévotion sur toute recherche intellectuelle.

Parallèlement à l'affaire d'Akita, s'est développé un mouvement intégriste qui inquiète fort les tenants de l'autorité ecclésiastique. Ce mouvement est animé par un nommé Nemoto, habitant Fukushima, ville du Nord-Est. Rentré au parti communiste après la guerre, il s'est converti durant un séjour dans un sanatorium, où de nombreux chrétiens, dit-on, le soutiennent. Nemoto a de nombreuses complicités dans tous les diocèses ; il envoie dans toutes les paroisses une feuille mensuelle dont le contenu ne varie pas : Marie a parlé, elle se désole du péché du monde et de l'Eglise, le châtement vient, l'avortement est le plus grand péché, il faut réciter le rosaire, les prêtres doivent revenir à la messe en latin. Ce mouvement semble bénéficier de la complicité de certains prêtres et missionnaires. On signale dans la banlieue de Tokyo une communauté de chrétiens,

desserte d'une paroisse tenue par un Salésien italien, vivant en marge de l'Eglise post-conciliaire, hostile à tout ce qui vient de la hiérarchie et privilégiant toute dévotion dans le culte. Nous n'avons pas d'information suffisante.

c/ situation de recherche contre situation d'embrigadement

L'Eglise japonaise a donné naissance à une curieuse institution : Shinseikaikan qui tient à la fois lieu de centre des intellectuels catholiques et d'aumônerie étudiante. Cette institution complexe est, de par son statut, indépendante de la hiérarchie (qui nomme cependant le gérant) et se bat depuis ses origines pour ne pas se laisser ni manier ni récupérer. Par certains aspects, tenant le rôle de paroisse universitaire et centre de la mission étudiante, elle peut paraître comme une organisation d'Eglise ; par d'autres, elle est vraiment marginale, hors des circuits normaux, et sa vocation, entre autres, est de travailler dans les milieux marginaux.

Le « Shinseikan » coordonne les quelque vingt clubs catholiques qui existent dans une vingtaine d'universités de Tokyo, appelés Katoken, et dont l'existence mérite l'attention. Ces katoken ne sont pas de pieuses associations bénies par la hiérarchie et flanquées d'un aumônier disant des messes... Ce sont des groupes existant au sein de l'université même, réunissant des étudiants le plus souvent non chrétiens et même hostiles à l'Eglise. Les activités varient beaucoup d'un katoken à l'autre. L'étude de la Bible tient une très large place. Les étudiants ne désirent pas spécifiquement devenir chrétiens et rejettent toute tentative de prosélytisme. Ils sont allergiques à tout essai d'embrigadement : de nombreux prêtres voulant y entrer, même avec des motifs désintéressés, se sont trouvés refoulés au-dehors, parfois dans de très courts délais. Marginaux, ils le sont et entendent l'être, libres à l'égard de tout sentiment d'obligation qui lient par exemple un catéchumène à un prêtre. Les raisons pour lesquelles un étudiant japonais entre dans un tel club sont très variées : intérêt intellectuel pour le christianisme, recherche spirituelle, besoin de communauté. Ils savent que, rentrant dans un tel cercle, ils auront l'occasion d'approfondir leur connaissance du christianisme sans se trouver dans une situation personnelle contraignante. Les paroisses ou centres catéchétiques engagent en effet, d'une façon ou de l'autre, ceux qui y ont recours : pression plus ou moins consciente de celui qui enseigne ou de l'entourage, ambiance, poids sociologique de l'institution, etc.

Pour pénétrer dans l'un de ces groupes, il faut être soi-même marginal, ce qui est difficile si l'on habite une paroisse. Personnellement, écrivant ces pages et travaillant au Shinseikaikan, j'ai le contact avec trois katoken. L'avantage de ma situation est de n'être pas directement mandaté par la hiérarchie et de pouvoir travailler extrêmement librement. Il y a un an et demi, j'étais chargé de contacter cinq katoken. Au début, les étudiants flairant un piège possible, l'accueil fut plutôt « frais » et nulle part, on ne me demanda de revenir une nouvelle fois. Je suis revenu pourtant et, à la longue, des liens de confiance se sont établis, des murs sont tombés. Dans deux universités pourtant, les relations demeurent difficiles.

Les membres d'un katoken se réunissent dans un local ou une salle de classe de l'université même. La fréquence des réunions est hebdomadaire. Le groupe est enregistré comme club de l'université. Les clubs sont généralement sous la mainmise des sectes étudiantes d'extrême-gauche, connus pour leur violence. Ils sont, peut-on dire, les véritables lieux de formation pour les étudiants durant les quatre années d'université. Le katoken est l'un des clubs les moins conformistes, plutôt marginaux vis-à-vis de l'ensemble.

La tentation des responsables de l'Eglise est forte de se servir de ces katoken pour en faire des cellules de base de l'apostolat en milieu étudiant. Mais pour un chrétien, pénétrer ces groupes suppose un certain nombre de dispositions, dont nous pensons qu'elles sont celles-là mêmes requises pour pénétrer tout milieu de ce genre : un confrère japonais, laïc, les énumère de la sorte : 1. habileté à se situer en dehors de l'Eglise institutionnelle et à vivre la réalité du monde étudiant japonais, tout à fait étranger à la mentalité chrétienne - 2. égale attention portée à ceux qui sont sympathiques au christianisme et à ceux qui ne le sont manifestement pas - 3. sorte d'ascétisme qui mène à renoncer à tout désir de prosélytisme ou à user de toute influence institutionnelle - 4. sens pédagogique visant à développer chez l'autre la capacité de recherche intellectuelle de la vérité (ce qui n'est guère développé durant tout le cycle éducatif) - 5. capacité de repenser radicalement et audacieusement tous les concepts chrétiens, en partant de la réalité vécue par les étudiants - 6. aide en vue de créer un esprit réellement communautaire malgré la diversité des croyants.

L'important est de ne pas être l'homme d'un appareil - ou même de ne pas apparaître comme tel. L'Eglise-institution fait peur. Avec la masse

imposante des écoles, de ses œuvres, ses mouvements, elle paraît trop imposante à la majorité des étudiants. Se tenir sur la marge le plus possible, se donner la possibilité de réfléchir sans être pris dans l'engrenage d'une machine trop puissante est la seule issue possible pour un jeune réellement désireux de s'approcher un peu du Christ. Certains étudiants s'acheminent cependant vers le baptême, souvent à la sortie de l'université. Notons encore que la solidarité qui lie les membres d'un pareil groupe ne disparaît pas, même après les études. Des liens étroits finissent souvent par se tisser avec les communautés ecclésiales, et la situation de marginalité disparaît peu à peu.

d/ préserver l'identité japonaise

Beaucoup de Japonais, quoique proches du christianisme, s'en tiennent à distance, parce que l'Eglise leur paraît trop étrangère, trop romaine. Se tenir sur la marge est une façon de préserver son identité culturelle. Beaucoup, dans l'Eglise même, tiennent à garder le précieux patrimoine spirituel, transmis de génération en génération. Le langage et les façons venus des Eglises-mères et répercutés par les missionnaires rebutent leur sensibilité.

Il existe quelques groupes de spiritualité zen, très marginaux. L'Eglise n'y apporte guère sa caution, et les adeptes se sentent étrangers aux cérémonies et au dogmatisme de l'institution officielle. Le Zen n'est pas une doctrine, mais avant tout une pratique : la position assise... ni contemplation, ni méditation ; le corps y tient une place essentielle. Grâce à lui s'opère l'unification de tout l'être et un certain degré d'illumination. Le Zen est lui-même par certains aspects très proche de l'Evangile, où il nous est dit qu'il faut s'asseoir avant de bâtir quoi que ce soit. Certains grands maîtres zen aiment comparer eux-mêmes la passion silencieuse du Christ et la Croix à un Zazen, et la Résurrection à l'Illumination. Cependant, le Zen a peu de choses communes avec les dogmes de l'Eglise, ses pratiques et sa liturgie.

Nous faisons nous-mêmes partie d'un groupe se réunissant tous les mois, demeurant en position zen tout un dimanche. Ce groupe est composé un peu de tout : enseignants, employés, religieuses, etc. L'observance des rites zen est stricte depuis la façon de se saluer jusqu'à celle de prendre ses repas. Un Jésuite anime le groupe. Les moments les plus sacrés de l'année, tels le jour de l'an, sont passés en retraite zen. La messe elle-

même, très proche par certains côtés de la cérémonie du thé - rite appartenant au Zen tardif - reste la messe, mais tous les gestes y prennent une signification nouvelle.

Les membres du groupe ont conscience de ne point trahir leur passé, tout en se sachant disciples du Christ. Ils n'ont pas de message particulier et ne tiennent pas à faire parler d'eux ; tout au plus agacent-ils certaines personnalités de l'Eglise, n'admettant qu'avec difficulté tout particularisme, et prêtant à tort ou à raison aux tenants du Zen, la prétention de s'ériger en seule et authentique Eglise japonaise.

Une autre communauté vit à la frontière de l'Eglise dans les montagnes de Nagano, à 150 km de Tokyo, fondée et animée par un Dominicain. Messe, lecture de la Bible, exercices, tout y est imprégné de spiritualité zen. Le P. Oshida partage la vie des paysans de son entourage, cultivant quelques rizières et bâtissant des huttes de chaume pour recevoir les hôtes de passage. Cette communauté accueille toute l'année des jeunes et des adultes trouvant là un réel climat de prière et de silence, ne rebutant pas leur sensibilité japonaise. Ce sont surtout, à notre connaissance, des marginaux : jeunes n'arrivant pas à s'intégrer aux paroisses urbaines, aux Mouvements de l'Eglise, aux cercles trop intellectuels de Bible, etc.

marginalité: bien ou mal ?

Nous nous sommes efforcés de présenter de nombreux faits liés à la marginalité, en nous abstenant de porter un jugement de valeur. Nous ne pouvons tout de même pas nous dérober avant de conclure et ne pas répondre à la question : *la marginalité est-elle un bien ou un mal dans l'Eglise ?*

D'abord, nous pensons que l'existence de la marginalité est signe de mauvaise communication dans l'Eglise où l'opposition n'est pas reconnue. Ceux qui ont quelque chose à dire ne pouvant le dire, s'écartent de l'institution qui ne les concerne plus et se marginalisent d'eux-mêmes. Ceux que l'on ne veut pas entendre sont au contraire marginalisés et tenus à l'écart.

L'existence d'une saine opposition dans l'Eglise, telle qu'elle existe dans toute société démocratique digne de ce nom, limiterait l'étendue du phé-

nomène. En fait, il n'existe pas réellement de canaux et voies de communication permettant de transmettre au sommet ce que, en conscience, on croit devoir refuser ou contester. « Que celui qui a quelque chose à dire contre son frère... » Ce que l'on a à dire est le plus souvent impossible à dire.

L'histoire nous enseigne cependant que toute opposition, à partir du moment où elle est reconnue et institutionnalisée, tend elle-même à devenir systématique et politique. Elle peut même devenir contraignante et oppressive. Elle recherche les moyens efficaces, ne peut se passer de stratégie et de la formation d'alliances.

Pour celui qui ne veut rentrer dans le jeu de quelque système que ce soit, il reste *la marge* - seuil où toute parole peut être dite sans être détournée de son vrai sens.

La marginalité nous semble donc nécessaire et utile, surtout dans une Eglise qui au cours de son histoire a connu maintes fois la tentation du totalitarisme et a détourné le message évangélique à des fins d'idéologie et de puissance.

Japon, Olivier Chegaray mep.

LA FOI D'UN PEUPLE

Tout à coup, un vent fou menace de renverser les décors aseptiques que le post-Concile avait montés en Amérique Latine : sur le devant de la scène reviennent des images, des senteurs et des airs oubliés. Voici que de nouveau apparaissent - de Guadalupe à Lujan - les Vierges de la Patria Grande qu'est le continent latino-américain. Voici les saints préférés des tribus indigènes, noires, métisses ou créoles ; voici encore les saints venus d'Espagne ou d'Italie avec les vagues de migrations. Le discours des évêques, des prêtres et des théologiens développe un thème d'une richesse inespérée : voici que, porté par la « pastorale populaire », le peuple fait irruption.

Innovation ? reprise ? restauration ? mode rétro ?

déviations ecclésiales et/ou marginalisation sociale

A vrai dire, tout cela existait déjà dans le passé. Il ne s'agit donc pas d'un « retour » : tout simplement, les « élites ecclésiales » avaient fermé les yeux sur cette masse multiforme et constante. Au nom du *peuple* tout court, elles n'arrivaient plus à percevoir le peuple catholique. Quelle que soit l'action entrevue ou imaginée par l'Eglise dans le drame latino-américain, ces élites reléguaient le peuple au rang de comparse négligeable et le maintenaient à une très grande distance des acteurs principaux... lesquels étaient toujours les mêmes : évêques, prêtres, laïcs éclairés. Maintenant l'élite se rend compte que l'action dramatique s'annonce tout autre, si le peuple catholique, cessant d'être un chœur inerte, assume, lui aussi, une fonction de protagoniste. Les agents « élitistes » ne peuvent plus se passer du peuple : celui-ci les préoccupe. Aussi commencent-ils

à écouter les demandes, les réclamations, les silences prolongés, lourds de sens, qui viennent du peuple. Ils essaient d'entrer dans une nouvelle compréhension de ses gestes, de ses habitudes, de ses rites et de ses symboles. Ils le considèrent comme le partenaire d'une nouvelle réalité : la Pastorale Populaire ¹.

Les élites chrétiennes croient rencontrer le peuple principalement dans ce qu'ils appellent le « catholicisme populaire » qui n'est pas autre chose qu'un aspect de la « religiosité populaire » latino-américaine (mais dont l'identification est beaucoup moins facile qu'on ne se l'imagine à première vue). Il faut noter la formidable diversité de cette religiosité populaire : à côté du catholicisme populaire, nous rencontrons - fortement répandue au Chili et au Brésil - une sorte de protestantisme populaire qui est le mouvement pentecôtiste. Nous rencontrons aussi les cultes et les sectes syncrétistes avec leurs vestiges religieux qui remontent à l'époque précolombienne ou à l'Afrique, tout cela profondément enraciné dans ce continent marqué par le métissage.

La religiosité - souligne le Chilien Joaquin Allende ² - est une des conditions certaine pour arriver à la foi. L'expérience religieuse, avec sa dimension de limite, de précarité et d'ouverture, est une espèce de faim existentielle qui coïncide avec les traits essentiels des *pauvres* et des *humbles* de la Bible. Dans certaines régions, la religiosité acquiert une densité sociale propre qui permet de la qualifier de « religiosité populaire ». Si elle provient de groupes sociaux évangélisés antérieurement et sacramentalisés à outrance, on pourra éventuellement parler de catholicisme populaire.

Après avoir passé en revue les trois tendances dominantes dans les études réalisées jusqu'à ce jour (la sociographie empiriste, le structuralisme fonctionnaliste, la génétique fonctionnaliste), Raul Vidales ³ définit le catholicisme populaire comme celui où les constellations des dévotions et des « protections » occupent une place centrale dans la vie chrétienne, reléguant à la périphérie l'univers sacramental. Le critère ecclésial est

1 / Pour un aperçu global du post-Concile latino-américain cf., par l'auteur de cet article : *La Croix au Sud*, Le Cerf, Paris 1970 ; *Las Iglesias y la metropoli*, dans *El Imperio y las Iglesias*, Buenos-Aires, 1973 ; *Opties en contradictees van de kerk in latinjs america*, dans *Kulturleven*, 5, 1975, Louvain ; *Ouverture ecclé-*

siale et blocage politique, dans *Foi et Développement*, Paris, 1976, 35-36.

2 / Dans *Criterio*, Buenos-Aires, numéro extraordinaire, décembre 1974.

3 / *Estudio de la religiosidad popular*, dans *Pastoral Popular*, 143, Lima, mars 1976.

par ailleurs assez répandu chez les pastoralistes latino-américains. Selon une étude de I.P.L.A. ⁴, le catholicisme populaire apparaît comme une forme de christianisme périphérique, plus ou moins en marge de l'Église, en dehors de son influence doctrinale et pastorale, comme une déviation par rapport à la doctrine, aux rites et aux normes que l'Église propose officiellement. De son côté, Marzal ⁵ considère le catholicisme populaire comme la religion du plus grand nombre, par opposition à celle des minorités officielles (clergé, religieux et autres élites ecclésiastiques institutionnelles) et des minorités non officielles (groupe laïcs plus proches du clergé).

Mais plus courant encore que ce critère ecclésial apparaît le critère socio-culturel selon lequel le catholicisme populaire est en lien avec la *marginalisation* économique, sociale et culturelle. Ainsi, pour le Chilien Segundo Galilea ⁶, ce catholicisme populaire apparaît lié à une situation de sous-développement, de marginalité et d'oppression qui lui donne la physionomie de « religion de la pauvreté ». Pour Arrellano ⁷, le spécifique du catholicisme populaire est de s'étendre dans les sociétés caractérisées par le sous-développement, parmi ceux qui vivent justement dans ces conditions de marginalité, de dépendance et d'aliénation, à la campagne, dans les faubourgs ou dans les zones urbaines très peuplées.

Si ces deux modes d'appréciation, l'ecclésial et le socio-culturel, peuvent s'articuler en vue d'une approche commune, cela ne veut pas dire qu'ils recouvrent tous deux le même milieu. Le deuxième mode est plus restrictif que le premier. Pour celui-ci, en effet, le catholicisme populaire serait seulement celui des couches les plus pauvres du peuple catholique, car en ces couches seules, on trouve les marginaux de la société. Si au contraire, on s'en réfère à la première norme, le catholicisme populaire ne se restreint pas à une couche sociale : la classe supérieure et la classe moyenne présentent parfois, elles aussi, de fortes manifestations de christianisme où les dimensions de dévotion et de protection priment l'univers sacramentel.

Ainsi caractérisé, le catholicisme populaire apparaît comme une « déviation » que l'Église doit corriger. Mais ce catholicisme n'a-t-il pas d'autres traits que cette seule déviation ?

4 | *Pastoral Popular y liberacion en America Latina*, I.P.L.A. 14, Bogota.

5 | *Investigaciones e hipotesis sobre la religiosidad popular*, dans *Pastoral y Lenguaje*, I.P.L.A. 13, Bogota.

6 | *Intentos de un analisis teologico-pastoral del*

catholicismo popular, dans *Pastoral Popular*, 137, Bogota, 1974.

7 | *El catolicismo popular visto por un sociologo*, dans *Pastoral Popular y liberacion en America Latina*, I.P.L.A. 14, Bogota.

médellin : occasion ou point de départ

La réponse n'est pas facile. Si, de nos jours, la pastorale populaire s'est transformée en un programme prioritaire pour un nombre croissant d'évêques et de prêtres latino-américains, c'est que le catholicisme leur apparaît comme quelque chose de plus qu'une déviation à corriger ; mais plus encore, le processus politique latino-américain lui-même leur a fait prendre cette option. Le choix d'une pastorale populaire, déterminé librement au départ, est renforcé par des conditionnements que manifeste fortement le système politique et qui remettent en question le programme précédent de Médellin. Nous tenterons de donner une explication qui touche aux deux domaines : celui de l'initiative pastorale et celui du contexte socio-politique où cette dernière vient s'articuler.

Quant à l'initiative des Eglises, il paraît évident que la revalorisation du pluralisme culturel et des Eglises locales dans leur diversité - telle que l'a effectuée Vatican II - a facilité l'entrée en scène de ce partenaire « récupéré » qu'est le peuple catholique. Mais elle n'explique pas pour autant pourquoi cette action commence précisément sur des scènes latino-américaines plutôt qu'en d'autres lieux. Il importe donc de connaître le processus d'évolution ecclésiale, inséparables de l'histoire de ces pays.

Si l'on regarde les Eglises d'Amérique Latine, on constate une fois de plus que l'impulsion vient de Médellin (août-septembre 1968). On y promulgue la pastorale de la libération : comment dès lors oublier le peuple ? Médellin lui consacre tout un document : celui de la « *Pastorale populaire* ». Le peuple catholique est considéré dans ce document comme un partenaire qui pose une alternative vitale : de la réponse qu'on y apportera dépend en effet l'existence même de l'Eglise. *Cette religiosité* - dit le texte - *place l'Eglise devant le dilemme suivant : continuer à être une Eglise universelle, ou alors - si elle n'arrive pas à incorporer pleinement ces hommes qui s'expriment selon ce type de religiosité - se transformer en secte. Parce qu'elle est Eglise, et non secte, elle devra présenter son message de salut à tous les hommes et courir peut-être le risque que tous ne l'acceptent pas de la même façon et avec le même intérêt.*

C'est un programme exigeant. Médellin n'arrivera cependant pas au cœur du drame. En effet, dans son optique, la religiosité du peuple apparaît, dans la plupart des cas, comme une énorme réserve de « possibilités authentiquement chrétiennes », comme les « balbutiements d'une authen-

tique religiosité », comme des « semences du Verbe » qui peuvent constituer une préparation évangélique, celle-ci devant être purifiée et incorporée à l'ordre de la Foi. Médellin est donc tout juste « occasion » ou « point de départ » pour une authentique évangélisation. C'est dire - s'il en était ainsi - que le peuple catholique n'aurait pas encore atteint sa stature de partenaire. Il continuerait à être simplement le destinataire, et non l'agent, de l'évangélisation. Il serait tout au plus un personnage égaré, sans contours, que les autres - les sempiternelles élites - devraient « assumer » et « purifier ». Ce qui revient à dire que ces élites se maintiennent toujours à un registre supérieur, plus « pur », celui d'une foi authentique.

san miguel : à partir du peuple

Pour concrétiser Médellin à l'échelon national, un an plus tard, en avril 1969, à San Miguel, l'épiscopat argentin fait paraître le fameux chapitre VI de sa Déclaration. Ce texte va plus loin que la simple redécouverte de la Pastorale populaire conçue comme un élément au sein d'un programme plus vaste. Les évêques argentins situent toute l'Eglise à *partir des perspectives du peuple et de ses aspirations. L'action de l'Eglise ne doit pas être seulement orientée vers le peuple, mais doit aussi et principalement partir du peuple lui-même.*

Partant du fait que les baptisés composent la grande majorité de la population, l'Eglise cherche à donner au « peuple de la nation » des idéaux communs, une conception commune du destin et une cohésion dans les efforts pour y parvenir.

L'Eglise intègre son effort au sein de la communauté et du projet national. Sans peur d'exercer elle-même le discernement toujours nécessaire, elle ramène à ce protagoniste qu'est le peuple, aussi bien le service de la nation - où *s'enracinent de profondes virtualités évangéliques et beaucoup de valeurs chrétiennes* - que sa propre action évangélisatrice. Ce qui exige, pour l'Eglise, *d'assumer la culture du peuple et son originalité, pour répandre et expliquer le message du Christ, pour l'inventorier et le saisir avec plus de profondeur, pour le mieux exprimer dans la célébration liturgique et dans la vie multiforme de la communauté des croyants.*

En conséquence, la culture populaire ne doit plus être utilisée seulement comme « occasion » ou « point de départ ». Le catholicisme populaire possède sa propre puissance évangélisatrice. Son activité missionnaire est inséparable du service de la nation auquel doit travailler le peuple catholique.

Celui-ci est proche du « peuple de la nation ». Dès lors, il doit être défini par ses contours nationaux et pas seulement par ses caractères de « marginalisation » et de « classe ». Mais en même temps, au sein de cet ensemble qu'est la nation - et qui est son puissant partenaire - les évêques placent au premier rang « les plus faibles, les plus éloignés, les plus pauvres et les pécheurs ». De sorte que l'Eglise qui se met au service du pays est en même temps l'Eglise qui fait une option pour les plus pauvres. Option si vitale que d'elle dépend maintenant l'alternative Eglise ou secte : *Si l'Eglise n'agissait pas ainsi, si elle ne considérait pas les pauvres comme membres privilégiés du Peuple de Dieu, son comportement ne serait pas celui de l'Eglise du Christ, mais d'une secte.*

Ce progrès dans la pensée depuis Médellin (où la religiosité populaire est considérée comme « point de départ » ou « départ ») jusqu'à San Miguel (avec la perspective de « peuple ») se réalise en Argentine par une intense accumulation d'expériences pastorales dans les secteurs populaires, expériences réalisées par une partie du clergé, le Mouvement des prêtres pour le tiers monde. Mais c'est aussi une expérience marquée par de longues années de résistance et d'espérance péroniste, sous le signe d'une idéologie d'intégration populaire - et non de lutte de classes - fortement teintée de nationalisme.

Quant aux théologiens qui ont assumé ce programme pastoral, ils revendiquent avant tout l'existence dans le peuple d'une conscience vécue, une intuition des valeurs, une connaissance vitale de la réalité (c'est la thèse de Boasso⁸) ou l'existence d'un logos de sagesse populaire historiquement neuf, un discernement du peuple de Dieu que le théologien se devra d'explicitier et d'articuler (thèse de Scannone⁹).

Chez certains auteurs, de moindre rigueur intellectuelle que les deux précédents, on ne perçoit pas clairement une différenciation entre peuple

8 | *Qué es la Pastoral Popular ?*, Buenos-Aires, 2a. ed. 1976.
9 | *Teología, Cultura Popular y Discernimiento*,

dans *Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, Buenos-Aires, octobre 1974.

catholique et peuple national. Il semblerait qu'on suggère parfois une identité entre les deux - ou presque - et cela à partir de cette donnée purement statistique qu'est l'énorme majorité de baptisés dans le peuple de la nation. Il s'en suit alors des risques graves : d'abord celui de considérer les Argentins non catholiques avec une prévention semblable à celle dont le W.A.S.P. (white, anglo-saxon, protestant) Nord-Américain fait preuve envers quiconque n'est pas comme lui. Le risque existe aussi de sacraliser les manifestations actuelles de la religiosité populaire comme si elles étaient des caractéristiques définitives d'une identité nationale, et dès lors, intouchables. Risque enfin de conserver ou d'exiger du pouvoir politique un statut privilégié pour l'Eglise. Il faudrait encore se demander si on peut (en toute vérité) parler du peuple catholique comme d'un corps actif, capable d'une volonté et d'un comportement univoques. Ou s'il ne faudrait pas reconnaître une fois pour toutes, que le peuple catholique apparaît, lui aussi, profondément diversifié en une pluralité de groupes dont les formes de religiosité sont plus d'une fois divergentes.

échec de la pastorale ? protestation du peuple ?

Les premiers traits qui soient apparus du catholicisme populaire sont sa continuité, son enracinement, sa permanence, ce que semble confirmer la courte histoire de l'après-Concile Partant de programmes pastoraux différents, les élites cléricales « désarrollistes »¹⁰ dans leur ensemble et un secteur des théologiens de la libération, ont planifié pour leur « clientèle » populaire le passage d'un catholicisme « dévié » et baroque à une foi « adulte », « séculière », « engagée », dans laquelle ces élites post-conciliaires prétendent se reconnaître. C'est ainsi que les agents pastoraux ont pu satisfaire leur propre prurit élitiste. Mais ils ont laissé le peuple à l'abandon, sans stimulants sensibles, sans espace à lui, sans fêtes.

Le peuple catholique n'a pas flanché pour autant devant ces programmes de démantèlement. Il a continué et continue de rester fidèle dans la plupart des cas à son catholicisme populaire traditionnel. Face aux programmes pastoraux traditionnels, celui-ci est apparu comme une « déviation ». Il ne s'est laissé redresser ni par la modernisation désarrolliste, ni par la mobilisation libérationniste. Pour les agents pastoraux, quel que

10 / « désarrollistes » : mot intraduisible en français qui désigne les partisans d'un dévelop-

pement par reproduction du modèle industriel capitaliste.

soit leur programme, la déviation d'alors et d'aujourd'hui peut s'interpréter comme un échec dans leur tentative d'atteindre le peuple et de demeurer avec lui. Pour le peuple catholique appelé « déviant », elle est comme une résistance, une implicite protestation.

Cette dernière dimension est celle qu'explique le théologien protestant argentin Miguel Bonino ¹¹. Il tente une application conjointe des deux méthodes : l'institutionnelle et la socio-culturelle. Pour lui, la religiosité populaire représente d'une certaine façon la protestation de la conscience indigène et métisse, conscience qui, soumise à une culture, une religion, une morale étrangères, reconstitue, sous les formes et les noms étrangers, les éléments de sa propre identité religieuse et culturelle. Ainsi le messianisme populaire du Nord-Est brésilien est protestation et méfiance envers la religion et l'autorité constituée, en même temps que tentative d'anticiper, par le moyen du miracle, l'instauration d'un règne de salut et de justice (Comblin). La grève sociale des Pentecôtistes chiliens est une manifestation de leur révolte contre une société implacable et contre le monde mauvais (Lalive d'Épinay). Mais selon Miguez, la protestation est absorbée par la religiosité et réduite à une satisfaction qui se substitue à elle et la vide de ses potentialités transformatrices. De surcroît, on fait un usage politique de la religiosité populaire pour maintenir les masses loin de toute idéologie de changement social et de toute attitude de contestation et de rébellion dans le domaine politique.

La fonction de contestation - face à la religion et à la culture dominantes - ne légitime pas par elle-même cette religiosité populaire, ni comme manifestation de foi, ni comme idéologie aux implications politiques. Quelques-uns se demandent pourtant si la religiosité populaire ne peut être mobilisée en faveur de la lutte pour la libération. Pour l'Argentin Aldo Büntig, entre autres, il existe dans le peuple opprimé une attitude d'ouverture, de solidarité, de sens de la justice, une disponibilité devant les besoins du prochain qui sont la matrice d'une connaissance révolutionnaire. De nombreux prêtres et religieux mènent à bien ce travail dans les milieux ruraux. Certains sanctuaires populaires traditionnels ont donné au contenu de leurs célébrations une dimension libératrice (comme le sanctuaire de Kaa-Lupé, au Paraguay ¹² ou celui de Maïpu, au Chili).

11 / *La piedad popular en América Latina*, dans *Mensaje Iberoamericano*, 129-130, Madrid, juillet-août 1976.

12 / Voir le ch. 29 dans *Terra incognita*, de Hector BORRAT, Barcelone, 1970.

Mais toutes ces possibilités de transformation qui viennent de la foi signifient, selon Miguez, la crise de la religiosité populaire elle-même. C'est seulement quand on en vient à une crise de la religiosité populaire, dit-il, que se révèle le véritable pouvoir transformateur de la foi. Cette puissance de la piété populaire, si on la transférait à d'autres objectifs, sans altérer radicalement le contenu de la conscience religieuse, on ne ferait que substituer - toujours selon Miguez - une aliénation à une autre. Ce serait la tentation satanique, repoussée par Jésus, de substituer le miracle à la parole et de donner du pain sans lancer les gens dans l'aventure de la foi qui cherche le Règne et sa justice.

Cette ligne franchement critique de la religiosité populaire a été inaugurée dans le Cône Sud par le Jésuite uruguayen Juan Luis Segundo¹³, en termes radicaux. La piété aliénante doit mourir, dit-il, pour donner naissance à la foi adulte et responsable. Si, en filigrane, la critique de Miguez laisse apparaître l'opposition très protestante foi-religion, la critique de Segundo, elle, manifeste, en la simplifiant un peu, l'opposition élites-masses, fortement tributaire d'analyses sociologiques nord-américaines. Cela n'a aucun sens, affirme Segundo, de dire que l'Eglise, comme tout groupe humain, présente une gamme d'adeptes qui va des plus passifs jusqu'aux plus actifs et aux plus responsables. D'entrée, les exigences évangéliques sont extrêmement sélectives ; l'Eglise est seulement une minorité héroïque et convaincue, très exigeante envers ses propres membres. Il est impossible de parler d'une Eglise de masse, puisque la caractéristique des masses est la passivité, l'inertie et la loi du moindre effort.

changements dans la religiosité et changements sociaux

Toutes ces remarques sur la permanence de la religiosité populaire ne doivent pas nous faire oublier les mutations qui s'opèrent en elle. Autant et plus que « permanence », la religiosité et le catholicisme populaires sont « changement », selon un rythme propre, ce qui ne veut pas dire séparé ou séparable des changements qui s'opèrent dans le système social ou dans n'importe lequel des sous-systèmes. Pour capter les dits change-

¹³ / Citons seulement un de ses écrits les plus récents : *MASA Y MINORIAS*, Buenos-Aires, 1973.

ments, il faut rencontrer le « peuple » jouant son rôle tant sur la scène sociale que sur la scène politique. Comment se produisent les changements ? Quelle est leur direction ? C'est au Brésil que cette grande question a donné lieu, avec l'appui des études anthropologiques, sociologiques et historiques, aux plus larges débats, libérés des risques d'idéaliser le peuple. qui caractérisaient, voici quelques années, les Argentins péronistes.

Le pôle le plus négatif est représenté par le Jésuite Claude Perani ¹⁴. S'il était vrai, dit-il, que dans la religiosité populaire, il y a une énorme réserve de virtualités, des balbutiements d'une authentique religiosité, le processus à appliquer dans un travail de conscientisation aurait comme point de départ cette religiosité populaire à « purifier » et à incorporer. Cela rentrerait dans une ligne évolutive, réformiste, selon une croissance lente et constante. S'il n'en était pas ainsi, si la religiosité populaire ne contenait pas en elle-même un trésor exploitable, le point de départ devrait être différent. Ce serait plutôt une « rupture » qu'une « continuité ». Pour Perani, ce n'est pas à partir de la religiosité populaire que peut s'opérer un changement social ; mais à l'inverse, c'est la lutte pour le changement social et pour la structuration d'une nouvelle société qui aura pour conséquence la formulation d'une nouvelle religiosité. Plus que le fruit d'une action spécifique, l'évangélisation de la religiosité populaire sera la conséquence d'un travail de libération avec le peuple.

Dans une position intermédiaire apparaît Manoël Andres Mato ¹⁵, avec son enquête sur le milieu paysan de Pernambuco. Dans ce texte, nous retrouvons une évaluation positive de la religiosité populaire. Mato part d'une interrogation très pertinente, recueillie au cours d'une rencontre, sur *Terre et religiosité populaire*. Comment pourrions-nous évangéliser, c'est-à-dire libérer, si nous ne savons pas ce que pense le paysan et comment il se comporte par rapport à la terre quand celle-ci entre dans sa vie comme le point de rencontre ou de non-rencontre avec Dieu et les autres hommes ? Il y a, dit-il, une anthropologie réaliste implicite qui lie la terre, le travail, la subsistance, la sociabilité et la foi du groupe paysan. Dès lors, le point de départ pourrait s'exprimer aussi de la manière suivante : la vie chrétienne ne sera réellement compréhensible qu'à partir du tissu même de la vie, comme système symbolico-religieux de comportements,

14 | *Religiosidade popular e mudança social*, dans *Cadernos do C.E.A.S.* 30, mars-avril 1974.

Cadernos do C.E.A.S. 34, novembre-décembre 1974.

15 | *Camponês : Fé na terra, Fé em Deus*, dans

formules, espoirs, craintes, au sein duquel le groupe paysan, dans le concret de sa relation à la terre et aux autres classes sociales, se situe face à ses propres conditions ultimes d'existence. Prêtres chargés de la pastorale et théologiens commencent à ouvrir ce cinquième évangile. A la bonne heure, pourrions-nous ajouter. Aucun drame religieux ne s'explique par lui-même. Il prendra sa dimension authentique dans le drame social. Sans drame social, nous ne comprenons pas le conflit religieux.

Mais continuons avec Mato. Dans un nouveau développement, il introduit une clause restrictive quand, en application de cette méthode, il arrive à sa propre conception de la religiosité populaire. Selon lui, pour les groupes populaires engagés dans un tel changement, l'essence réellement populaire de l'ensemble des phénomènes appelés religiosité populaire se révèle seulement quand elle est « focalisée » à partir de situations de changement social. Cette essence consiste dans la restructuration des représentations mentales et de l'orientation pratique de l'existence. Ceci se produit au-dedans de la crise - et en relation avec elle - des conditions socio-économiques et politiques au sein desquels ces groupes populaires vivent en lien avec le monde et le reste de la société. L'essentiel du changement est le passage d'une religion projection-légitimation à une religion contestation-projet. Dans cette perspective-là, il existe chez nous peu d'analyses particulières de groupes concrets.

Le pôle positif est représenté par le prêtre et historien Edouard Hornaert, dans un important ouvrage sur la religiosité populaire : *Formation du catholicisme brésilien (1550-1800)*¹⁶. Dans les conditions actuelles, observe-t-il, le catholicisme populaire doit être traditionnel, puisque le progrès signifie le plus souvent l'abandon de la dignité populaire et l'acceptation de nouvelles formes de dépendance. Pour lui, il faut considérer le catholicisme populaire comme une réaction de défense de la dignité du peuple face à la culture dominante, défense en grande partie inconsciente, mais non pour autant moins importante pour la vie des individus. *Le peuple possède une culture propre ; et nous pouvons affirmer que le catholicisme populaire constitue la culture la plus originale et la plus riche que le Brésil ait produite durant les quatre cents et quelques années de son histoire.* Cette façon d'aborder le problème se rapproche de celle des Argentins, avec cette différence qu'Hornaert se préoccupe expressé-

16 / Petropolis, 1974.

ment d'exalter le syncrétisme de cette culture populaire brésilienne. Il tente d'ouvrir à une compréhension nouvelle de l'Eglise non seulement à partir du peuple considéré comme tel mais aussi, comme nous l'annonce le sous-titre, à *partir des opprimés*. C'est pourquoi il ré-écrit dans cette perspective l'histoire du catholicisme brésilien de 1550 à 1800.

Dans les textes du trio brésilien que nous venons de présenter, c'est seulement cette dernière position d'Hornaert qui permet d'envisager une continuité dans le programme pastoral. Les deux autres dérivent d'une série discontinue d'occasions qui sont à trouver après (Perani) ou pendant (Mato) le processus de libération : les replis, les trêves, les reflux de ce processus - comme ceux que vivent maintenant la plupart des Etats latino-américains - conduiraient à une grève des agents pastoraux qui durerait autant que le retard apporté à la réalisation des changements sociaux libérateurs. En supposant même que la lutte pour la libération éclaire d'une lumière nouvelle ces changements, qu'est-ce qui nous obligerait à penser que leur seule réalisation pourrait engendrer par voie de conséquence (Perani) ou de corrélation (Mato) non une nouveauté quelconque, mais la Bonne Nouvelle du Royaume ?

rites, mythes, sanctuaires

D'heureuses nuances peuvent permettre d'incorporer à cette vue panoramique deux thèses récentes (1976). Les deux coïncident - ce qui est significatif - avec une innovation méthodologique : la connexion de l'approche sociologique avec l'approche sémiotique.

Pour le Brésilien José-Maria Tavares de Andrada¹⁷, il s'agit de travailler sur un répertoire de récits du Nord-Est qui servent aux populations locales pour se référer aux saints de la dévotion populaire. Du point de vue du rite, il y a une certaine continuité avec les anciens héritages. Mais l'ensemble des mythes manifeste, en échange, une discontinuité. Les histoires de saints sont des récits folkloriques ayant un rôle d'explication mythologique qui éclaire pour les croyants le sens de leurs pratiques religieuses, non institutionnalisées. Les rites, d'origine externe, ont provoqué au sein de ces horizons culturels, cette explication en guise de justification.

17 | *Religiosité et système symbolique*. Université de Paris III, Institut des Hautes Etudes d'Amérique Latine.

On peut comprendre ces rites, conclut Tavares, soit comme la continuité de pratiques diverses imposées en premier lieu par une domination coloniale sur la base d'une domination politique et économique, soit comme la réinterprétation populaire de ces pratiques à partir des codes spécifiques ou des valeurs culturelles qui permettent aux paysans analphabètes de se donner une indispensable vision du monde. Il y a un donné fondamental qui confirme la remarquable opportunité du nouveau programme de pastorale populaire (bien que l'auteur ne le présente pas sous ce titre) : à la domination politique et économique ne correspond pas toujours, pour autant, une domination culturelle. Le fait que le système culturel soit aujourd'hui comme l'ultime espace de liberté encore ouvert - malgré tous les conditionnements - explique l'accroissement de la pastorale populaire qui trouve en lui son « terrain d'élection ».

Le Paraguayen Gilberto Gimenez¹⁸ a fait à son tour l'analyse de la religion populaire dans la région Centre Nord du Mexique, dans ses manifestations au sanctuaire de Chalma. La pratique religieuse des sanctuaires - dit-il, avec beaucoup d'autres - constitue un aspect capital du catholicisme populaire. Mais son projet part de diverses propositions polémiques : a/ le champ religieux catholique est contradictoire, discontinu, et se compose de modèles qualitativement différents des pratiques et de croyances ; b/ ces différences s'enracinent à un niveau plus profond que celui des comportements et des actes religieux, le niveau de l'isotopie et de la syntaxe fondamentale des pratiques ; c/ ces différences sont déterminées par les conditions socio-économiques et par les pratiques sociales qui, en dernière analyse, se réfèrent à une situation ou à une position de classe. La conclusion plus générale qu'appelle cette étude est l'affirmation d'une caractéristique évidente de tout le catholicisme populaire : son ambiguïté significative.

Gimenez relie la religion populaire à la religion rurale traditionnelle en ces termes : *elle est l'ultime bastion défensif de l'identité rurale tant individuelle que sociale face à l'agression de la société capitaliste dominante. C'est aussi le stimulant des fêtes et de l'expression esthétique de la population* (affirmation très proche de celle de Hornaert). Mais d'autre part, la religion populaire garde les groupes paysans dans l'immobilisme et le

18 | Chalma : Sanctuaire de l'Anahuac, Université de Paris III, Institut des Hautes Etudes d'Amérique Latine.

conservatisme, et contribue ainsi à la distorsion de la réalité sociale, empêchant la compréhension critique de leur condition et de leur situation de classe (affirmation voisine de celles de Miguez, Perani et Pato).

Mais alors ? *Cette ambiguïté*, dit l'auteur, *nous oblige à aborder la religion populaire avec respect et circonspection, nous gardant d'attitudes extrêmes, soit de mépris, soit d'iconoclastie, soit d'admiration ingénue correspondant presque toujours à des formes peu valables de populisme culturel* (allusion transparente à quelques auteurs argentins). *Ces extrêmes reflètent fréquemment une attitude mécaniste et manichéenne, incapable de capter la complexité contradictoire et les multiples facettes de la réalité. La religion populaire est en même temps aliénation et conscience de soi, obstacle pour la libération et stimulant pour vivre et souffrir dans l'espérance.*

sous le blocage politique

Le processus politique latino-américain et ses conditionnements actuels rendent cette ambiguïté dramatique pour ceux qui donnent la priorité à la pastorale populaire. Certains d'entre eux trouvent dans ce programme une magnifique excuse pour enterrer définitivement la proposition libérationniste de Médellin, soit parce qu'ils n'en furent jamais partisans, soit parce que - après l'avoir adoptée - elle leur était apparue trop risquée. D'autres, au contraire, se rendent compte que la pastorale populaire est la manière d'articuler et plus encore de répandre le programme libérationniste, dans cette nouvelle conjoncture d'expansion et d'endurcissement des systèmes politiques autoritaires. Ce n'est pas simple adaptation à ces conditionnements : c'est aussi une lucide autocritique de certaines inflexions de la pastorale et de la théologie de la libération.

Ce programme libérationniste, en effet, a essayé, dans de multiples cas, d'accentuer unilatéralement le rôle de l'Eglise comme groupe de pression politique et a privilégié le discours idéologique militant. Sans tomber dans cette réduction qui est typiquement celle des élites cléricales et étudiantes, récemment converties à un marxisme « mythique », Médellin a centré son nouveau modèle d'Eglise sur la conjugaison de deux verbes qui conduisent à une attaque de front avec la majorité des gouvernements latino-américains : *dénoncer* (ces réalités de l'Amérique latine qui constituent un défi à l'esprit de l'Evangile) et *stimuler* (toute tentative posi-

tive de vaincre les difficultés existantes). Etant donné que ces deux verbes font partie de notre mission - de celle de toute l'Eglise et pas seulement des laïcs dispersés - c'est là une courageuse anticipation au Synode de 1971 sur « l'action pour la justice » comme dimension constitutive de la mission de l'Eglise.

Les circonstances politiques ont rendu beaucoup plus fréquentes les dénonciations que les encouragements. Les conflits se sont multipliés. Multiples sont les demandes formulées aux autorités par la hiérarchie, le clergé, les mouvements de laïcs et de prêtres ; de nombreuses expressions du non-consensus ecclésial sont réduits au silence par les appareils répressifs. Dans des zones de plus en plus étendues du continent, l'Eglise est privée désormais de la possibilité de faire entendre publiquement la voix de ceux qui sont sans voix (comme le voulait Dom Helder Camara). Le blocage politique inaugure le temps des silences forcés et de l'auto-censure. Il conditionne au maximum cette « ouverture » ecclésiale. C'est dans cette nouvelle situation que la pastorale de la libération choisit d'être par priorité une pastorale populaire.

Une telle pastorale impose un correctif très net au discours idéologique sur la libération qui, jusqu'à maintenant, n'a réussi ni comme support du kérygme, ni comme mobilisateur de ceux qui, d'avance, ne partageaient pas son contenu et ses objectifs. Le style de la communication passe du discours idéologique de la gauche au langage symbolique qui est l'expression normale du peuple catholique et de la culture populaire. Mais il y a aussi un déplacement important dans les contenus de la proposition même de la libération. En contraste avec l'approche du marxisme, typique de la tendance la plus connue de la théologie de la libération (Gutierrez, Assmann) et de leur petite suite d'élites cléricales¹⁹, s'affirme une prise de position nettement nationaliste qui engendre une tendance très distincte (Gera, Scannone, Boasso, Dussel) : celle qui est centrée précisément sur « le peuple de la nation » et, de l'intérieur de ce peuple, sur « le peuple catholique »²⁰.

19 / Cf. Hector BORRAT, *Theologie der Befreiung - eine befreiende Theologie ? Unbequeme Anfragen zwischen Medellin und der Zukunft*, dans *Gott in Aufbruch. Die Provokation der lateinamerikanischen Theologie*, éditée et préfacée par Pater Hunermann et Gert-Dieter Fischer, Fribourg-Basilea-Vienne, 1974.

20 / Les auteurs allemands de *Gott in Aufbruch* font partie des quelques Européens qui signalent ce double courant. Peter HUNERMANN signale la diversité dans la théologie de la libération ; Gerd Dieter FISCHER distingue dans cette diversité les deux tendances : la marxiste et la nationaliste.

C'est selon cette prise de position que s'élabore actuellement le discours théologique qui nourrit et reflète les meilleurs courants de la pastorale populaire. Ses fronts de combat sont doubles : en Amérique latine, ces courants s'opposent au « désarrollisme » des libéraux et à la religiosité pseudo-marxiste de bien des élites cléricales ; en Europe, ils s'opposent aux carences et aux optimismes faciles de la théologie de la sécularisation. La pastorale populaire est très loin d'avoir obtenu dans les deux continents l'accueil enthousiaste qu'a connu la tendance marxiste de la théologie de la libération. On la passe même sous silence dans les études, conférences et assemblées. Cependant, certains indices apparaissent, signifiant que la pastorale populaire commence à entrer en ligne de compte en Europe.

Dans une conférence faite à Madrid en 1974, Jean-Baptiste Metz ²¹ dit que le « peuple » continue d'être une « catégorie » théologique centrale. Le théologien allemand se base précisément sur les sources latino-américaines et souligne *l'énorme abîme existant entre la foi réelle du peuple et la foi officielle de l'Eglise, entre la religion du peuple et l'orthodoxie ecclésiastique*. Il affirme lucidement : *N'est-ce pas la mission du théologien d'obtenir que le peuple lui-même prenne la parole ? Il n'y a rien dont la théologie ait tant besoin que de l'expérience religieuse contenue dans les symboles et les récits du peuple*.

Ce point de vue, remarque-t-il, est difficilement compatible avec une « théologie critique » qui dénonce sans compassion les mythes, les symboles, les récits et les chroniques mystiques du peuple, et qui se nourrit, consciemment ou inconsciemment, de deux distinctions très dangereuses : d'abord, la distinction entre foi et religion, puis la « curieuse distinction entre une Eglise populaire et une Eglise pour laquelle chacun se décide librement, entre un christianisme de tradition et un christianisme d'élection ». Les deux sont « des distinctions théologiques d'une religion purement bourgeoise - se caractérisant par le défaut de sens historique propre aux sociétés bourgeoises et leur peur névrosée de l'identité collective d'un peuple ».

21 | *Iglesia y Pueblo o el precio de la ortodoxia*, dans *Dios y la Ciudad. Nuevos planteamientos en teología política*, Madrid, 1975.

peuple du « corps »

La pastorale populaire est encore en pleine expérimentation et en pleine formulation théologique. La preuve majeure de sa viabilité incombe à tout le peuple catholique : à celui qui est socialement marginalisé et à celui qui ne l'est pas, quelle que soit sa classe sociale ; à celui qui vit loin de l'Eglise ou à la périphérie et à celui qui vit vraiment dans l'Eglise. La rencontre de ce dernier sera aussi décisive que la recherche missionnaire du premier. En effet, dans le peuple catholique fidèle à l'Eglise, en qui prédomine l'univers sacramental - pour employer les termes du premier mode d'appréciation - survivent des loyautés traditionnelles sans lesquelles nous ne serions pas l'Eglise. Un nombre croissant d'élites ecclésiastiques commence à quitter ces traditions sous l'impact des courants sécularisateurs et démythologisateurs venant de l'Académie protestante ainsi que d'une religiosité pseudo-marxiste, dont la teinte est pharisaïque. C'est pour cette raison que ces mêmes élites ont confondu la libération avec la pastorale de destruction, avec la diaspora sans assemblée de foi, avec le message sans sacrement, avec l'oubli de Marie, avec un Jésus Christ sans Pâques, ni Parousie, avec un « peuple de Dieu » sans Corps du Christ. Ce sont les élites ecclésiastiques qui ont attaqué le peuple de l'Eglise et donc l'Eglise. Avec la sereine puissance de ses vieilles fidélités, le peuple catholique qui reste dans l'Eglise est donc appelé, dans un proche avenir, à la conversion des élites centrifuges comme à celle du peuple catholique « dévié ». Il y a donc là un urgent appel à la rénovation missionnaire d'une Eglise qui, pour être au service de tous, a besoin de se rencontrer elle-même.

Espagne, Hector Borrat

CONVICTIONS ET PRATIQUES DE CHANGEMENT

Il existe une parole essentielle qui n'est libérée que sur des seuils, des groupes marginaux. Le propos est de Michel de Certeau et la revue *Communication* le cite en exergue d'un de ses éditoriaux¹. Propos séduisant s'il en est, où se reconnaîtrait maint groupe chrétien qui en ferait volontiers le point d'honneur de sa pratique. Nul ne s'étonnera que le sociologue rompe avec le charme. Il lui reste toutefois à établir comment il le fait et quelle est sa façon d'honorer une demande de clarification sur les conditions d'un changement social de la part de groupes d'Eglise.

Une première remarque peut être faite : le propos de M. de Certeau, comme d'autres propositions du même genre, peuvent s'appliquer à des situations fort différentes. Ici, le lancement de groupes où des chrétiens disent rencontrer des incroyants ou des croyants de religions différentes et dialoguer avec eux. Là, un groupe de volontaires, par exemple des religieux qui se cooptent, défendent une position déviante par rapport à une organisation qu'ils jugent trop centralisée et sclérosée dans ses habitudes. Il est fort possible que ceux-ci soient les premiers artisans de cela. Mais l'un ne peut être réduit à l'autre sous peine de confusions qui, dans le concret, provoquent rapidement des conflits difficiles à gérer.

Cette communication aura donc comme objectif de proposer un certain classement des problèmes institutionnels posés relativement à une telle profession de foi. Mais cet objectif ne peut être atteint si n'est au préalable éclairé ce qui paraît le plus incontestable dans cette affirmation de départ,

1 | *Communication, Aires de Dialogue*, n° 13, automne 1976.

à savoir le coefficient de valeur positive spontanément accordé aux phénomènes de marge pour ceux qui sauraient y être sensibles et accessibles dans une organisation donnée. Et c'est notre seconde remarque.

Si, en effet, certains n'hésiteraient pas à se reconnaître dans le propos de M. de Certeau, il est non moins certain que d'autres y apporteraient au moins un bémol, même en se disant volontiers favorables au changement. Et d'autres enfin y verraient tout simplement une menace de désagrégation, voire de subversion de ce qui existe. Autrement dit, le jugement porté sur la marge dépend de la position que l'on occupe dans une institution, de la fonction qu'on y remplit, des contraintes dans lesquelles on se trouve. La question de la marge ne devient déjà plus aussi évidente.

Mgr Marty appellerait-il « marge » le phénomène qui a pris racine (ou kyste, selon la position que l'on occupe) à St-Nicolas-du-Chardonnet ? Se laisserait-il aller à penser qu'il peut s'y prononcer une parole essentielle ?

Les gouvernements théoriciens de la sécurité nationale en Amérique latine en viendront-ils un jour à connoter positivement les phénomènes de revendication qu'ils interprètent aujourd'hui comme subversion, et qu'ils combattent comme telle, avec tous les moyens dont ils disposent ? Ces exemples peuvent au moins nous indiquer un travail à opérer : comprendre à partir de quoi des groupes peuvent se féliciter de l'existence de marges et y voir une chance pour leur propre pratique comme pour l'Eglise où ils agissent.

Nous nous proposons un travail à deux temps. Le premier peut paraître superflu si on n'admet pas qu'il est utile de porter le soupçon sur les évidences spontanées à partir desquelles est pensé ce qui est fait. Il est du soupçon ce qu'il en est de l'énergie atomique : son utilité dépend de sa domestication. Toutes proportions gardées. Mais cette critique, en connaissance de cause, de ses propres évidences fera que la deuxième partie du travail, le classement des problèmes institutionnels du changement social, ne soit pas lue comme un simple catalogue de recettes ou un exercice de style.

Nous tenons en effet à nous rappeler que, dans tout travail d'analyse, il est un troisième terme, entre l'analyste et le champ d'action, ceux qui ont la conduite effective d'une pratique et qui ont leur propre part de travail à opérer.

1. phénomènes marginaux, évidences et stratégies d'action

quand il n'y a pas de marge possible...

En effet, la question de la marge pourrait tout simplement ne pas se poser. Qu'une organisation soit en situation de monopole, qu'elle ait donc la capacité d'imposer ce qu'elle produit et diffuse, sans concurrence d'autres organisations de même genre, non seulement la question de la marge ne s'y pose pas, mais elle *ne doit pas s'y poser* pour tous ceux à qui cet état de choses profite. Cette simple remarque renvoie en fait à un travail onéreux dans l'Eglise catholique chaque fois qu'elle a perdu globalement, ou régionalement, cette situation de monopole parmi les humains.

Il serait vain de penser que ce travail est désormais achevé et qu'il appartient déjà à la mémoire des Eglises. Il serait également vain de penser qu'il a produit des effets tels qu'une pensée totalitaire ne soit plus de mise dans les Eglises sous prétexte que les textes officiels ou des études de responsables d'Eglise - cf. Henri Teissier² - reflètent une situation où les Eglises ne sauraient plus prétendre à la domination sociale.

Ainsi, nombre d'études récentes ont mis en évidence le fonctionnement impérialiste des religions, chaque fois que les « Eglises » ont lié leurs intérêts propres aux intérêts des colonisateurs - sous toutes leurs formes. Le *Manifeste du Dialogue œcuménique des théologiens du Tiers-Monde*³ le rappelait encore : *Dans cette exploitation séculaire du Tiers-Monde par les peuples euro-américains, l'assujettissement culturel des faibles a été un important moyen d'oppression. Les langues, les arts et la vie sociale des peuples d'Asie, d'Afrique et d'Amérique ont été cruellement agressés par les colonisateurs. Malheureusement, les Eglises chrétiennes ont été, dans une large mesure, complices de ce processus. Le véritable sentiment de supériorité spirituelle des chrétiens légitimait la conquête et parfois même l'extermination des « païens ».*

Que ce propos soit tenu par des théologiens des ethnies « dominées » a une portée qui fait partie de l'objet de ce travail. Nous y reviendrons.

2 / H. TEISSIER, *Algérie : une Eglise étrangère*, dans *Spiritus*, n° 66, février 1977.

3 / *Manifeste du Dialogue œcuménique de Théo-*

logiens du Tiers-Monde, Dar-es-Salaam, août 1976 ; traduction publiée et diffusée par le Centre Lebrez, 9, rue Guénégaud, 75006 Paris.

Il reste à préciser davantage par quel processus s'opère la domination culturelle d'autrui dans le cas que nous étudions ici.

Depuis quelques années, nous avons la possibilité d'entendre la voix de théologiens d'ethnies dominées qui se sont précisément donné comme objectif d'entreprendre l'étude des rapports de domination dont ils sont, pour un aspect, le produit. Travail difficile par conséquent, où l'auteur, à moins de s'enfermer dans le tourbillon de la seule dénonciation, cherche à prendre l'intelligence des rapports de domination subis dans l'acte même qui le pose, dans son champ social, en situation de pouvoir culturel, et donc social.

Nous nous faisons délibérément ici l'écho d'un jeune théologien africain, de cette théologie « en train de se faire » : *En 1937, faisant le point des vingt ans d'évangélisation dans le vicariat de Yaoundé, par la vaillante équipe d'ardents missionnaires dont il est devenu l'évêque coadjuteur, Mgr Graffin ne note-t-il pas avec une satisfaction touchante que ces tribus avaient fini par avoir honte de leur nom même. Cette constatation était pour lui une belle victoire de la mission : « Le terme BETI, nom générique du groupe des tribus qui entourent Yaoundé, est devenu synonyme de fétichiste, mais avec une nuance de mépris, un peu comme chez les Latins le mot paganus - paysan - en est venu à signifier païen. Si bien que les gens ont une certaine honte à avouer qu'ils sont encore des BETI »*⁴.

Le processus, élément constitutif et productif d'un « ethnocide » est donc au point : le néophyte doit identifier son appartenance ethnique à l'obstacle majeur de son intégration à l'Eglise des missionnaires. Une double confusion, entretenue par un travail spécifique, est alors nécessaire. D'une part, le païen *est* le diabolique, d'autre part, le béti *est* le païen. La confusion est donc aussi nécessairement double. Affirmer sans ambages que le béti est le diable saborderait la mission elle-même. La catégorie du païen joue alors son rôle fonctionnel. Les missionnaires pourront donc entreprendre une lutte ouverte contre les formes du paganisme (c'est-à-dire qui le sont devenues dans l'inconscience idéologique de leur travail conscient) et très spécialement les objets matériels, supports des rites d'appartenance de la société béti. Balafons, tams-tams et xylophones subissent les foudres du zèle évangéliste, ici détruits, là confisqués, aisément

4 / A. ATEBA-BIKELE, *Thèse en science théologique*, Institut catholique de Paris, mars 1977.

réputés comme témoins de paganisme : *Or, voilà qu'à Bekoa, ce beau silence (pratiqué en l'honneur de l'évêque, tout comme on pratiquerait la règle du Grand Silence pendant la nuit dans un couvent de Carmélites, confie l'auteur lui-même) fut rompu par le tapage : le tam-tam du village voisin habité par les païens. Accompagné de quelques gosses et de mon catéchiste, me voilà parti. Je tombe sur les musiciens qui m'expliquent qu'un des leurs étant mort sans baptême, ils le consolait par leur harmonie. Je leur assure que cette musique le laisse bien froid, et pour le prouver, je fais la rafle des instruments que mes compagnons emportent aussitôt. Puis je me retire dignement pour jouir d'un repos bien gagné. Et durant les trois jours passés à Bekoa, les pauvres païens n'ont pas osé réclamer leur bien* ⁵... Et pour cause ! La police coloniale de l'époque n'aurait pas badiné avec ces fauteurs de désordre.

Dans un autre contexte, E. Dussel montre comment, pour l'homme conquérant, « l'incomendero », l'Indien n'existe pas et ne doit pas exister comme Indien : *La conquête et l'acculturation de l'Amérique, de l'Afrique et de l'Asie, l'éducation de l'enfant dans « le Même »... c'est la pâque négative de l'oppression, une dialectique idéologique qui recouvre, à l'insu du « nouveau » (l'Autre, le jeune), une domination devenue universelle, et qui est, par ailleurs, injectée au cœur du moi personnel et social. Tant et si bien que l'enfant ou la culture opprimée en arrivent à faire la louange de l'opresseur* ⁶.

Or, l'aventure des Conquistadores, et de leurs émules des siècles suivants, coïncide avec ce moment où la chrétienté se déséquilibre par la disparition formelle de ce pôle complémentaire de la chrétienté romaine que constituait la chrétienté byzantine (1453). Et conjointement, la principale « contestation » externe de la chrétienté, l'expansion arabe, entre dans une phase de neutralisation (chute du royaume maure de Grenade de 1492). Les conditions sont donc mûres pour que s'instaure une « nouvelle oikouménè » qui aura pour centre l'Europe... et - désormais - une périphérie, le futur tiers monde, quand l'heure du capitalisme monopolistique d'Etat aura sonné.

Ainsi, il ressort que l'aventure de conquête mondiale est tout autant la résultante d'une rupture dans la répartition antérieure des zones d'in-

⁵ / *Op. cit.*, p. 26.

⁶ / E. DUSSEL, *Domination-Libération : pour un*

discours théologique original, dans *Concilium*, n° 96, juin 1974.

fluence régionale des chrétientés, que son agent de désintégration. Ceci modifie considérablement le statut du païen. Il n'est plus désormais celui avec qui on transige sur les frontières acquises des zones d'influence ; il devient dans la conquête celui qui doit disparaître comme païen, et secondairement, le prétexte à la conquête.

le temps de la marge et des marginaux ?

On a souvent reproché aux missionnaires d'avoir oublié d'enraciner leur réflexion dans la réalité vécue par les peuples au milieu desquels ils venaient témoigner de leur foi. Cette critique globale ne doit pas faire oublier les efforts accomplis - et pas seulement dans un passé récent - pour rejoindre l'être et la culture de groupes humains très différents. Les échecs constatés en ce domaine, particulièrement mis en lumière par la réaction consécutive à la décolonisation, sont souvent dus à l'ambiguïté fondamentale d'une acculturation de l'Eglise plus qu'au manque de zèle pour la rencontre véritable d'une civilisation⁷.

Ce paragraphe d'Henri Teissier nous permet de préciser notre propos, dans la mesure où nous ne cherchons à imputer, ni aux missionnaires d'aujourd'hui, ni même à leurs devanciers, la situation d'action où ils tentent de rendre compte de leur foi en fonction des conditions historiques de ce témoignage. Nous ne faisons pas le procès de la colonisation, ce qui est un art facile. Nous cherchons à prendre acte d'un héritage, parfois encombrant - les communistes qui cherchent à déstaliniser en savent quelque chose - qui n'est pas encore déposé et enfoui sous la poussière des greniers de la mémoire collective.

Surtout nous cherchons à mettre en évidence comment une image spontanée, qui sert de cadre habituel de pensée, a sa propre histoire et gagne donc à être connue dans sa relativité. On sait l'avantage que présentent ces classifications simples, dualistes, mises en cause au moment de la réflexion, et qui font résurgence chaque fois qu'elles retrouvent leur utilité pratique, en cas de conflit par exemple. Centre-périphérie, Haut-bas, Intérieur-extérieur, Unité-diversité... autant de catégories qui permettent,

7 / Henri TEISSIER, *op. cit.*

dans les cas difficiles, de dirimer entre bons-mauvais, fidèles-infidèles et d'établir ceux qui « en sont » et ceux qui « n'en sont pas », et de resserrer les rangs de ceux qui en sont contre ceux qui n'en sont pas.

Notre hypothèse est donc que l'idée même d'une marge provient de ces situations de monopole - dont il est toujours possible de rêver quand elles ne sont pas pourtant plus possibles - qui ont fait oublier aux intéressés qu'ils n'ont jamais existé comme croyants, comme Eglise, qu'à la faveur d'un ensemble de « transactions » avec ceux qui font différence vis-à-vis d'eux.

Ainsi que le fait l'article d'Henri Teissier déjà cité, le déplacement de la question, qui résulte du soupçon porté sur l'évidence même de la valeur positive des marges, provoque donc à étudier les conditions d'existence d'une Eglise en fonction de ce qu'il lui est possible de faire sur les lieux sociaux de son implantation. Car si nous ne cédon pas aux enthousiasmes faciles sur les marginaux, il nous reste à repérer les différents problèmes qui sont désignés quand on en parle. En effet, le problème n'est pas d'abord de savoir s'il y a, ou non, une marge et des marginaux, mais de réfléchir sur la pratique de qui en parle, les combat, les ignore ou les défend, de qui estime qu'il est de son devoir de s'en faire les porte-parole et le défenseur par rapport à celui qui réduit le marginal au coupable. En un mot, il s'agit d'éclairer le conflit de ceux qui se présentent comme leur interprète.

Nous essayons d'établir une articulation entre le constat et l'action. Articulation et non reflet, et non transparence. Cette articulation, c'est la mise à jour des stratégies des chrétiens, les uns par rapport aux autres, engagées par le fait même de parler des marginaux, ou de déclarer qu'ils sont le lieu d'une parole essentielle.

Une précision est utile ici. Souvent, le mot de stratégie est entendu comme une décision volontaire d'action à l'égard d'un autre. Il arrive aussi que cela soit perçu comme suspect de « récupération » ou de « manipulation ». Il s'agit ici de relations objectives - par exemple, une relation de concurrence entre groupes chrétiens pour s'arroger le droit de dire ce que sont les jeunes - relations de concurrence qui ne sont pas à entendre simplement comme compétition sportive (deux équipes qui chercheraient à s'emparer du même ballon) mais à comprendre par rapport aux lieux où se définit la légitimité sociale - ici, par rapport à ceux qui peuvent nommer, confier

des ministères ou les entériner, auprès des jeunes ; la relation de concurrence se comprend également par la valeur sociale accordée au poste que l'on tient : toujours relativement aux jeunes, celui qui en parle en pouvant intervenir sur les examens qui sanctionnent la fin des études, est dans un rapport dissymétrique avec ceux qui sont destinés à des tâches de surveillance.

2. problèmes institutionnels du changement

pratiques d'exclusion

Seront appelés, plus tard, marginaux, ceux qui dans un premier temps se trouvent exclus, culturellement et institutionnellement, des Eglises, quand ces Eglises - c'est-à-dire ceux qui ont pouvoir de décision et d'innovation - modifient les conditions d'existence en Eglise ; ainsi, quand, de la simple demande du rite baptismal, il faut passer à une série de rencontres pour préparer le baptême.

Un observateur non impliqué dans les problèmes de pastorale serait peut-être assez surpris de voir que la barre mise pour être d'Eglise est de plus en plus élevée. Supposons que, pour lui, une Eglise a intérêt à rassembler le plus grand nombre d'adhérents possible, il serait ébahi de voir comment certains groupes chrétiens sont plutôt enclins à faire le vide que le plein, tout en s'affirmant « à vocation universelle ». C'est dire que les pratiques d'exclusion échappent le plus souvent à la conscience et à la volonté des responsables car ils ne veulent pas l'exclusion même quand ils la provoquent en rendant plus difficile les conditions d'accès à leur Eglise - ou groupe d'Eglises. Mais c'est comprendre aussi comment certains pourront se faire les champions des exclus et revendiquer de représenter des « marginaux ». C'est comprendre enfin que ces marginaux-là n'intéressent pas ceux qui sont de l'Eglise à la condition de pouvoir y innover.

pratiques de résistance

Les phénomènes de résistance à la centralisation et à la bureaucratisation d'une Eglise peuvent ressembler aux précédents dans les formes extérieures, mais ils ne sont pas le fait des mêmes groupes. En effet, ces groupes qui résistent à la centralisation peuvent s'appuyer sur des zones de pouvoir

local, veiller à garder l'information qui les concerne et entretenir des rapports volontairement (et apparemment) distants avec les autorités centrales. Ces pratiques constituent le champ de pouvoir de ceux qui revendiquent d'être à la base - à la *Base*, pourrait-on écrire. Protestation spectaculaire, guérilla larvée, résistance passive, ces pratiques sont le fait de groupes pour qui leur propre marginalité est une valeur, même s'ils ne se croient pas tenus d'en établir des cohérences rationnelles.

Comme telles, ces pratiques ne sont pas jugées dignes d'intérêt par ceux et celles qui exercent un pouvoir essentiellement de type intellectuel dans les Eglises, mais au contraire sont vues par eux comme conservatrices, particularistes, au mieux réformistes, en tout cas ne présentant aucun intérêt pour le changement.

Or, si on réfléchit aux effets de ces résistances, aux modalités institutionnelles que requièrent les négociations entre la « base » et le « sommet » d'une organisation bureaucratisée, au nom de quoi décider a priori que de tels effets ne modifient pas à la longue l'art de gouverner, l'art de négocier, une redistribution des pouvoirs dans l'organisation considérée ?

pratiques d'innovation

Nous avons emprunté le point de départ de cet article à un éditorial de la revue *Communication*. Moyen d'expression d'un ensemble de « groupes de dialogue où hommes et femmes de croyances différentes »⁸ expriment leurs expériences, cette revue illustre la pratique de groupes qui peuvent innover dans une Eglise. Innover dans les comportements : rencontrer de façon régulière un militant du Parti communiste qui pourra s'exprimer dans la revue, pratique invraisemblable pour plus d'un lecteur de *Spiritus* en tel pays. Innovation dans les formes du rassemblement, structure parallèle aux appareils officiels d'Eglise. Innovation dans la façon de se comprendre comme chrétien et d'en rendre compte.

Ici, plus que précédemment, la marginalité apparaît comme positive, susceptible d'inaugurer une aventure originale. C'est de ce lieu que l'on fera même parfois à l'Eglise le procès d'être marginale par rapport à la société. Et les catégories dualistes que nous avons soulignées sont ici

8 /Op. cit., cf. note 1 /.

renversées. Ici sont quasi confondues l'affirmation de la marginalité et celle du changement.

L'homme d'appareil y est dénigré et bien naïf de penser pouvoir changer quoi que ce soit dans l'Eglise et la société en se soumettant aux contraintes institutionnelles et en répondant à des demandes qui ne méritent pas qu'on y prête attention quand on est croyant. Mais pour prendre ainsi distance avec les vicissitudes de la fonction, encore faut-il pouvoir disposer d'un lieu social où l'art et la possibilité d'œuvrer en intellectuel aient acquis du prestige.

Ces remarques n'impliquent pas, rappelons-le, un procès à ceux qui ont la possibilité d'être socialement placés ainsi. Elles tentent de montrer comment un rapport délibérément positif à la marginalité et au changement dépend d'une position sociale dont la marque est de pouvoir se distinguer d'autrui, c'est-à-dire, ici le plus grand nombre. On ne sera donc pas surpris que le clergé soit souvent posé ainsi, quels que soient son intention et son désir d'être placé autrement.

pratiques de contestation

Ce qui les distingue des précédentes tient surtout au fait qu'elles supposent une position de porte-parole de catégories sociales dont on laisse parfois entendre qu'elles sont marginales, et donc la possibilité réelle de représenter, parfois par délégation, leurs intérêts. Nous ne mentionnons que pour mémoire les professions de foi velléitaires qui entretiennent l'illusion de cette représentation, mais qui dupent moins les destinataires que les émetteurs.

Or, ce qui est en cause dans cette marge-là - c'est-à-dire défendu par une pratique de contestation - est la revendication d'un pouvoir socialement organisé et qui, dans l'Eglise, n'a pas acquis droit de cité *au point* d'en modifier les habitudes de gouvernement, le recrutement du personnel habilité à « faire du religieux » (expression non péjorative ici), la définition des rôles tels que celui de l'autorité par exemple, ou les mots par lesquels les chrétiens se comprennent comme chrétiens parmi les autres.

Ce conflit de pouvoir est banal pour le sociologue, comme pour l'historien sans doute. Les dogmes, les conciles, les concordats, les manuels

de spiritualité ou de morale, les droits canons, les liturgies, sont tous des produits de conflits de groupes porteurs d'une culture ou d'une tradition particulière, qui ont pu être attestés comme légitimes pour l'ensemble ou pour des sous-ensembles de l'Eglise. Que ce conflit soit encore le lot des Eglises indique sa condition sociale et il devient utile de comparer la façon dont les Eglises gèrent ces conflits à la façon dont les gèrent les différentes organisations dont est dotée une société.

Il est pourtant une forme accentuée de ce conflit dans les Eglises - plus que dans d'autres religions et inégalement suivant les confessions - qui tient aux vicissitudes de la relation clergé-laïcs, les clercs ayant tendance à poser les laïcs relativement à eux, même lorsqu'ils font l'apologie de leurs responsabilités. L'analyse de maint discours de clercs montrerait que ces derniers s'imaginent occuper une position centrale (ou de sommet), le lieu de l'essentiel, de la signification des choses, de l'authentique, et imaginent les laïcs occupant une position périphérique, lieu du secondaire et du superficiel, de la matérialité et de l'errance.

Or, ce qui est en cause à travers ce genre de schéma, c'est la contestation par les clercs de l'existence laïque. Le titre des conférences de Notre-Dame en 1977, parole de clerc à des laïcs avouait cette contestation : *Jésus Christ ou rien*. Combien de recollections, de retraites, de journées de réflexion, quand elles sont organisées par des clercs, ou par ceux qui leur ressemblent, estiment superflues et peu dignes d'intérêt, toutes ces questions de pouvoir, d'institutions, de recherche de moyen d'action ou de rentabilité économique et ne voient pas là matière à extase et à méditation.

pratique d'échange

Les laïcs présentent pourtant l'intérêt de rappeler aux clercs qu'il n'est pas d'existence sociale sans transactions, et que ce que les clercs tendent à regarder comme secondaire et périphérique est le lot de tout chrétien en Eglise. Si au regard des finalités ultimes, tout paraît possible - *Jésus Christ ou rien* - et si toutes les conversions paraissent aller de soi, en fait, dans l'action, les chrétiens - y compris les clercs - ne savent pas ce qui est le mieux quand ils font ce qui leur paraît possible.

Autrement dit, la question de la marginalité, quand elle est posée de façon positive, comme valeur, fait disparaître ce qui a pourtant structuré

l'Eglise dans la société et qui constitue son « pain quotidien » de vie en société. Les chrétiens ne se comprennent comme tels qu'en empruntant à la société - à laquelle ils appartiennent - les façons de faire, de parler, de juger, de se comporter, de penser. Ils trient, intègrent ou excluent, transforment ce qui leur est coutumier et ce par quoi ils communiquent entre groupes sociaux. Ils le font selon la position qu'ils occupent. Et quand ils se reconnaissent à travers des emblèmes, ils les ont empruntés à la culture dans laquelle ils baignent.

Mais en même temps, tout en se reconnaissant et en s'affirmant comme chrétiens, de façon délibérée et organisée comme de façon diffuse, ils produisent des efforts propres dans leur culture d'appartenance. Ils attestent ceci et contestent cela. Qu'ils modifient leurs habitudes - comme par exemple voter pour des candidats de partis politiques auxquels ils s'opposaient jusqu'alors en leur plus grand nombre - et ils obligent ceux qui comptent sur eux à modifier leurs tactiques à leur égard.

Vue du côté des échanges, des transactions de la condition laïque - celle qui ne comporte pas la revendication de devenir des clercs et d'être « reconnue » par eux - la question de la marginalité s'évanouit. Il y a des tâches à remplir, des conditions matérielles et institutionnelles pour le faire, des décisions à prendre et, selon les procédures auxquelles on est habitué, des moyens d'une part pour vérifier que ce qui a été décidé se réalise, et d'autres pour « corriger », en fonction des résistances rencontrées.

Nous le disions d'entrée : poser ainsi les questions - *quel intérêt a le changement de se situer sur des marges* - peut provoquer un certain désenchantement. Des propositions plus romantiques auraient pu affirmer que la multiplication des initiatives dans un corps social pluraliste, l'éclosion de théologies politiques, théologies du développement ou de la libération, la refonte des institutions chrétiennes dans des pays où les chrétiens, d'une position dominante sont passés à une situation de minorité plus ou moins tolérée, représentaient autant de chances historiques d'un témoignage plus vrai de la foi. Allant plus loin encore, il aurait été possible d'affirmer que l'incohérence même de ces initiatives et le développement des conflits donnent une raison aux Eglises d'espérer une catholicité authentique.

Renchérir sur ces professions de foi n'entraîne pas dans le champ de notre

compétence. Et ce serait ignorer cette propension fréquente de la pensée religieuse, dans une Eglise, à transformer le constat de l'analyse en impératif d'action, le fait en norme, la norme en valeur, et de se satisfaire d'un discours de conviction sur les conditions de fonctionnement, d'organisation et de rayonnement d'une religion. Il est certes séduisant de transformer les contraintes, surtout matérielles, en choix délibéré de la conscience, et de faire comme si les choses « étaient », indépendamment de l'analyse de l'intérêt que l'on a à dire *qu'elles sont comme on le dit*.

Nous pensons ainsi rejoindre, quoique selon d'autres objectifs, les préoccupations d'une nouvelle génération de responsables d'Eglises : *Le changement n'est pas choisi par une Eglise soucieuse de rattraper le siècle, ni par des clercs que démangerait un prurit de nouveauté. Il nous est imposé par une société qui marque les chrétiens comme l'ensemble des hommes, tout simplement parce qu'ils en sont, en partie, le produit... Tous, nous sommes engagés comme acteurs, et non seulement victimes, dans la transformation technique, culturelle et politique de cet avenir collectif de l'humanité*⁹.

En construisant ainsi cet article, en le privant de ses ailes prophétiques, si promptes à se développer quand il s'agit de changement, nous avons ainsi tenu à honorer le travail modeste de ceux et celles qui, en fonction des contraintes multiples et incohérentes de leur action, assurent de fait les transactions qui rendent leur croyance habitable dans le lieu social de leur travail.

Paris, Jean-Pierre Leconte

⁹ / Gérard DEFOIX, *Vulnérable et passionnante Eglise*, Le Cerf, Paris, 1977, pp. 168-169.

CENTRE D'ÉTUDES ET DE RECHERCHE MISSIONNAIRES

On sait que le passé des Instituts missionnaires fait aujourd'hui l'objet de remises en cause et de revisions considérables.

Des prises de conscience se sont affirmées progressivement. Chaque Eglise est maintenant reconnue autonome et responsable de la Mission dans son propre pays.

Dès lors, la Mission à l'extérieur n'a-t-elle plus de raison d'être aujourd'hui? Nous ne le pensons pas. Car l'Eglise - où qu'elle soit - ne cesse d'être envoyée à tous les peuples.

Il est urgent d'éviter le repli sur soi, de se laisser mettre en cause quant aux manières trop étroites de vivre l'Évangile, de travailler à la communion entre Eglises particulières.

Telles sont les perspectives d'ensemble qui engagent à maintenir un CENTRE DE FORMATION approprié pour hommes et femmes désireux, aujourd'hui encore, de se mettre au service d'autres Eglises.

Une formation spécifique s'impose d'autant plus que la pratique et le sens de la Mission sont sur la voie d'un renouvellement dont les contours sont encore loin d'être clairement définis.

Mais plus que jamais, la formation a besoin de s'articuler à la fois sur le vécu d'une solidarité nouvelle avec les autres Peuples et les autres Eglises et sur un travail de recherche fondamentale.

Dans cette visée - et selon leurs moyens - les animateurs du C.E.R.M. se proposent de participer à l'effort accompli par tous ceux qui cherchent à ouvrir un avenir à la Mission de l'Eglise et aux échanges entre Peuples.

S'adresser à : Eugène JUGUET, 128, rue du Bac, 75341 Paris Cédex 07 -
tél. 544.45.81.

MANIFESTER L'ÉVANGILE

commission générale d'évangélisation de l'e.r.f.

Le texte que nous avons rédigé pour le Synode national n'est pas un rapport de gestion de commission synodale. Ce n'est pas non plus une tentative pour exprimer, plus ou moins officiellement, ce qui serait la conception de l'évangélisation de l'Eglise Réformée de France.

Nous vous demandons de le recevoir comme un « cri ».

Certes, tout cri déforme, désarticule et risque de blesser ; nous le savions. Aussi ce texte n'est-il pas un discours rond et serein. Le cri déchire toujours autant celui qui l'entend que celui qui l'exprime. Que nul donc ne se sente jugé, ou plutôt ne se sente jugé davantage que chacun d'entre nous ; c'est d'abord nos propres paresse et lâchetés que nous attaquons.

Certainement d'autres cris doivent se faire entendre, poussés par d'autres que nous et pour réveiller d'autres secteurs de l'obéissance au Seigneur Jésus-Christ. Mais, étant ce que nous sommes, nous ne pouvions dire autre chose et appeler à une autre forme de service actuel du Crucifié Ressuscité, et donc, de l'évangélisation.

Pressés par le temps, nous n'avons pas su dire assez clairement que ce texte est d'abord un compte rendu : celui de pratiques et engagements de nombre de communautés, entreprises, groupes et isolés avec lesquels, conformément à notre cahier des charges, nous sommes en étroite relation.

Les uns et les autres nous renvoient comme une question brûlante, celle de la crédibilité¹ du témoin. Il ne s'agit pas ici d'une quelconque recher-

1 / Selon Littré « ce qui rend une chose digne de croyance ».

che d'efficacité, ni de formuler un message que n'importe qui recevrait sans problème. Nous savons que l'Évangile est et reste toujours « folie et scandale ». Encore faut-il que l'existence du témoin, certes pécheur, mais certes aussi justifié et sanctifié, ne démente pas ce qu'il voudrait manifester. Cette décisive recherche de cohérence se veut au service de l'Esprit, jamais elle ne saurait le remplacer.

Nous avons choisi d'être partisans, sans vous le cacher, en vous exposant les raisons. Mais dans cette volonté de transparence, nous avons une double conviction que nous vous demandons de partager ou, du moins, d'accepter :

- *en pratiquant cette lecture-là de l'Évangile, nous nous croyons pleinement dans la communion de l'Église Réformée de France.*
- *commission synodale, nous exprimons, à côté d'autres compréhensions et obéissances, une forme nécessaire du service des hommes dans l'espérance du Royaume.*

Georges Casalis, président.

1. notre espérance

Nous tenons à dire, au début de ce rapport, la joie que nous éprouvons, dans cette commission, équitablement composée d'hommes et de femmes, de travailler ensemble ². Ce n'est pas que nous soyons spécialement privilégiés ou aveugles à l'égard des misères du monde et de l'Église, mais nous avons le *bonheur* de pouvoir partager notre recherche de l'Évangile et d'en découvrir, à chaque rencontre, de nouvelles dimensions. Si la peur et le découragement nous guettent comme tout un chacun, nous nous aidons les uns les autres à n'y pas céder et à refuser tout pessimisme et toute amertume. Notre foi est inséparable d'une confiance profonde en ce qui concerne l'avenir du monde et nous avons la conviction qu'il vaut, plus que jamais, la peine de courir le risque de la belle aventure de ceux qui tentent d'inscrire leur vie dans la conformité à la pratique de Jésus, le Ressuscité-Serviteur.

Disant cela, nous ne pouvons pas avoir trouvé dans l'Évangile la satisfaction de quelconques besoins religieux préalables. Bien au contraire,

2 / Comme tous nos textes, celui-ci a été préparé et rédigé en commun.

nous croyons avoir été *rencontrés* par une personne vivante qui nous entraîne : Jésus Christ est un événement public, irruption dans l'histoire, après laquelle plus rien n'est et ne sera jamais comme avant, ni la lecture que nous faisons du devenir de l'homme, ni la compréhension que nous avons de nous-mêmes. Au milieu de nos erreurs et de nos doutes sans cesse renaissants, sa Parole, toujours à nouveau, retentit - « Jamais homme n'a parlé comme cet homme » - comme une proclamation toujours nouvelle, parce que toujours actuelle, au fil des jours et de nos changements de lieux et d'idées.

Cet appel, qui se répercute à travers de multiples échos et harmoniques, a le pouvoir de nous arracher à nos particularismes et à nos enlisements ; il nous projette vers les autres ; il nous fait marcher avec eux, dans de *surprenantes solidarités* de luttes et d'espoirs. Ce n'est pas seulement un nouveau sens au plus intime de nous-mêmes et au niveau universel, qui nous éclaire au jour le jour, c'est une puissance de transformation collective et personnelle qui veut nous atteindre. La conversion qui fait de nous des hommes « de sa suite » est inséparable d'une vision active, d'une volonté résolue, orientée vers la construction d'un monde fraternel, juste et humain. Pas plus que l'attente du Royaume ne saurait nous faire accepter passivement le mal qui est en nous, pas plus, elle ne peut nous faire prendre notre parti du monde tel qu'il est.

L'Evangile n'est donc pas doctrine abstraite ou croyance privée, il est une *démarche concrète* : relations nouvelles d'écoute, de partage et d'échange, action responsable pour l'avenir de l'homme, à la fois entièrement assuré et gravement menacé. Nous nous réjouissons donc de la maturité du monde dont nous ne discernons encore que quelques signes ambigus et nous tremblons à la pensée de n'être pas assez vigilants, humbles et désintéressés pour être les témoins et artisans de ce qui vient.

Cette dynamique de changement radical, de libération et de rassemblement, a toujours la même source, le même *centre vital* : celui qui a pris le parti des pauvres, des exclus, des dominés ; celui qui ne s'est laissé enfermer dans aucun des ghettos de son temps ; celui qui a « défatalisé l'Histoire » et vaincu la mort et tous ses complices. Il est celui qui peut nous animer et nous faire tenir debout et aller de l'avant, même si nous ne savons pas quelle est la fin de l'étape en cours et quels sont les risques quotidiens de la marche.

Une telle conviction est contagieuse ; on ne peut la garder pour soi, c'est une impossibilité. Il ne s'agit ici ni de conquête, ni de prosélytisme, mais du désir très fort que d'autres puissent être à leur tour éclairés par cette grande lumière, quelles que soient les incontestables richesses de leurs sagesse particulières, que, trop souvent, nous ignorons ou méprisons. Il nous souvient qu'un jour où l'on parlait d'évangélisation dans le monde présent, Marc Boegner s'exclama : « *Il ne s'agit ni de recettes, ni de formules nouvelles ; c'est une question de « qualité d'être ».* » Quoi que nous puissions ajouter à partir de maintenant, c'est cette promesse et ce défi décisifs qui devraient rester au cœur de nos interrogations et de l'interrogation de nos cœurs.

2. qui sommes-nous pour évangéliser ?

A la fin de notre rapport de 1975, nous écrivions ce qui suit : « *La C.G.E. a voulu orienter sa réflexion cette année plus sur « la réception » que sur « l'annonce » de l'Évangile. Il lui paraît buter aujourd'hui sur une question centrale, celle de la crédibilité, qui signifie la fin de toute barrière entre le disciple et ses contemporains.* »

A Nairobi, Robert Mac Afee Brown, parlant sur le thème - le nôtre en somme - : *Qui est ce Jésus Christ qui libère et unit ?*, laissait la question revenir sur lui comme un boomerang : Qui suis-je, moi, qui entends la question : « Et vous, qui dites-vous que je suis ? ». Et avant de répondre, il s'interrogeait sur « *les limites de nos perspectives* » : *Au moment où nous amorçons ce processus, il ne serait pas honnête de ma part d'ignorer ce que je suis (ou tout au moins ce que je symbolise et qui plonge beaucoup d'entre vous dans l'inquiétude, l'anxiété et peut-être même la colère). Il est important, dans notre effort en vue de nous attaquer aux questions de Jésus, de faire face à ce problème ouvertement et honnêtement. Sur quatre points au moins, beaucoup d'entre vous ont des raisons de se montrer inquiets. Je suis blanc, dans un monde injustement dominé par les blancs et je m'adresse, dans un pays noir, à une assemblée à majorité non-blanche. Je suis un homme, dans un monde dominé par des hommes, grâce à des méthodes qui ont eu des effets destructeurs pour un grand nombre de femmes, si ce n'est pour la plupart d'entre elles. Je suis membre d'une classe relativement aisée dans un monde en très grande majorité pauvre, manipulé par une petite minorité riche. Enfin, je suis citoyen des États-Unis d'Amérique, dans un monde où petites et grandes nations luttent pour se libérer de la domination politique,*

économique et militaire des Etats-Unis d'Amérique. Ainsi, je symbolise (sans, je l'espère, les incarner personnellement) les diverses formes d'oppression que beaucoup d'entre vous, au nom de l'Évangile, s'efforcent de surmonter : racisme, sexisme, domination de classe, impérialisme.

Nous retrouvons ici la question posée à la fin de l'Assemblée Générale du Protestantisme de 1969 : Les Églises étaient invitées à « s'interroger avec sincérité sur les rapports de fait qu'elles entretiennent avec les pouvoirs économiques et politiques *en place* et à se demander quelles relations correspondraient réellement à leur mission ». Qui sommes-nous ? Où sommes-nous ? dans la société française, dans le monde contemporain.

Il vaudrait la peine de se livrer à un minimum de ce que l'on appelle aujourd'hui *l'analyse institutionnelle* et qui aide nombre de groupes sociaux, en perte de vitesse, à redresser la barre et à retrouver un nouveau souffle.

Si donc l'Évangile du Christ Jésus est à la fois notre raison d'être et notre identité, notre vocation et notre spécificité, il convient de *sonder les masques que nous portons*, afin de voir si leur opacité caricaturale ne rend pas illusoire tout espoir d'un passage du disciple au non croyant.

La question de notre lieu social, de nos relations privilégiées, de nos catégories mentales, est donc d'une importance primordiale. Certes, nous ne pensons pas qu'il y ait de fatalité : la situation que l'on occupe « normalement » ne signifie pas que l'on est obligé à choisir une position correspondante : concrètement, le fait que nos Églises soient, en majorité, composées de membres de classes moyennes, n'implique pas qu'elles soient incapables de prendre le parti des victimes de la société actuelle (pauvres, laissés pour compte, exclus, exploités, aliénés) ; qu'elles soient tributaires des idéologies dominantes d'un Occident aussi désespéré qu'arrogant, n'implique pas qu'elles ne puissent entrer dans de *réelles solidarités avec les peuples ou groupes opprimés*. Si l'Évangile libère, c'est avant tout de l'enfermement en soi et de la satisfaction ou de l'isolement dans les nostalgies, les illusions ou les privilèges, qu'ils soient personnels ou communautaires.

Ceci dit, nous avons pris conscience de deux réalités, en apparence contradictoires : d'une part, si nous sommes surtout sensibles au caractère chaotique de nos communautés, à la difficulté que nous avons à faire et à dire

ensemble quelque chose de concrètement neuf, l'extérieur nous regarde, à bien des égards, comme *des blocs intégrés aux structures socio-politiques et idéologiques de l'ordre établi* et donc largement insignifiants ; d'autre part, il suffit d'une simple rupture sur un point névralgique, pour que l'Évangile en redevienne manifeste et recommence à circuler, hors de nous-mêmes, en quelque sorte. Nombre de communautés paroissiales, dans le monde entier, en ont fait et en font l'expérience.

Ne faut-il pas conclure, si ce qui nous est demandé, c'est de clairement déclarer nos solidarités, qu'*on n'évangélise pas tous azimuts* et qu'il nous faut lucidement choisir quels canaux on se risque à laisser bloqués, quels sont ceux qu'on s'efforce à déboucher ? Ceci rendrait compte de la diversité des options et, par conséquent, des langages : de la Mission populaire évangélique (M.P.E.) ; du Mouvement d'action rurale (M.A.R.) ; de la Mission dans l'industrie (M.I.R.P.) ; des Equipes de Recherches Bibliques (E.R.B.) ; du Mouvement Jeunes Femmes (J.F.), etc.

Est-ce que l'Évangile global, général, sans lieu d'insertion et de pratiques réelles n'est pas complètement, c'est-à-dire... anti-évangéliques³.

Nous serions donc nécessairement conduits, les uns et les autres, à ne mettre en circulation que des *bouts d'Évangile* ; des secteurs de ce cercle dont le crucifié-ressuscité est le centre. Il se pourrait donc que, seule, l'ouverture œcuménique - à l'extérieur et à l'intérieur de chaque Eglise - nous permette d'approcher, d'apercevoir la totalité de la bonne nouvelle, ce qui implique nécessairement *le respect et l'acceptation* de l'autre témoignage, sinon son approbation.

Situé à l'intérieur d'options et de pratiques concrètes, l'Évangile se profile et s'aigüise et, du coup, *il n'est pas une bonne nouvelle pour tout le monde, en tout cas pour tout le monde en même temps*. La libération des pauvres, si elle est autre chose qu'une pieuse déclaration d'intention proférée

3 / Cf. le rapport de l'Eglise méthodiste de Bolivie 1974 : *L'Évangélisation authentique est contextuelle* (on avait dit avant : elle est « totale », « biblique », « évangélique », et après, on ajoutera : elle « conscientise »). *La proclamation en paroles et en actes au travers des situations concrètes. L'Évangile est éternel, mais non intemporel, ni extérieur à l'histoire. Il*

s'adresse à l'homme tout entier dans le contexte qui est le sien. Autrement dit, les situations historiques font partie du contenu de l'Évangile... L'Évangélisation ne saurait être réduite à une formule applicable en toute situation... (lettre mensuelle sur l'Évangélisation, C.O.E., février 1975).

par des riches, ne doit pas au premier abord réjouir ces derniers. C'était la conviction de Martin Luther King⁴. *La réconciliation* qui est l'horizon eschatologique de l'histoire ne gèle pas les ordres d'exploitation et d'oppression ; *elle les remet en cause fondamentalement, au nom de la justice.*

L'erreur des Eglises est de laisser croire que les chrétiens peuvent *tout* faire et *tout* dire en même temps ; ceci est faux : suivant le secteur pour lequel on a opté, on atteste un *bout* d'Évangile à un *bout* de population.

Ceci conduit nécessairement à poser la question du *pluralisme* et de ses limites. Il s'agit d'ailleurs de bien voir ce que recouvre ce vocable dont certains se garantissent et que d'autres vilipendent ; il y a toujours une gradation : différences, divergences, oppositions, antagonismes. Jusqu'où va le juxtaposable et où commence l'inconciliable ? Incontestablement, il ne peut se vivre qu'à l'intérieur d'une commune identité et dans la volonté de ne pas escamoter les problèmes, mais de les vivre jusqu'au bout, au cœur d'*affrontements* « *rudement fraternels* ». Car il s'agit d'un pluralisme à propos de l'Évangile et non d'une tolérance accordée à un « *autre évangile* » (Gal 1, 9). Et dans tout ce qui suit, pluralisme ne saurait signifier « *neutralisation* ». C'est uniquement dans l'espérance de l'unité, dans la diversité et au-delà des oppositions, qu'il peut et doit être assumé.

Dans notre situation actuelle, il n'est de pratique ecclésiale que conflictuelle, et d'unité qu'en tension entre des frères parfois *opposés au nom du plus essentiel* : leurs compréhensions respectives de l'Évangile. C'est uniquement à deux conditions que le pluralisme peut être vécu, et nous reconnaissons volontiers que c'est un art à la fois très difficile et dangereux :

- la reconnaissance loyale du droit à la différence
- l'essai d'écouter et d'entendre, c'est-à-dire de prendre en compte l'option de l'autre comme limite et critique de l'option propre.

L'incompatibilité radicale - qu'il ne faut pas trop vite décréter - c'est l'antagonisme irréductible, la conviction que l'autre représente et atteste

4 / Les Blancs ne sauraient être libérés de la même façon que les Noirs, ces derniers par l'accession à la plénitude des droits civiques, les

premiers par la dépossession de leurs privilèges selon Martin Luther King.

un anti-évangile. C'est Barth disant aux chrétiens allemands : « Vous avez un autre Dieu, un autre Christ ». C'est par exemple le refus de la communion avec ceux qui justifient la torture, le racisme ou la pérennité des ordres de domination.

L'effort d'acceptation de l'autre - qui exclut caricatures et jugements superficiels, aussi bien qu'exclusives et mesures disciplinaires autoritaires - ne saurait prendre le pas sur une lecture située de l'Évangile-pratique et non seulement discours. Celui que l'on rencontre comme ennemi au plan social ou international, ne saurait l'être moins - au contraire - sous prétexte qu'il est chrétien. Dans un temps où beaucoup de conflits se radicalisent, nous devons apprendre que c'est à l'intérieur de nos Églises aussi, principalement peut-être, qu'il nous est demandé de mettre en pratique la parole : *Aimez vos ennemis*. Ce qui ne signifie ni mollesse, ni abandon, mais bien au contraire une opposition aussi résolue qu'animée par la promesse de la réconciliation. L'Église - et ce pourrait être une extraordinaire présence de l'Évangile dans le monde contemporain ! - serait ainsi le lieu - un des seuls - où des frères ennemis pourraient coexister, s'affronter à visage découvert et, parfois même, se rencontrer à la même table.

Mais, pour cela, il faut reconnaître et non nier, masquer ou minimiser la gravité des conflits qui nous opposent au nom des compréhensions divergentes de l'Évangile. Et ceci serait d'autant plus significatif qu'il s'agirait pour les uns et les autres, non de camper sur des positions, une fois pour toutes définies, mais d'avancer, les uns et les autres, avec une même volonté de fidélité à celui qui est notre commune référence. Et la promesse qui nous est donnée de tenir dans les affrontements, c'est que le Christ proclamé par le témoignage apostolique n'est pas « oui » et « non », mais il est OUI libérateur qui finira par triompher de toutes nos obstinations particularistes et par nous conduire, avec toute l'humanité récapitulée à « l'Amen » de la louange eschatologique.

3. l'aujourd'hui du Christ ?

Nous avons été très attentifs à ce que l'E.R.F. a publié sur l'Évangile depuis des années et fort impressionnés par la rigueur et la profondeur de ce que les uns et les autres ont apporté à notre commune réflexion

(cf. Synodes nationaux de Pau (1971), de St-Laurent-d'Aigouze (1973), de Carry-le-Rouet (1975) ⁵.

L'Évangile, c'est lui. N'en faisons ni une chose, ni un principe. Qu'il reste ce vis-à-vis vivant et sainement « subversif » - pour reprendre l'expression de Dorothee Sölle. Celui qui vient perturber immobilismes, fausses façades, établissements de tous ordres, pour rendre la vie possible, pour engendrer l'homme nouveau - collectif et personnel à la fois : car l'homme chrétien ne saurait être individualiste ; il se sait et se veut en l'humanité ; il sait et veut l'humanité en lui.

On a donc tout dit et tellement bien qu'il est décourageant et comme dérisoire d'écrire encore sur *ce sujet* (au double sens du terme, car on ne saurait réduire le subversif de Nazareth et de Pâques à un objet !). Il apparaîtrait clairement à travers ces textes que l'E.R.F. se veut résolument pluraliste, tout en refusant absolument de devenir une sorte « d'auberge espagnole ». On peut donc s'étonner qu'à la suite des S.R. 74-75 et du S.N. 75 sur la « Transmission de l'Évangile », on fasse appel aux quatre « grandes » Commissions du S.N. pour présenter d'ultimes rapports sur cette même question. Nul n'ignore la somme de travail qu'ont présentée les précédents rapports régionaux et nationaux. Attendrait-on de nous quelque chose qui, jusqu'ici, n'aurait pu être dit ? Cette interrogation nous a longuement préoccupés, et c'est pourquoi nous avons été conduits à affirmer ce qui suit :

1/ *Notre défaut serait-il de ne pas vivre à la hauteur de notre conscience de l'Évangile ?* Sans doute, mais cela, on peut toujours le dire et aussi

5 / S.N. Pau 1971 : le groupe de travail sur la recherche théologique, après avoir dit d'excellentes choses sur le pluralisme, énumère les « noyaux » de l'Évangile aujourd'hui :

- relation personnelle à Jésus Christ ;
- accueil inconditionnel des pécheurs, excommuniés et ennemis ;
- exode communautaire dans le refus de toute fatalité, comme de toute installation ;
- émancipation de l'homme par mort du Christ-modèle ;
- liberté eschatologique par ouverture à un achèvement de l'Histoire par Dieu.

S.N. St-Laurent 1973 : rapport de Michel BOUTTIER « Mission de la Communauté chrétienne et diversité des ministères », avec le si important ordre du jour voté à l'unanimité : « Pour nous, la question des ministères est relative au service de l'Évangile de Jésus Christ, puissance de Dieu pour la réconciliation du monde. La transmission de cet Évangile est notre raison d'être ; nous avons à l'accueillir nous-

mêmes, en réapprenant toujours à le lire dans l'Écriture, et à le recevoir avec les autres dans les actes de notre vie. Nous savons qu'il y a divergence profonde dans la manière de le dire et de le vivre, mais nous sommes rassemblés dans la passion de le servir... »

S.N. Carry 1975 : où nous avons été particulièrement sensibles aux quatre interventions qui avaient été demandées à des membres du Synode et, notamment, à celle de Jean VALETTE nous rappelant que, dans notre langage courant « le mot d'Évangile revient souvent ; les noms de Dieu et de Jésus Christ, rarement. Je crains alors que l'Évangile n'en vienne à jouer le rôle de la loi au temps de Jésus. Elle était devenue un tel ersatz de Dieu que Dieu, lui, en était devenu superflu... L'Évangile, c'est le Christ, sa personne et son enseignement, et la conjonction « et » est ici mal venue. C'est sa personne enseignante ou son enseignement vivant qu'il conviendrait de dire... »

sérieux que cela soit, c'est bien court ! Aussi avons-nous cherché au-delà de ce diagnostic de pauvreté spirituelle et de déficit intérieur.

- Il paraît évident que prononcer ensemble - ou écouter ensemble - un même discours n'est pas constitutif d'une communauté. C'est quand *la Parole devient acte*, qu'elle est bonne nouvelle ; c'est quand elle devient acte - donc visible - donc efficace, *qu'elle est manifeste*. C'est alors que nous constatons, en même temps, que l'acte n'épuise pas la Parole, mais aussi que la Parole entendue nous divise ou nous unit selon notre lecture ou selon nos choix « agis ». Nous ne souhaitons pas noyer nos différences dans l'eau bénite d'une bonne nouvelle - donc jamais installée - et toujours à l'œuvre pour transformer encore... !

2/ Nous sommes certains qu'on ne peut espérer attester le Christ aujourd'hui, sans *une solide et précise connaissance du monde* dans lequel nous vivons. Et là, nous viennent en masse les questions provocantes : n'en parlons-nous pas toujours en dilettantes, en évadés, en égoïstes ?

- Quels sont nos *instruments d'analyse*, ceux qui nous permettraient de vérifier la décisive importance de la parole de Paul Ricœur : « Tout se joue en même temps dans une entière réciprocité, de l'intelligence biblique et de l'intelligence de notre temps »⁶. Il ne faut donc pas moins de moyens pour lire les textes de l'Écriture que pour déchiffrer des bouts d'Histoire. Que chacun mette en œuvre à cette fin toutes les ressources dont il dispose (c'est ici le lieu de la complémentarité des ministères). L'Église alors doit être le lieu de la confrontation entre exégèse et analyse de situation. Cette tension est l'enjeu de l'interprétation (herméneutique), c'est-à-dire de la représentation de Jésus Christ. Car s'il est ce subversif que nous disions, il l'est différemment aujourd'hui, d'hier ; il faut donc bien connaître aujourd'hui pour y discerner les fractures salutaires qu'il va y opérer.

- Nous avons tellement parlé dogmatiquement du monde, en y appliquant des pseudo-schémas bibliques, qu'il nous semble aujourd'hui indispensable, comme le disait J.A.T. Robinson, de « commencer par l'autre bout », c'est-à-dire d'écouter attentivement et si possible d'entendre, c'est-à-dire d'être prêts ensuite à changer, à bouger, à inventer. Car, si *tout continuait de la même façon, c'est qu'on n'aurait pas entendu.*

6 | *Christianisme social*, 1967, p. 333.

3/ Il n'est pas question ici de nous livrer à ces analyses qui doivent être menées dans toutes les situations et auxquelles nos communautés chrétiennes répugnent si souvent. Mais nous avons pensé indiquer quelques-unes des caractéristiques - richesse - pauvreté - *de l'Occident auquel nous appartenons*, que nous en soyons heureux ou que nous le déplorions.

- Nous avons évidemment *atteint le point critique* : tout ce qui pèse sur nous chaque jour, tout ce dans quoi nous sommes profondément immergés et englués, tout ce qui donne lieu parmi nous à des analyses radicalement pessimistes, sur la « trahison de l'Occident » par exemple, traduit exactement la misère de notre richesse, le « ras le bol » et nos impossibilités à vivre dans l'engagement matérialiste. D'où toutes les manifestations de violences sociales qui sont comme autant d'actes d'auto-punition ; d'où les déséquilibres économiques, professionnels et psychologiques ; d'où les refuges dans toutes les formes de la privatisation (il ne faut pas oublier la célèbre phrase de Nelson Rockefeller, déclarant en 1969, au retour d'Amérique Latine, que, pour éviter toute prise de conscience et action subversive, il fallait employer quatre moyens puissants : « la musique, le sexe, la drogue, et *l'expérience religieuse*).

- La moindre statistique montre à quel point la richesse de l'Occident est liée à ce qu'on a pu appeler « le pillage du tiers monde ». La parabole du riche et de Lazare (Lc 16) se vérifie quotidiennement au niveau international. Mais le revers de cette sanglante médaille, c'est l'insignifiance de la vie quotidienne qui guette ceux qui se laissent enfermer et mener - sans réagir - par la *rationalité criminelle* qui mène nos sociétés riches et leurs relations internationales. Les maladies de la possession, la recherche de lieux de communion et de distraction (bureaux du tiercé où, le dimanche matin, les hommes - sans les femmes ! - se rencontrent dans le risque, l'espoir, le partage et l'échange ; les sectes diverses ; les tentatives de se donner des raisons d'espérer à court et à long terme ; le tourisme d'évasion, de gaspillage... et de destruction des civilisations autochtones...) caractérisent les efforts faits par nos contemporains - et combien de chrétiens parmi eux - *pour échapper au vide culturel dans lequel nous vivons*.

- La suffisance et la prétention occidentales sont les façades qui recouvrent cette cupidité et ce sentiment croissant de vide insupportable. Il est urgent que notre civilisation cesse de pourrir dans l'impuissance et la trahison

de ses propres valeurs. Au niveau culturel, *l'ouverture attentive et réceptive* à des mondes étrangers (Islam, Extrême-Orient, civilisation autochtone d'Amérique Latine..) est une condition élémentaire de guérison du monde occidental.

- La pauvreté, la faim, les menaces d'épuisement ou de destruction planétaires sont à ce point proches de tous qu'il est nécessaire de mettre en commun *tous les moyens* dont on dispose partout pour conjurer ces périls. Les riches qui voudraient se croire à l'abri, se condamneraient et condamneraient les autres à des disparitions, peut-être à des catastrophes collectives..

- Notre perspective globale se refuse au pessimisme : partout, de par le monde, classes et peuples opprimés sont engagés dans de décisives *lutttes de libération* où s'élaborent à la fois un monde plus juste et une nouvelle identité de l'homme. *Notre lecture de l'Evangile nous conduit à voir dans l'insurrection des pauvres, un des signes précurseurs du Royaume.*

4/ Les Eglises souvent perdues dans l'autoconsommation et la diffusion des drogues religieuses, sont largement complices de l'aveuglement qui fait que nos contemporains peuvent ignorer les exploitations qu'ils font peser sur d'autres et les dangers extrêmes que nous courons tous ensemble. *L'analyse critique de notre civilisation ne saurait épargner nos Eglises* : elles doivent mettre en lumière les rôles largement néfastes qu'elles ont joués et jouent encore dans l'Histoire.

- Et cependant Engels voit juste lorsqu'il discerne dans toute réalité religieuse un pôle constantinien et un pôle apocalyptique (nous préférons dire « eschatologique »), la tension incessante entre la pesanteur institutionnelle et la dynamique de créativité, de renouvellement, de révolution. Le drame séculaire du christianisme - fondé par celui que Bonhoeffer appelle « l'homme pour les autres », Jésus-Christ, libre et contestataire de toutes les formes de pouvoir politique et religieux de son temps - c'est qu'il s'est laissé annexer et uniformiser. D'où une série de trahisons, dont la constante est un amour néfaste du pouvoir dans l'Etat et dans l'Eglise, manifesté surtout par les clercs de toutes confessions.

- Le passage à la lucidité, ce que Paulo Freire nomme la conscientisation, est par essence rupture avec cette pratique ecclésiastique. Les théologiens de la libération, qu'ils soient latino-américains, africains ou asiatiques, ten-

tent de mettre au clair, à partir de leur propre pratique, ce que doit être l'attitude du chrétien et des Eglises redevenues populaires, engagés dans un processus personnel et collectif de libération. Il nous paraît que, sans les réciter et les copier, c'est la même démarche que nous ayons à suivre.

- Nous croyons donc qu'il est possible de *rester dans l'Eglise*, malgré ce qu'elle est, et à cause de celui qui, par la voix de bien des non-chrétiens et à travers leurs cris et leurs accusations, fait surgir son Evangile comme insurrection de la vie, et pari sur l'avenir. C'est le sens de l'affirmation de la C.G.E. : « Complètement intérieure à l'Eglise et complètement tournée vers l'extérieur ».

5/ Nous avons dit : « Evangile » et nous nous rappelons qu'il peut à tout moment être dénaturé, *perverti en loi*, être réduit à l'état et au rôle de principes et de règlements moraux et juridiques. Et un peu partout, aujourd'hui, on constate de curieuses contradictions : les Eglises, pédagogues autoritaires, faisant preuve d'une grande rigueur dans le domaine privé, sexuel notamment, et d'un surprenant laxisme au plan politique et économique.

- Dans l'un comme dans l'autre cas, dans tous leurs rôles et errements, ce dont les hommes ont besoin, ce dont nous sommes redevables les uns aux autres, c'est que soit attesté le « prochain subversif » : celui qui nous accompagne sur toutes nos routes, mais empêche que celles-ci ne deviennent des impasses, celui qui dénonce César, Mammon, Baal et toutes les idoles, certes, et nous appelle à la résistance, à la pauvreté, au renoncement, aux indispensables profanations de tout ce qui aliène les hommes. Mais en même temps, il ne nous transforme ni en censeurs, ni en Casandre. *Il nous rend la liberté d'être nous-mêmes au milieu des hommes*, humbles, mais résolu à chercher de nouveaux styles de vie, culturelle, spirituelle et politique, permettant l'épanouissement de chacun, et visant au bonheur de tous.

6/ Cela implique de claires options et des militances. Nous ne pouvons accepter que l'Evangile soit la couverture sentimentale et illusoire des conflits entre les dominants et les dominés, qu'il serve d'alibi à la lutte pour la justice et pour le respect de l'homme, où que ce soit. Nous ne pouvons accepter que l'homme religieux soit étranger aux souffrances et aux luttes des opprimés pour leur libération, qu'il soit du fait de son

appartenance à une communauté chrétienne, enfermé dans un univers artificiel, dépendant de tabous et de préjugés, *apolitique*, c'est-à-dire consentant à l'arbitraire et à la répression.

- Qu'on nous comprenne bien : l'Évangile, pour nous, c'est ce que nous venons d'exprimer, nous ne savons sans doute pas toujours le vivre, mais nous partageons cette espérance avec beaucoup de compagnons dans et hors de l'Église, un peu partout dans le monde. Nous croyons voir cette humanité nouvelle, constituée par le rassemblement de ceux qui seront venus de l'Orient et de l'Occident et qui déjà s'insurgent contre tout ce qui empêche l'homme de passer de l'existence végétative et misérable, à la plénitude de la vie.

- Nous citerons en conclusion de cette partie de notre réflexion la fin du texte de l'Église Méthodiste de Bolivie sur l'évangélisation : « On a dit que le grand apport doctrinal de John Wesley a été d'avoir développé une théologie de l'évangélisation. Peut-être l'impératif qui est aujourd'hui le nôtre, est-il de *nous engager une fois pour toutes dans « une pratique-évangélique »*. Selon sa promesse, le Seigneur ressuscité marchera devant nous et nous fortifiera en route »⁷.

4. non pas un contenu, une démarche

Le verbe que l'on choisit pour caractériser une option n'est pas indifférent. Nous avons écarté successivement « évangéliser » qui rappelle par trop à nos interlocuteurs l'impérialisme missionnaire ; « annoncer » qui réduit l'Évangile à un discours ; « communiquer » et « transmettre » qui font penser à une tradition et à la relation de dépendance d'un inférieur ignorant par rapport à un supérieur disposant d'un « savoir ». C'est pourquoi il nous a semblé que le verbe *manifeste* rende le mieux compte de notre engagement. Nous tenons à souligner ainsi le *côté événementiel* de l'Évangile, le fait qu'il est inséparable d'une *pratique clairement située, de solidarités concrètes*, et, surtout, *qu'il ne nous appartient pas*, que sa circulation n'est pas entre nos seules mains, bien que nous en soyons responsables.

- Précisons ce dernier point, ne serait-ce que par rapport à ce grand mou-

⁷ | *Lettre mensuelle sur l'évangélisation, C.O.E., février 1975.*

vement contemporain de recrudescence et d'intérêt *pour la lecture de la Bible*. A lui seul, ce renouveau ne signifie pas que l'Évangile soit manifesté ou se manifeste. Comme l'a bien remarqué France Quéré : « L'Évangile se transmet bien en tant que langage, mais l'œuvre de la Parole n'est pas commencée ». Nous avons à faire circuler ce langage, mais il ne nous appartient pas de faire passer la Parole et de répercuter l'onde subversive déclenchée par l'irruption de Dieu dans l'Histoire. Nous continuons à être des Jean-Baptiste préparant la manifestation d'un événement qui nous échappe. *Seul, l'Esprit demandé et attendu peut le rendre effectif.*

C'est dans la mesure où il est vécu comme *pratique significative* que l'Évangile risque de devenir la manifestation contagieuse que nous espérons sans cesse. Ce qui peut circuler, c'est ce que nous recevons, comprenons, croyons, *en le vivant*. Il nous faut ici reprendre les intuitions fondamentales de la Réforme, trop souvent négligées au cours des siècles de polémique anti-catholiques et de repli sur les positions d'un certain piétisme : certes, il ne s'agit pas de revenir à une définition de l'Évangile par un certain nombre de comportements extérieurs, mais bel et bien de redécouvrir qu'ils sont *les tests* d'une vie spirituelle authentique.

C'est la compréhension de la *pratique, comme attitude-globale* - extérieure et intérieure - *de l'homme* qui nous paraît le mieux rendre compte de ce qui peut être le support d'une authentique manifestation de l'Évangile. Il ne s'agit pas ici de prescrire une liste des œuvres nécessaires et de retomber ainsi dans le légalisme des observances obligatoires ; il n'est question que d'*attester l'événement de l'incarnation, puissance qui transforme les vies collectives et individuelles*. Il y a entre la vie passée et présente de Jésus de Nazareth et celle de ses disciples, une *nécessaire cohérence qui est celle de la pratique de la foi, de l'espérance et de l'amour.*

Là où cela se réalise - ce qui est un événement et jamais un programme préalablement décidé - *il y a manifestation de l'Évangile. A un certain niveau de crédibilité, la contagion est comme irrésistible...*

En affirmant tout cela, la C.G.E. reste très consciente de ses insuffisances, mais convaincue en même temps de la nécessité d'une pratique de lecture et d'une lecture pratique de l'Écriture et de l'Histoire, telle que nous l'avons esquissée ci-dessus.

Notre joie, c'est de chercher ensemble à *voir plus clairement la trace de l'avancée de Jésus dans l'Histoire* : c'est que nombreux et divers sont ceux avec qui nous cheminons dans cette même espérance ; c'est qu'une communauté chrétienne renouvelée peut sans cesse émerger des pesanteurs et entraves institutionnelles pour devenir elle-même, pour elle-même et pour beaucoup d'hommes, *libre manifestation de l'Évangile*.

Alors, on verra - on verrait - naître de nouveaux types d'hommes, de nouvelles sociétés qui sachent échanger, prendre et donner, refuser aussi. En liberté. Un nouvel homme évangélique, biblique. Moins malade d'avoir à s'avouer malade. Une ré-invention de la communauté : critique et auto-critique, basée sur l'aveu de la faille commune.

« Bienheureuse faille... » (*J. Alexandre.*)

*La Commission Générale d'Évangélisation
de l'Église Réformée de France.*

ont collaboré à ce numéro :

Serge DE BEAURECUEIL op, professeur de Lettres au Lycée de Kaboul
(Afghanistan)

Hector BORRAT, professeur, Barcelone (Espagne)

Georges CASALIS, pasteur, de la Commission Synodale de l'Église Réformée de France, président de la C.G.E.

Olivier CHEGARAY mep, Mission étudiante à Tokyo (Japon)

Bernard JOINET pb, missionnaire en Tanzanie

Jean-Pierre LECONTE, du Centre L.J. Lebreton à Paris

Michel LOCKO, Congolais, étudiant à Paris.

M. Abdon SANTANER ofm capucin, Aumônier de la Mission Ouvrière.

CHANGEMENTS DE MODÈLES D'AUTORITÉ ET DE COMMUNAUTÉ

en Afrique de l'est

Dans l'Eglise catholique, depuis Vatican II, l'autorité et l'exercice qui en est fait sont de plus en plus définis comme un service. Cette vision n'est pas nouvelle, puisqu'elle trouve son origine dans l'Evangile et l'exemple du Christ lavant les pieds de ses disciples (Jn 13,13-15).

Le Christ parle du pouvoir sous un angle original ; il se situe au niveau de l'intentionnalité : celui qui détient un pouvoir doit se vouloir dans une attitude de service. Mais le Seigneur ne dit rien quant à la manière dont ce service d'autorité peut ou doit être rendu, c'est-à-dire sur les formes d'organisation à travers lesquelles s'exercera l'autorité.

En Afrique de l'Est, actuellement, nous assistons au sein de l'Eglise catholique à des changements en ce qui concerne précisément la manière d'exercer l'autorité ou celle de vivre en communauté. Une étude de ces changements dans une culture différente de la culture européenne peut permettre aux Occidentaux de mieux comprendre ce qui se passe dans leurs propres Eglises.

l'influence de la société civile

Il me paraît important de faire ici une remarque préliminaire ; en effet, un tour d'horizon historique nous dira que la manière d'exercer l'autorité dans l'Eglise, et particulièrement dans les Ordres religieux, dépend toujours, au moins partiellement, du modèle¹ d'autorité fourni par la société civile du temps.

Ceci est vrai des Bénédictins, fondés en Italie au VI^e siècle, à une époque où la société romaine était à prédominance rurale. Le « *paterfamilias* », maître

1 / Dans ce contexte, « modèle » ne veut pas dire « idéal » ou « parfait », comme dans l'expression enfant modèle ou communauté modèle. Le mot

est pris au sens technique de plan ou esquisse d'un instrument... On parlera d'un modèle d'avion, du modèle chinois du marxisme, etc.

absolu dans sa famille, avec droit de vie et de mort sur ses enfants, veillait à ce que tous ses dépendants, la « gens », reçoivent ce dont ils avaient besoin pour leur subsistance. Or, les abbayes bénédictines sont de la même manière construites à la campagne ; leur architecture avec le cloître intérieur, suit le plan de la « villa » romaine. Le Père Abbé est réellement le père de famille attentif aux besoins de ses fils, tant matériels que spirituels. Jusqu'à une date récente, il était encore élu à vie.

Les Dominicains apparaissent au commencement du XIII^e siècle, au moment où les villes tentaient de s'émanciper de la domination de la noblesse, et se donnaient un conseil élu démocratiquement pour une période limitée. Suivant ce modèle, l'Ordre « urbain » des Dominicains s'est constitué en couvents, dont chacun élit son prieur pour une période limitée, édifiant ainsi « la cathédrale » du droit constitutionnel.

Fondés au XVI^e siècle, les Jésuites sont marqués par l'époque des condottieri et autres chefs de bande dont les membres avaient une relation personnelle très forte avec leur chef tout-puissant, associée à un réel esprit de corps. Ce n'est pas par hasard que la « Compagnie » de Jésus a un Général à vie, doté d'une autorité quasi absolue, mais dont les membres peuvent avoir le maximum d'initiative dans le cadre d'une centralisation maximale.

Quand les congrégations missionnaires se constituent dans le XIX^e siècle finissant, c'est l'époque des derniers sursauts de la monarchie absolue de droit divin. La plupart d'entre elles ont adopté le même système hiérarchique : le supérieur général détenait l'autorité, nommant les régionaux qui, eux-mêmes, nommaient les supérieurs locaux. Les assistants du Général n'étaient que des conseillers sans pouvoir réel.

C'est après un siècle d'expérience démocratique que s'est ouvert Vatican II. Il a donc insisté sur le dialogue, la participation de tous aux prises de décision, les assemblées multiples.

Ainsi, la manière d'exercer l'autorité comme service dépend-elle en partie du modèle de gouvernement offert par la société civile. Léo Moulin pense que les congrégations religieuses n'ont pas copié servilement, mais au contraire, ont assimilé les modèles à leur manière propre et les ont infléchis dans le sens de la démocratie². Ces congrégations ont été les premières à institutionnaliser la révolution permanente : la plupart d'entre elles changent les supérieurs tous les six ans et mettent en question l'objectif et la stratégie choisis au cours du chapitre général précédent.

2 / Léo MOULIN, *Le monde vivant des religieux*, Calmann-Lévy, Paris, 1964, 308 p.

Ce préalable étant acquis, essayons de voir maintenant quels modèles influencent l'exercice de l'autorité épiscopale en Tanzanie. Il nous semble que celle-ci soit marquée, à la fois, de deux manières : par les modèles autoritaires et par les modèles démocratiques.

1. le modèle autoritaire

En Afrique de l'Est, c'est par trois styles de vie - indépendants les uns des autres, mais dont l'effet s'additionne - que l'Eglise subit l'influence du modèle dit « autoritaire » :

a/ le style des congrégations missionnaires

En majorité, les Instituts travaillant en Afrique de l'Est furent fondés au XIX^e siècle, au moment où la restauration en France donnait un modèle de pouvoir absolu. Formés dans les séminaires selon le principe d'autorité, les prêtres agissaient dans leurs paroisses (et dans leurs diocèses s'ils étaient nommés évêques) selon les mêmes normes. Ainsi formèrent-ils les futurs prêtres africains, les seules différences de méthode venant du style plus ou moins libéral des instituts ou des pays d'origine.

b/ le style de la colonisation allemande et britannique

L'Allemagne et surtout l'Angleterre se servirent des chefs locaux pour administrer les territoires conquis. Elles accrurent l'autorité de ceux qui étaient déjà en exercice, mais qui, auparavant, ne gouvernaient qu'avec l'aide de leurs conseillers. Elles établirent des « paramount-chiefs » ou grands chefs et des sous-chefs, là où il n'y en avait pas. A l'ère pré-coloniale, ces chefs étaient choisis d'après les coutumes de l'ethnie ou du groupe ; dès lors, ils furent nommés par une autorité supérieure dont ils détenaient leur pouvoir. Ils devinrent ainsi de plus en plus autoritaires, exécutant les ordres venus d'en-haut, alors qu'auparavant, ils étaient centrés sur les besoins de leur groupe. Il est évident que ce type d'autorité, même tempéré par la courtoisie britannique, a influencé l'exercice de l'autorité dans l'Eglise catholique.

c/ le style du « père de famille »

La psychologie des profondeurs a démontré depuis longtemps l'influence des rapports entre parents et enfants pendant la petite enfance sur l'ensemble des relations personnelles au cours de la vie. Or, dans certaines ethnies de l'Afrique de l'Est, les ordres du père de famille ne sont jamais mis en ques-

tion, il ne donne jamais d'explication, sa parole a valeur de loi. Il n'est donc pas surprenant qu'un prêtre ayant eu un père autoritaire, agisse de façon identique, surtout s'il a été formé par des missionnaires appliquant les mêmes méthodes ³.

2. le modèle démocratique

Une autre tradition d'exercice de l'autorité existe dans nos pays, concomitante et parallèle aux modèles autoritaires. Ce sont les modèles démocratiques, ou oligarchiques.

a/ les Anciens

Suivant la tradition de nombreuses ethnies, un village ou un clan n'étaient pas gouvernés par un chef seul, mais par un groupe d'Anciens qui prenaient les décisions en groupe avec lui. Le principe de base de la palabre est que tous ceux qui sont impliqués dans une affaire ont le droit de s'exprimer aussi longtemps qu'ils le veulent, jusqu'à ce que le groupe atteigne une décision unanime. Ceci n'est que sagesse, car ceux qui n'auraient pas accepté la décision ne feraient rien, le cas échéant pour l'exécuter. Les Anciens savent également que si leur décision va à l'encontre des besoins et des désirs du groupe, ils risquent de s'exposer à des inconvénients sérieux : la pharmacopée locale étant riche en poisons. L'autorité qui s'exerce ainsi par décision unanime du groupe est encore très vivante aujourd'hui.

Cette vitalité de l'autorité exercée par démocratie directe explique pourquoi les Conseils paroissiaux ont surgi si rapidement en Afrique de l'Est, alors qu'ils ont du mal à voir le jour en France.

b/ le clergé après Vatican II

Les missionnaires les plus jeunes qui sont arrivés en Afrique de l'Est après 1969, ont l'habitude de travailler en équipe et de prendre les décisions ensemble. Pendant leurs années de formation, ils ont vécu ensemble en petites équipes qui établissaient elles-mêmes leur règlement interne, et choisissaient leurs délégués auprès des instances supérieures telles que le Conseil des étudiants. On retrouve ce même type de formation, en partie du moins, en Afrique de l'Est.

3 / F.B. WELBOURN, *East African Christians*, Oxford University Press, 1965, p. 155. - Par exemple, les Missions Africaines de Lyon ont dès

le début une autorité décentralisée, différente de celle, centralisée, des Pères Blancs.

c/ les partis politiques

Les Anciens administraient le village par le moyen de décisions prises en petits groupes ; mais ils formaient eux-mêmes un groupe à l'intérieur du village ou du clan. Il s'agit donc là d'un modèle aristocratique plutôt que démocratique. Avec l'apparition de la scolarité et des partis politiques, un nouveau modèle d'autorité voit le jour. En Tanzanie, les cellules de base du Parti regroupant dix maisons ont l'habitude d'élire leur président, le « balozi » ; les membres de la jeunesse du Parti, la « TANU Youth League », ont l'habitude de discuter politique et de prendre des décisions sur lesquelles les Anciens n'ont rien à dire. Les femmes, groupées dans l'Union de Tanzanie, parlent de leur émancipation, ont leurs réunions, votent leurs propres motions, et certaines se présentent aux élections législatives. Des religieuses sont membres de cette Union, font leur service national et leur vie de communauté est forcément influencée par cette participation à la révolution nationale. Les femmes et les jeunes sont de plus en plus actifs dans les affaires locales. Dans les séminaires, les opinions du Conseil des étudiants doivent être prises en considération, sans cela, le corps professoral s'expose à de réelles difficultés !

3. perspectives

L'autorité est donc en train de se développer sous le mode démocratique et de coexister avec les modèles d'autorité autoritaire. Ces deux types peuvent entrer en conflit. Leur interaction influence certainement l'exercice de l'autorité dans l'Eglise. Elle explique en particulier une partie des tensions qui se font jour entre prêtres, jeunes et vieux, supérieurs et inférieurs, dans les diocèses et les communautés religieuses. Personnellement, - nous pensons que le mode traditionnel, pré-colonial, d'exercice de l'autorité était celui du groupe où les personnes chargées d'exécuter une décision étaient d'abord appelées à la prendre elles-mêmes ; ce qui pouvait d'ailleurs s'opérer à deux niveaux : toutes les personnes concernées donnaient leur avis, par la palabre ; ou bien, ceux qui allaient diriger l'exécution, les anciens étaient seuls admis à la recherche de la décision, tandis que les exécutants, c'est-à-dire les jeunes, n'avaient pas voix au chapitre. Cependant, dans ces deux cas, il y avait bien décision de groupe. Dans la dizaine d'ethnies que nous avons pu contacter, le chef ne prenait jamais une décision seul, mais toujours avec son conseil.

C'est dire combien le conseil presbytéral, le conseil paroissial ou diocésain, formé d'une majorité de laïcs et d'une minorité de clercs sont dans la ligne de la tradition africaine. D'ailleurs, c'est ce type d'autorité qui a été adopté officiellement pour les villages coopératifs en autogestion dans lesquels a été

regroupée la majorité de la population tanzanienne. Ces villages forment en effet des unités de production coopérative. Ils sont administrés d'abord par l'Assemblée formée par tous les membres du village âgés de plus de dix-huit ans ; ensuite par le Conseil de village, formé par des membres élus, répartis en 5 comités. Ils coordonnent l'exécution des décisions prises par tous.

Il est intéressant de remarquer que, dans un tel modèle, il n'y a pas de distinction entre législatif et exécutif. Ceux qui vont exécuter une décision la prennent, directement, ou par l'intermédiaire des personnes qui les dirigeront ensuite dans l'exécution. Les confidences que me faisait un ami voltaïque viennent confirmer ce que j'avance ici : *Le système des délégués, qui se réunissent pour prendre une décision, ne sert à rien. Car les délégués apportent les opinions de ceux qu'ils représentent, mais ils ne se sentent absolument pas responsables de l'exécution de leur propre décision.* On peut prévoir que, petit à petit, le recours à l'authenticité, une meilleure connaissance des traditions pré-coloniales favorisera l'émergence de l'autorité de groupe dans l'Eglise, à tous les niveaux. Ainsi, dans les Eglises de l'Afrique de l'Est, se rapprochera-t-on de ce qui était pratiqué dans les communautés chrétiennes décrites dans les Actes des Apôtres.

2/ Les modèles dans la vie religieuse

1. dans les congrégations africaines

La plupart des congrégations féminines africaines (il y en a 14 en Tanzanie) sont confrontées à un nouveau problème : celui du départ - et dans une forte proportion - des religieuses ayant fait des études techniques ou supérieures. Départ dont les causes sont multiples et complexes, mais qui s'expliquent en partie par un changement du modèle de vie.

a/ dans le passé : le modèle villageois

Une jeune fille vivant au village y trouvait jadis la satisfaction de ses besoins fondamentaux dans sa participation à la vie de famille. Nourriture, logement, sécurité, prestige et affection lui étaient assurés, si elle avait une bonne conduite. Pendant longtemps, les communautés religieuses fonctionnaient sur le modèle villageois. Les religieuses cultivaient leurs champs, la supérieure veillait à tous leurs besoins et leur donnait l'affection dont elles avaient besoin. La supérieure générale était la « mama » par excellence. Les sœurs tiraient leur prestige de leur habileté comme cuisinières, jardinières, éleveuses de bétail ou de volailles. De nombreuses communautés fonctionnent encore sur ce modèle-là.

b/ aujourd'hui : le modèle urbain

Beaucoup de jeunes filles, de nos jours, veulent aller en ville. Si elles y trouvent sécurité, logement et nourriture, c'est grâce à leur salaire qui dépend de leur éducation et de leurs diplômes. Quant au prestige, il vient de leur avancement et des augmentations de salaire, les besoins affectifs étant par ailleurs satisfaits par les amis ou amies.

Les religieuses nées dans ce contexte veulent faire des études, avoir un diplôme et un salaire régulier. Elles ont leurs amies non seulement dans leur communauté religieuse, mais également dans leur milieu de travail, école, hôpital, paroisse. Un poste peut leur apporter plus de prestige qu'un autre : une institutrice est par exemple plus considérée qu'une infirmière qui, à son tour l'est davantage qu'une animatrice de développement. Dans la mesure où une congrégation continue à vivre suivant le modèle villageois, les jeunes religieuses se sentent frustrées dans leurs aspirations. Elles vont alors faire défection ou prendre la parole. Or, la première réaction, la défection, est plus facile⁴... Mais le problème est difficile, car les sœurs, habituées dès leur enfance à suivre le modèle villageois, sont en général incapables de vivre selon le modèle urbain. A la limite, il faudrait avoir dans chaque congrégation deux types de communautés ! Mais il n'est pas certain que les congrégations pourraient conserver un semblant d'unité et survivre à cette diversification des types de vie commune. Le pluralisme dans un Ordre de 5 ou 6.000 religieuses est une chose ; dans une congrégation de 90 membres, c'en est une autre.

2. les congrégations missionnaires

On peut observer un changement similaire dans la majorité des congrégations missionnaires fondées au XIX^e siècle ou avant.

a/ avant Vatican II : la noblesse bourgeoise

Dans une famille bourgeoise française du XIX^e siècle, une jeune fille ne sortait jamais seule. Elle était accompagnée, même à l'école, qu'elle quittait d'ailleurs assez tôt, le « bachot » étant réservé à ses frères. Elle remettait ses lettres à sa mère qui tenait à surveiller l'évolution affective de sa fille. Elle n'avait pas d'argent de poche, demandait tout ce dont elle avait besoin comme aussi la permission de sortir, n'ayant pas la clé de la maison.

Les constitutions et directoires de nombreuses congrégations avant Vatican II font état de semblables conduites : la religieuse ne sortait pas seule, remet-

⁴ | A. HIRSCHAN, *Face au déclin des entreprises et des institutions*, Editions Ouvrières, trad. franç. Paris, 1972, 109 p.

tait son courrier ouvert à la supérieure, n'avait ni argent de poche, ni clé de la maison... Celles qui avaient fait - le petit nombre - des études supérieures donnaient donc le spectacle de femmes d'un côté extrêmement dynamiques, en avance sur leur temps au point de vue travail et capacité à prendre des responsabilités, mais qui de l'autre, se replongeaient dans un mode de vie du siècle précédent quand elles entraient au couvent. La persistance d'un tel style de vie était justifiée par le recours à la vie spirituelle, à l'évangile et la fidélité aux vœux.

b/ après Vatican II : la femme moderne

Depuis 1945, et surtout après 1968, la jeune femme célibataire fait des études, acquiert un diplôme, travaille. Elle loue un appartement où elle vit seule, ou en compagnie de camarades qu'elle a choisies, cherche un travail qui lui plaise et change volontiers de poste si elle en trouve un meilleur dans lequel elle se sente plus épanouie, mieux rémunérée. Elle sort seule. Ses parents ne lui donnent pas d'ordres, se risquant tout au plus à lui faire des remarques discrètes ou des suggestions.

De même, aujourd'hui, les religieuses missionnaires sont diplômées, sinon, elles demandent à rentrer dans leur pays pour faire des études. Elles choisissent le travail qui leur plaît. Elles préfèrent avoir de petits appartements dont les habitantes se cooptent. Bref, les religieuses tendent à vivre selon le modèle de la jeune femme ayant une profession. Certaines justifient ce changement au nom de Vatican II, du service, de la présence apostolique au monde, etc. En fait, elles vivent comme un grand nombre de jeunes femmes célibataires dans la deuxième partie du xx^e siècle. L'Évangile n'a rien à voir dans tout cela. Elles sont de leur temps, ce qui est mieux et plus humain que de suivre au xx^e siècle un mode de vie du xix^e !

Ces deux manières de se situer en communauté ne sont pas plus évangéliques l'une que l'autre. Elles mettent seulement l'accent sur des valeurs différentes qui peuvent prendre une valeur évangélique. Le type du xix^e siècle favorisait l'action d'ensemble, l'obéissance, la docilité, l'abnégation mais au détriment de l'initiative, de la liberté, de l'épanouissement. Le type de vie du xx^e siècle favorise la compétence dans le service, la liberté, l'épanouissement personnel au détriment de l'action d'ensemble, de la continuité et du service.

Il nous semble important de ne pas confondre changement de groupe de référence ou changement de modèle et conversion du cœur. Celle-ci consiste à prendre conscience de l'influence de ces modèles dans la vie religieuse ; d'en discerner les valeurs et d'en repérer les limites et les inconvénients par rapport à un projet de vie évangélique dans le monde contemporain.

Tanzanie, Bernard Joinet pb.

LE CHRISTIANISME EN AFRIQUE

Une étude sur l'expérience chrétienne en Afrique ne saurait éviter les risques de schématisation et les dangers de généralisation hâtive. En effet, la diversité des lieux chrétiens défie tout essai d'élaboration « uniformisante ». Selon les lieux, les régions et les pays, la situation varie : ici, le christianisme est religion minoritaire (Niger, Sénégal, Mali) ; là, il occupe une position dominante et jouit d'un lourd crédit de confiance (Ruanda, Burundi).

On peut également faire une distinction entre les pays où le clergé est nombreux et ceux où la rareté des « effectifs sacerdotaux » est bien connue (Tchad, Niger...). Enfin, dans les pays à option politique marxiste, l'espace social d'action des chrétiens est bien moindre en comparaison du vaste champ laissé au défrichage libre des « croyants » en pays non marxistes.

La pluralité des lieux met donc en échec l'ambition de singulariser l'expérience chrétienne africaine. Le réalisme nous renvoie plutôt à témoigner des « christianismes » africains.

Mais il reste que cette diversité ne saurait masquer l'existence de traits qui font de l'Afrique une terre chrétienne bien particulière.

Premier trait : l'implantation de la foi s'origine dans une démarche missionnaire : la foi est venue d'ailleurs, de loin. Elle a été apportée « par » et « à partir de ». Elle historicise une décision missionnaire. Son existence est liée à un geste missionnaire initial.

Deuxième trait : la matérialisation de cette vie de foi a des coordonnées bien précises. En effet, les témoins de cette foi sont simultanément les citoyens de cet ensemble géo-politique appelé tiers monde. Configuration précise dont les sous-ensembles constituent des nations économiquement démunies, politiquement instables, culturellement aliénées et fortement soumises aux décisions « occidentales ». La « christianité » africaine s'exprime dans un climat d'humiliation et d'exploitation ; elle se vit par « procuration ». Démarche missionnaire fondatrice de chrétienté, témoignage religieux porté dans un projet humain d'émancipation et d'autonomie totale constituent les deux termes de lecture et de compréhension de la chrétienté africaine.

Notre étude essaiera de dégager les manifestations et les traits saillants de cet état de choses, mais surtout d'ouvrir des perspectives nouvelles, afin de rendre le christianisme crédible et fiable aux Africains. Nous aurons donc les quatre parties suivantes :

1. le visage actuel du christianisme en afrique

Un certain nombre de traits semblent donner au christianisme africain une marque et une personnalité particulières :

a/ la domination de la campagne sur la ville. C'est un premier indice. Les sociétés rurales et paysannes constituent l'élément dominant de la population chrétienne africaine. Les « campagnards » sont, semble-t-il, plus religieux que les citadins. En effet, le dynamisme des chrétientés africaines se localise dans les régions de campagne où, par suite du peu d'éclatement de la vie traditionnelle, de la forte emprise du groupe sur l'individu, de l'influence économique des missions chrétiennes (souvent seules capables d'organiser l'écoulement des récoltes des paysans) les pratiques religieuses restent encore vivaces. Les chapelles sont toujours pleines, le dimanche ; les « fidèles » font à pied de nombreux kilomètres pour venir à la messe ou suivre un cours de catéchèse.

b/ la population féminine plus nombreuse et plus croyante. Ceci est vrai à la campagne comme à la ville. Les hommes sont rares dans les lieux de culture et dans le « paysage religieux », par exemple, aux assemblées dominicales.

c/ les mères de famille. Une des caractéristiques du christianisme africain, c'est encore son recrutement. La religion trouve ses adeptes surtout parmi les mères de famille, les femmes au foyer. Par ailleurs, ce sont surtout des femmes peu touchées par la modernité et par la vie scolaire qui vont à la messe et participent d'une façon ou d'une autre à la vie paroissiale. On rencontre peu de vraies militantes chrétiennes parmi les nouvelles élites de la population féminine africaine.

d/ l'absentéisme des jeunes. La jeunesse africaine semble avoir déserté les lieux de culte. Ceux qui viennent ne saisissent plus l'Eglise comme un lieu ouvert où ils peuvent s'exprimer et croître en espérance, foi et charité, mais plutôt comme un simple lieu géographique, carrefour de rencontres amicales et parfois sentimentales.

Si, parmi les jeunes, les étudiants du secondaire sont présents, ceux des universités et écoles supérieures sont plutôt absents. Pour les jeunes filles, il semble que leur degré de pratique religieuse varie en proportion de leur état-civil. Tant qu'elles sont encore adolescentes, impubères et célibataires, on les voit à la paroisse. Dès qu'elles sont mariées, elles abandonnent rapidement la pratique religieuse.

e/ le dynamisme des associations religieuses et « fraternités ». Quelque chose

de nouveau semble prendre forme : l'écllosion et la multiplication rapide d'associations ou fraternités, réclamant le patronage de tous les saints. A côté des organisations traditionnelles, telles que la Légion de Marie, de nouvelles formations attirent les chrétiens africains. Elles répondent sans doute mieux à leur besoin de communion plus intense, de solidarité plus réelle. En effet, ces nouvelles instances d'unité sont avant tout des lieux où se vivent une aide et une solidarité diverses : prise en charge collective des malheurs qui frappent l'un des membres, participation financière et morale à l'événement joyeux ou sombre qui lui survient...

f/ le clergé. L'Eglise locale est encore essentiellement composée de contingents missionnaires. Ainsi, le clergé autochtone est noyé dans cette masse de légions étrangères, constituées de volontaires venus des quatre coins de l'Occident chrétien. Mais ce personnel pose des problèmes : il vieillit de jour en jour et espère en vain se renforcer par de nouvelles recrues occidentales. Le petit nombre des prêtres autochtones ne saurait permettre de compenser ce manque. Dans certains pays, on assiste même à des hémorragies abondantes : sorties massives, surtout dans les congrégations féminines. Entrées trop tôt au cloître, ces filles n'ont pu résister ensuite à la découverte tardive d'un monde trop beau pour être sacrifié. Quinze années de vaccination religieuse n'ont pu tenir devant le virus du monde.

Il semble en outre qu'aucun espoir ne soit permis par la mentalité actuelle : l'attrait de plus en plus fort, dans l'Afrique d'aujourd'hui, de l'argent et du pouvoir, la force de la sécularisation, la dislocation du cadre traditionnel, l'effondrement de l'autorité ecclésiastique constituent autant de facteurs négatifs, défavorables à un regain de piété sacerdotale et « cléricale » ; la « déprofessionnalisation » et le chômage du clergé, la misère dans laquelle vivent la plupart des prêtres, en font une « secte » peu attrayante pour une jeunesse africaine pleine de sève et de verdure.

Les maisons de formation religieuse restent encore trop coupées de la vie réelle. Le style de vie, la rigueur de la discipline, l'accent trop porté sur la piété extérieure, conduisent à former de petits « cœurs vaillants » et non de futurs prêtres insérés dans la densité de leur histoire locale, dans le processus socio-politique de leur environnement. D'autre part, une certaine idéologie, fondée sur la peur du monde, organise encore la vie des établissements religieux. Coupés de leur famille, de leurs compatriotes, séminaristes petits et grands sentent leur courage défaillir devant la confrontation à un univers fait de mœurs nouvelles.

2. interprétations

Ce tableau, rapidement brossé, nous montre que la situation du christianisme en Afrique n'est pas sans problèmes graves.

a/ la perte d'un ensemble de supports matériels sur lesquels s'appuyait l'Eglise : cette disparition lui a fait perdre une grande partie de sa population, notamment jeune. Autrefois, en effet, par ses œuvres éducatives et caritatives (écoles, ateliers d'apprentissage de métiers, hôpitaux), l'Eglise en Afrique con-

trôlait la vie sociale. De gré ou de force, les jeunes allaient prier, assurés d'être « gratifiés » en retour. Les amis des curés, les « fils » des missionnaires étaient avant tout leurs protégés. Il suffisait d'aller à la messe, d'afficher une certaine générosité et un certain intérêt pour les choses de Dieu pour jouir de l'attention du « père ».

Vis-à-vis du pouvoir colonial, les Eglises et les missions ont souvent été les seuls défenseurs et les vrais promoteurs de libertés africaines. Les premières écoles et les tout premiers lieux d'épanouissement humain ont souvent eu pour abri les clochers des églises.

Or, la mutation politique de l'Afrique a balayé tout cet arsenal social et du coup a paralysé l'Eglise. La nationalisation des écoles et des hôpitaux, autrefois tenus par des religieuses, l'interdiction faite aux « prêtres » dans certains pays d'enseigner, la volonté de certains Etats de gérer par eux-mêmes le bien-être social de leur population, le souci de lutter contre toute forme de néo-colonialisme (l'Eglise étant souvent assimilée à de telles forces), autant de mesures qui ont chassé de l'Eglise les chrétiens tièdes et peu convaincus.

b/ les problèmes politiques, économiques et sociaux : l'Eglise en vit un certain nombre mais ils ne trouvent aucune résonance dans le christianisme traditionnel. Par exemple, beaucoup de mouvements de libération ou des gouvernements « progressistes » identifient le processus de leur action à l'adoption d'une idéologie marxiste. Ils sont peu confiants en l'Eglise catholique, gérée par les Occidentaux, leurs anciens colonisateurs, et poursuivent donc dans leur visée aussi bien le christianisme que le colonialisme.

c/ le décalage entre niveaux de culture religieuse et de culture profane : le catéchisme appris jadis ne suffit pas à faire contrepoids à une maturité intellectuelle profane. Une nouvelle façon de saisir le message biblique, une compréhension plus profonde de la vie chrétienne manquent à l'élite intellectuelle africaine. Les vérités rudimentaires et fort simplistes, ingurgitées dans la tendre enfance, constituent une nourriture trop légère pour des adultes capables d'avaler des mets substantiels.

d/ l'Eglise, force gênante aux yeux du pouvoir politique : dans une Afrique abandonnée à la merci de certains dictateurs politiques, l'Eglise en effet symbolise la liberté ; par la moralité et l'intégrité de ses chefs, elle est un rappel à l'ordre. Elle constitue une force d'opposition diffuse et implicite. Devant des administrations corrompues, affaiblies par l'appétit du « fric », les chrétiens effrayent par leur sens du bien public et leur abnégation. Il arrive même que l'Eglise fasse figure de contre-pouvoir. Des tribus, aspirant à la conquête du pouvoir politique et déçues dans leur espoir, se tournent vers l'Eglise. Celle-ci devient l'expression de leur affirmation politique : ce phénomène est d'autant plus net que, souvent, les chefs des Eglises africaines sont originaires des tribus politiquement lésées. Inversement, le pouvoir luttera contre l'Eglise parce que cette lutte constitue pour lui le seul moyen d'en finir avec les opposants politiques. D'où l'interdiction faite aux agents de

l'Etat de fréquenter les lieux du culte. Aucune ascension professionnelle n'est garantie aux fonctionnaires chrétiens ; le mariage religieux devient suspect.

L'Eglise perd ainsi les fonctionnaires : pères de famille et souvent responsables d'une nombreuse progéniture, ces derniers n'hésitent pas trop à sacrifier la Parole de Dieu à leur gagne-pain.

Mais tout ce que nous venons de dire ne rend pas totalement compte de la chute démographique du christianisme en Afrique. Il nous faut poser une question fondamentale : le christianisme a-t-il réellement pénétré en Afrique ? La foi en Jésus Christ a-t-elle vraiment saisi le mystère de la culture africaine ?

Nous répondons ici par la négative, tout en saluant le courage des missionnaires qui, ayant tout quitté, sont venus annoncer Celui qu'ils jugeaient nécessaire au salut de l'humanité africaine. Ils ont voulu transmettre Jésus Christ et lui seul, mais ils ont cru bon aussi de transmettre dogmes, rites, liturgies, coutumes, en les vidant, par là et souvent, de leur sens. Il nous faut, à titre de rappel, mentionner que le zèle apostolique de certains est allé jusqu'à baptiser des villages entiers, à sanctionner religieusement tous les liens conjugaux, quelle qu'ait été la conviction religieuse des « villageois ».

Certains indices montrent que le christianisme n'a pas véritablement rencontré les non croyants :

a/ *la multiplication des sectes religieuses* laisse supposer précisément qu'ils ne sont pas totalement à l'aise dans le christianisme actuel. D'anciens catéchistes abandonnent l'Eglise catholique pour fonder leur Eglise propre. Des syncrétismes religieux foisonnent ici et là...

b/ une masse chrétienne, peu rassurée, recourt aux *divinations* de toutes sortes et aux *féticheurs* pour résoudre l'énigme de la vie. Pourquoi la maladie, la mort, l'échec, la haine ? Toutes ces questions métaphysiques trouvent souvent leurs solutions loin de l'Eglise. Tout se passe comme si l'Eglise se chargeait d'assurer l'accès à l'au-delà, tandis que le féticheur seul est capable de résoudre le quotidien, l'aujourd'hui, en fin de compte, la vie. On aboutit ainsi à l'existence d'une masse chrétienne mi-croyante en Dieu, mi-croyante aux esprits de toutes sortes.

c/ certaines convictions religieuses s'effondrent devant *la pratique sociale de la polygamie*. L'un sacrifiera sans remords aucun l'approche des sacrements à son harem de femmes. L'autre hésitera devant l'éventualité de contracter un mariage chrétien perçu comme un frein au papillonnage sentimental. Par contre, on fera baptiser son enfant, sans avoir une conviction profonde, tout simplement parce que c'est une pratique sociale courante.

d/ *la croyance aux « choses » de l'Eglise* est plus forte que la foi elle-même : eau bénite pour chasser les démons, images de saints, cierges bénis, médailles pour se tirer des accidents les plus divers. Tout cela est à l'usage commun des croyants et des non croyants.

Monde de pratiques intenses et diverses, de religiosité surtout affective, religion essentiellement « sacrée » et sacramentelle, liturgie débordant de faste et de splendeur, tel nous apparaît le christianisme africain qui recourt trop peu à la rationalité questionnante de la foi en Jésus Christ. Il repose sur la générosité d'une masse de catéchistes pieux et trouve son terrain d'élection dans une partie un peu inactive de la population africaine : vieux et vieilles.

L'alliance des catéchistes et des prêtres gouverne en effet une masse chrétienne, usée par l'âge et peu active en ce qui regarde le défrichage du paysage politique et social africain. Un tel christianisme gère la vie privée des individus, prépare au mieux leur cheminement ou plutôt leur « acheminement » vers l'au-delà et ignore que la réalité de la foi chrétienne se joue dans l'histoire quotidienne des hommes. La désertion des jeunes, élément dynamique et créatif dans l'Afrique contemporaine, arrache au christianisme sa chance de survie. Si ce christianisme ne gère que l'existence des petits enfants et celle des gens âgés, à quoi bon alors ? Quelle prise peut-il avoir sur le devenir des collectivités africaines ?

Et pourtant, il existe une issue !..

3. les chances du christianisme

Une première tâche du christianisme en Afrique sera de « dire l'histoire africaine ». Il doit s'accrocher à la réalité africaine. Il s'agit, pour les chrétiens africains, de lire l'intervention de Dieu dans leur histoire, celle qui se tisse au fil des jours et non celle d'hier.

En effet, la révélation divine s'adresse toujours à des hommes précis, immergés dans une conjoncture déterminée, dans un temps particulier. Le christianisme est religion de l'histoire : *La logique de la foi, telle que nous la lisons dans la Bible, est celle d'une expérience de Dieu dans la vie humaine, celle de la plongée de Dieu dans l'opacité de l'histoire humaine*¹. C'est au cœur de notre vie, de nos pulsions, de nos situations que Dieu nous rejoint. Israël nous montre que *sa foi n'est pas allée de la doctrine à la vie, mais de la vie à la doctrine et l'expérience initiale, l'expérience fondatrice en a été la libération de la servitude d'Égypte*¹. C'est donc bien d'une histoire vivante, celle d'une collectivité humaine à un tournant de son itinéraire, qu'il faut partir et situer toute démarche vers Dieu. Un certain nombre de points nous paraissent précisément caractériser l'Afrique contemporaine.

a/ un projet de libération politique, économique et culturel

L'Afrique est résolument orientée selon un processus de libération totale dont un premier axe touche à la sphère économique et matérielle. Libération

1 / Citation du P. Pierre GANNE.

qui prend d'abord la forme d'une lutte pour acquérir le contrôle des ressources nationales et des nombreuses richesses que recèle le sous-sol africain. Les étapes en sont la nationalisation des entreprises étrangères travaillant en Afrique, les tentatives de dialogues pour modifier les termes de l'échange, l'essai de création de monnaies indépendantes, de zones économiques africaines, le développement d'une aide entre pays africains, etc. A l'intérieur des pays, l'effort est grand pour maîtriser la mortalité infantile, combattre certaines maladies, assainir l'infrastructure : par exemple, par la création d'hôpitaux, d'écoles, de routes, les constructions de maisons plus saines et plus modernes, l'intégration de plus en plus poussée de la technique moderne...

Bref, le souci des dirigeants politiques actuels - quand ils sont honnêtes - est de produire les conditions d'une existence matérielle saine. Postuler une libération cosmique, c'est-à-dire une domination de la nature, c'est donner à l'homme africain sa chance d'être pleinement homme. C'est lui fournir un espace matériel qui lui confère dignité et possibilité d'exercer sa liberté d'homme. Nous posons comme postulat qu'aucune libération réelle de l'Africain n'est possible sans ce fondement que constitue la libération cosmique. La victoire de l'homme sur la nature et sur la fatalité, l'aménagement du cosmos en fonction d'un projet de survie matérielle donnent à une collectivité humaine les moyens de contrôle de son devenir.

Les chrétiens d'Afrique, laïcs, religieux ou prêtres, sont appelés à vivre un christianisme dont l'articulation humaine doit être la question du développement. L'avenir de l'homme africain, son devenir sont une question religieuse : ils constituent une préoccupation de Dieu. Comment Yahvé, ce Dieu de tendresse et de bonté serait-il sourd aux cris de ses enfants ? Le combat contre la misère et le sous-développement constituent la Parole de Dieu aux Africains. Dieu est là, dans ces efforts qui se multiplient, dans ces initiatives qui se prennent pour faire de l'homme africain un être autonome et producteur de son propre destin.

L'engagement concret des chrétiens, dans la mesure où leur foi en Dieu et en l'homme les invite au sacrifice de leurs vies, pourrait influer sur le sens d'un véritable développement, celui qui permet aux hommes de dépasser leurs différences, de dominer leur égoïsme pour œuvrer ensemble. Ce développement escompté pour l'Afrique, s'enracine dans une libération vis-à-vis de la nature et du hasard, mais il la dépasse comme moment provisoire d'un itinéraire menant à la reconnaissance de l'homme par l'homme.

Dès lors, la théologie, comme science du divin, sera orientée par la praxis des chrétiens africains au service de leur pays. Une telle « théologie » est à distinguer radicalement des vaines tentatives pour africaniser la théologie traditionnelle occidentale. En effet, toute réflexion théologique sérieuse doit prendre en compte la densité du temps et du lieu actuels dans lesquels elle s'exprime. Placée hors du moment, hors des circonstances précises d'une communauté humaine donnée, elle ne peut que s'avouer impuissante, inefficace et pleine de « démagogie ».

Certains théologiens de chez nous s'imaginent que le monde africain est une réalité stable, figée; aussi nous fait-on miroiter ces « pierres d'attente » africaines, sur lesquelles le christianisme pourrait bâtir ses fondations. La production théologique doit être plus lucide : au théologien incombe le devoir de traduire les vrais problèmes de son milieu. Son œuvre doit être suscitée par l'aujourd'hui; elle doit élucider le face à face entre Dieu et l'homme actuel. En effet, les productions humaines étant relatives au temps, chaque génération, parce qu'elle est appelée à se créer libre, ne doit pas hésiter à repenser le passé, à le questionner, dans la mesure où il devient insignifiant quand le contexte est différent. A défi nouveau, solution nouvelle et réponse adéquate ! Une collectivité humaine passéiste s'atrophie et signe son verdict de mort. C'est au contraire dans l'adaptation constante, dans la production toujours renouvelée de son potentiel idéologique et matériel, dans l'élaboration de réponses toujours provisoires, qu'un groupe humain accélère le processus de sa maturation et se présente, invulnérable, face à l'événement.

La spécificité des problèmes actuels de l'Afrique appelle une réponse inédite. Il s'agit pour nous d'une théologie du développement.

b/ libération, affranchissement et rupture

La théologie du développement doit prendre conscience des situations d'oppression qui s'exercent sur l'Afrique :

1. L'impérialisme occidental est une réalité : il dénie à l'Afrique la possibilité de disposer d'elle-même et de ses potentialités économiques et culturelles. L'exploitation éhontée des ressources naturelles africaines au bénéfice de l'Occident, le racisme en Rhodésie et en Afrique du Sud, la domination culturelle et intellectuelle à tous les niveaux, le paternalisme occidental, tel est le tableau qui se passe de commentaires.

Là encore, une vraie théologie africaine doit s'affirmer et prendre position. Elle est persuadée que Dieu protège le faible et le défend contre la cupidité du riche. L'histoire du prophétisme en Israël montre bien que le méchant ne trouve aucune grâce aux yeux de Yahvé; non seulement l'injustice est inacceptable, mais encore Dieu lui-même se range du côté des faibles : « Il a tué les premiers-nés des Egyptiens et précipité dans l'eau cheval et cavalier ». Dieu assure la victoire du faible. Il ne s'agit pas là d'un ferment purement idéologique à inoculer aux chrétiens africains, mais d'une conviction radicale que le salut passe par une transformation de la réalité sociale tronquée.

Les théologiens africains doivent prendre position dans une lutte contre l'impérialisme négateur et meurtrier de l'Occident « chrétien ».

2. Mais l'impérialisme étranger trouve des alliés sûrs dans les rangs africains. Les dirigeants politiques s'enrichissent à leur propre compte et le pouvoir est l'exercice d'une mission qu'ils reçoivent de tous les citoyens. Ces nouvelles élites africaines, avides d'argent, tenaillées par l'appétit du gain, n'hésitent pas à exploiter leurs compatriotes.

Un christianisme vraiment africain doit oser dire « non » à la démagogie politique et aux haines tribales. Il doit oser affronter le pouvoir politique dans la mesure où celui-ci s'absolutise et se soustrait à toute remise en question. Un régime politique oppressif et répressif doit être bravé et une situation d'injustice révélée dans toute sa laideur : « Ne craignez pas ceux qui peuvent tuer le corps, mais sont incapables de vous blesser dans votre conscience ». Comme les premiers martyrs chrétiens, il vaut mieux perdre sa vie que de vivre dans la compromission et la lâcheté la plus totale.

Ainsi certains traits de l'Afrique contemporaine - inconscience professionnelle, détournement de fonds publics, utilisation de l'Etat à des fins personnelles, identification de soi à la tâche politique exercée, népotisme - doivent-ils constituer le lieu de la réflexion et de la prière du chrétien africain.

Au-delà des revendications partielles et contingentes, la théologie africaine doit élaborer un projet de société pour l'Afrique. Les réalités propres de chaque pays peuvent apporter des nuances. Quand un projet politique est en cours d'élaboration, on pourrait se demander : comment faire pour que chaque citoyen puisse participer à la production politique du pays ? Comment donner à tous l'occasion de prendre part au projet de mise en place d'une société nouvelle ? Comment faire pour que les richesses nationales soient équitablement réparties ? Quel type de structures promouvoir pour briser le clivage social élites/paysans ? Comment éviter l'individualisme et la recherche du profit personnel qui se fait au détriment des autres ? Comment passer d'une conscience ethnique à une conscience nationale ? Autant de questions qui nous semblent plus importantes pour le devenir de l'Eglise que celle de savoir si les femmes ont le droit de distribuer la communion.

3. Enfin, la rencontre avec l'Occident a lézardé des pans entiers de notre morale traditionnelle. Il faut dégager de nouveaux axes. Au lieu de regretter le passé où nos filles entraient toutes vierges dans la demeure de leur époux, au lieu de vouloir reconstituer le monde ancestral où la polygamie allait de soi et où les avortements étaient inconnus, il revient aux chrétiens africains de réfléchir sur la densité du changement et de la mutation actuelle. En outre, pour fournir des alternatives d'éthique nouvelle, des analyses d'ensemble semblent indispensables. Il s'agira de questionner la mutation, de la cerner, de la rendre intelligible. Là encore, il n'y aura pas de solutions passe-partout. Chaque Eglise aura à s'enfanter dans la spécificité de son champ social particulier.

Mais la fécondité d'un tel christianisme suppose résolu certains problèmes posés par la culture africaine qui sont des freins à tout progrès réel et vivifiant. Une série de conditions nous semblent nécessaires.

4. les présupposés culturels d'une véritable foi chrétienne

L'élaboration d'un véritable discours théologique africain doit rompre d'avec les schémas de pensée occidentale. C'est un lieu commun de dire que la

pensée occidentale, dans sa tradition grecque, accorde très peu de place à l'homme saisi comme matérialité corporelle ; le corps est purement conçu comme étant au service de l'esprit. D'où une espèce de primat de la pensée sur la réalité. Celle-ci n'est que le pâle reflet d'une réalité invisible, hors des prises de nos sens, dont la rencontre suppose la transcendance et le dépassement de nos illusions sensibles. D'où, sous-jacente à cette vision, une anthropologie visant à saisir l'homme comme un réservoir de volonté et de liberté, capable de faire son chemin, malgré les contradictions de la vie. Le parfait modèle d'une telle anthropologie est le héros cornélien, maître de son destin, toujours victorieux. Du point de vue de la morale, une telle vision nie les déterminismes dans lesquels s'enracine une liberté humaine. A ce moment, l'homme est vu seulement sous l'aspect de son projet et l'on oublie le lieu où peut se forger ce projet.

La pensée africaine se voudra plus globale. Mais la rupture avec les modes de pensée occidentale doit être menée avec précaution. Il s'agit d'une rupture instauratrice d'un nouveau comportement. Dès lors, il serait illusoire de prêcher la révolte contre l'aspect occidental. La rencontre est inévitable. Mais le problème est de savoir comment la vivre. Car elle peut être défi ou aliénation. Elle peut susciter la création de soi par l'autre ou engendrer l'étourdissement, le mimétisme et même simplement la déroute : elle devient aliénation. La rencontre avec les productions idéologiques occidentales doit se situer au niveau où la culture africaine pourra se dessaisir pour mieux se retrouver, au niveau où l'apport occidental devient inspirateur et prometteur pour la recherche africaine. En effet, aucune pensée ne devient elle-même sans accepter de se perdre dans l'autre. Le particulier se tisse dans la confrontation à l'altérité, cette inconnue qui vous renvoie à votre propre identité. La rencontre devient alors communion : on saisit chez l'Autre ce qui peut vous renvoyer à vous-même, ce qui vous vitalise. Est rejeté sans remords aucun tout germe porteur de mort. Choix lucide, sans cesse opéré, repris, constamment refait, car la vie est toujours hésitation entre plusieurs possibles : « life is compromise ».

Paul Valéry écrivait : *Dans les grandes choses, ne pas refaire ce que les autres ont fait, mais retrouver l'Esprit qui a fait ces choses et en ferait de tout autres en d'autres temps.* Telle est la véritable Tradition.

Ainsi notre dette envers la Tradition occidentale chrétienne est avant tout, simplement, une reconnaissance : gratitude profonde de cet enfant qui prend soudain conscience que la vie lui vient d'autres personnes que de la sienne propre. Mais, en aucune façon, il ne cherchera à vivre comme ses parents, surtout si ceux-ci ne sont pas des modèles de vie attrayants. Notre vie de fils consiste plutôt dans ce va-et-vient entre ce qui est « nous » et ce que nous héritons des autres. Va-et-vient qui nous fait éviter les simples sentiers de la répétitivité pour nous ouvrir aux grandes avenues de la créativité.

Une critique saine doit présider à toute approche de la pensée théologique occidentale. Tout discours théologique devra être situé, c'est-à-dire référé au monde politique, économique et social qui l'a engendré, et toute expérience

religieuse devra être renvoyée à son lieu d'origine. Il s'agit d'aborder les productions religieuses comme des épi-phénomènes des réalités culturelles, politiques, sociales, affectives même, qui leur sont sous-jacentes. A la limite, un événement religieux nous intéresse davantage dans son intentionalité, dans son projet, dans sa visée, que dans la matérialité de son discours. Il nous renseigne autant sur ce qu'il cache que sur ce dont il affirme explicitement être porteur. N'est-ce pas là suspicion et perversité intellectuelle, nous dira-t-on ? Aucunement. Nous pensons volontiers qu'une telle démarche nous permet d'accéder à la véritable Tradition : l'Esprit qui engendre de façon singulière chaque expérience humaine. Cet Esprit de Dieu nous aide à discerner, à sentir en quoi nos conditions actuelles permettent la reprise intégrale des formules anciennes ou la formulation d'autres langages. Entre un ingurgitement vorace, source d'indigestion douloureuse, et un rejet présomptueux de la Tradition chrétienne, il y a place pour le champ d'investigation que nous venons de proposer.

L'intérêt évident de la pérégrination dans l'histoire théologique occidentale, c'est de nous montrer le dynamisme fécond d'une communauté chrétienne, vivante, audacieuse, qui occidentalise le christianisme oriental, pour se le rendre crédible. Elle usera du langage ambiant, du corpus symbolique de son « lieu » pour se dire : rites romains, liturgie romaine, conception du pouvoir religieux à l'instar des schémas existants. Les hérésies, les déviations religieuses apparaissent ainsi aux yeux d'un historien comme étant avant tout des tentatives d'explicitation intellectuelle de la foi.

La multiplicité des Ordres religieux souligne encore la vitalité des communautés chrétiennes occidentales. La foi s'invente donc continuellement.

Mais pourquoi constatons-nous une absence de pensée chrétienne africaine rigoureuse, pourquoi un vide ? Pourquoi en est-on encore aux attermoissements du genre « théologie africaine des pierres d'attente » ? Il nous semble qu'un certain nombre de traits propres à la culture africaine (qu'on nous pardonne la réduction), autrefois pertinents dans une société rurale et traditionnelle, sont devenus des poids morts et empêchent aujourd'hui toute vitalité. L'énumération que nous en ferons ne se veut point exhaustive. Nous dégagerons les plus significatifs, en signalant d'ailleurs qu'il s'agit de pistes de travail à approfondir.

1. Un optimisme ontologique qui cadre mal avec les conditions modernes d'existence . Nous entendons par là cette espèce d'intériorité qui fait transcender les situations les plus tragiques et vivre avec une égale humeur les moments les plus contrastés de l'existence. C'est une sorte de confiance qui fait croire à l'homme africain que le mal est un simple accident de parcours, que tout est fait pour aller à merveille. La vie est conçue comme placée sous le signe du triomphe inévitable du Bien. Le calme devant les événements les plus déroutants est le signe suprême de la sagesse et de la maturité dans la philosophie africaine. L'homme sage est celui qui accueille les événements sans gémir, qui reste toujours égal à lui-même, confiant que Dieu est toujours avec lui.

Or, une telle philosophie, totalement valable dans l'abstrait, cause de nombreux dommages dans l'Afrique d'aujourd'hui. En effet, les rouages de la société moderne, fruits de la production occidentale, exigent une certaine dose d'insatisfaction ontologique, de désinstallation. Il faut toujours vouloir plus, souhaiter mieux et chercher à agir sur l'histoire. A ceux qui auraient tendance à canoniser le calme des Africains, il faut rétorquer que les problèmes actuels de l'Afrique demandent à être posés sans fausse affectivité. En effet, si nous souhaitons l'avènement d'un mieux-être matériel et moral pour les Africains, nous devons intégrer l'apport technique occidental : chose qui se fait déjà. L'adoption d'une technique, inventée ailleurs, par des gens différents de nous, pose des problèmes graves. Peut-on emprunter une technique, une structure matérielle, sans se modifier soi-même ? L'Occident n'est-il pas à la dérive parce que la technicisation de la société a détruit les mentalités d'aide et de communauté franche.

2. Une certaine résignation et une acceptation fataliste de l'histoire accompagnent l'optimisme ontologique dont nous parlions plus haut -. L'histoire n'est jamais saisie comme le déploiement de projets humains, porteurs de liberté et capables de créativité. Elle est conçue comme le produit de la volonté divine, favorisée par les bons esprits et contrecarrée par les mauvais. D'où l'abondance des explications supra-rationnelles.

3. L'uniformité, dans une telle société, est l'idéal recherché par tous -. La conformité à un modèle préexistant - en l'occurrence : le chef - la répétitivité - d'où l'importance des griots, des vieux, dont on vante la mémorisation - sont les principes fondamentaux de morale sociale. Un jeune homme est jugé intelligent et vertueux en fonction de sa capacité à reproduire le passé et à intérioriser l'enseignement des adultes. L'obéissance est la qualité suprême dans une telle société.

4. Société « utopienne », la société africaine se donne pour idéal l'harmonie entre les différents membres -. Le partage égalitaire et la recherche de la concorde s'imposent et constituent une charte inviolée. Paix donnée et non tissée au travers des conflits. Il faut éviter les disjonctions et les ruptures pouvant déchirer l'unité au sein du groupe. Celle-ci doit être sauvegardée au prix de tout sacrifice. Ainsi, tous les conflits sont inhibés. L'affirmation de soi est tournée vers les manifestations collectives de joie (danse, ...). Dans une telle société, le chef devient la mère qui procure toute subsistance matérielle et spirituelle. Il est vénéré, sacralisé, jamais déshabillé. La nudité du chef entraîne ipso facto sa mort.

5. La société africaine est encore « maternante » -. L'image de la mère prédomine et donne à la conscience de chacun le répertoire de ses comportements. Bonté, douceur, sympathie, esprit de conciliation sont les qualités-types d'une telle société. Le père, avec tout ce qu'il peut symboliser de courage, d'esprit de conquête, de témérité, est absent. Bien plus, des inversions s'effectuent. L'oncle, le frère de la mère, est appelé « maman ». Chez les Baongo, par exemple, la particule « Ma » évoquant la mère est utilisée devant le nom de l'oncle que l'on veut in- ou é-voquer. Dans cette logique, la tante du père devient « papa ».

6. C'est une société qui privilégie les valeurs de cœur -. « Un homme, c'est avant tout ce qu'est son cœur ». Ce qui est ainsi défini de l'homme, c'est sa capacité d'ouverture aux autres et l'attention qu'il peut témoigner à leur égard. Le règne du cœur va s'opposer ainsi à une certaine rationalité, à un certain sens de la prévision, indispensable dans une société moderne. Le lien qui rattache à la famille, la carte des relations amicales passeront souvent avant l'exercice rationnel d'une fonction publique.

Tous ces traits de la culture africaine, s'ils ne sont pas contrôlés, sont des vertus dangereuses dans une Afrique qui ne peut faire l'économie d'intégrer la modernité et ses paramètres dans son paysage social et politique. D'aucuns nous reprochent de vouloir vider l'Afrique de ce qui la distingue précisément des autres cultures. Si l'on reproche aux gens de cultiver les valeurs spirituelles et morales, n'est-ce pas prêcher par là l'individualisme et l'égoïsme et le chacun pour soi ? N'est-ce pas demander aux Africains de sacrifier leur être aux valeurs techniques ? A quoi bon si cette modernité doit conduire à l'inhumanité ?

On ne saurait ignorer ces objections, fondées sur l'observation de l'exemple occidental. Il reste par contre que ce genre de problèmes et de questions fondamentales ne peut être résolu de façon purement théorique et abstraite. Le problème de la crise occidentale est beaucoup plus complexe qu'on ne le croit en réalité. La technique par elle-même ne crée pas des hommes insensibles et égoïstes. Mais elle peut malheureusement aboutir à des catastrophes, si elle devient un instrument d'exploitation et de domination d'une bourgeoisie avide d'argent. Si l'intérêt personnel, si la recherche du gain et du profit constituent les seules lois d'une économie et d'une société, il est évident que l'homme disparaît totalement de la conscience humaine ; du moins ne compte-t-il que dans la mesure où il constitue une marchandise rentable. Il y a là un problème politique qui ne se réduit pas tout simplement à une affaire de machines. C'est un projet de société, fondé sur la recherche mystifiante du profit qu'il faut dénoncer et non le progrès technique, dont nous mesurons tous les bienfaits.

D'autre part, il ne faut pas craindre que certaines valeurs, jugées a priori « fondamentales », subissent des mutations dans leur modalité d'être. En effet, les valeurs humaines ne le sont jamais « en soi ». Symbolisées et vécues par des hommes, elles portent radicalement la marque d'un temps et d'un espace. Elles prennent naissance dans un contexte de projets et de désirs humains concrets. Liées à un contexte économique et social particulier, à une « écologie circonstancielle », elles ne sont pas automatiquement transposables en d'autres temps et lieux. Il faut avoir le courage de voir si elles peuvent trouver une autre modalité d'existence. Sinon, il faut en sécréter de nouvelles, susceptibles de répondre à des problèmes jamais soupçonnés par les générations précédentes. L'homme africain est ainsi une définition à trouver, une tâche à promouvoir. C'est un être en devenir, caractérisé par son passé certes, mais aussi par les relations que lui impose le contexte nouveau de mondialisation et de planétarisation. Par exemple, les structures administratives modernes (notion d'Etat, gestion de la fonction publique, d'hôpitaux, initia-

tion au corpus intellectuel étranger) supposent dans leur manipulation la mort d'un certain style de rapport au temps, à l'espace, aux relations amicales et l'instauration d'un nouveau code : le sens de la prévision à long terme, la notion d'une évaluation claire et rigoureuse, la mise en place d'un corps d'agents de l'Etat, jeunes et compétents, aux postes-clés, la mort d'une fausse solidarité clanique ou ethnique, la promotion de la femme africaine, la libération des enfants de la tutelle parentale, trop forte en Afrique, la disparition d'un vil népotisme.

Mais alors, nous dira-t-on, vous nous proposez là un modèle occidental ? Nous ne serons jamais des Occidentaux. L'africanité est une donnée, une marque indélébile, que chacun des Africains porte inscrite au cœur de son être. La réalité, c'est que la société africaine est acculée au choix : ou vivre en intériorisant de façon consciente et délibérée les apports étrangers ou mourir d'inertie, par « fidéisme » à des valeurs imaginaires. On ne peut pas toujours choisir la meilleure voie possible ; il faut opter pour la moins calamiteuse.

Un groupe n'évolue que dans le mouvement des ruptures, des discordances qui s'opèrent en son sein. Il faut laisser place aux courants et aux marginaux. D'autre part, le conflit doit être intégré comme facteur de changement social, comme source motrice, et non évacué sous prétexte qu'il perturbe l'ordre. Le pluralisme des pensées et des expressions pourra prendre corps, comme la polyphonie est un inévitable moment de la symphonie. L'agressivité, refoulée et libérée seulement vers les lieux d'orgies (danses, beuverie, procréation nombreuse, concubinage), n'est pas porteuse de créativité. Il faut la canaliser vers les lieux de la recherche scientifique, vers le politique et d'autres paysages sociaux. Il faudrait également favoriser une certaine circulation des idées et lutter contre la « fétichisation » du savoir, phénomène courant en Afrique. Le christianisme doit tracer son chemin et dresser sa tente dans cette forêt de problèmes, que nous venons d'évoquer rapidement. Il faut questionner l'Afrique en l'écoutant. Il y aura des hérétiques, des schismatiques, de faux prophètes, mais tel sera sans doute le signe que le christianisme aura commencé à prophétiser en « langues africaines ».

République populaire du Congo, Michel Locko

FRÈRE JEAN, NOTRE HÔTE, VAGABOND DE DIEU...

Peut-être un jour a-t-il frappé ou frappera-t-il à votre porte, ce grand gaillard originaire de Californie, barbu et chevelu, dans son étrange accoutrement : robe couleur safran, turban d'aspect insolite, chapelets indous autour du cou, parapluie à la main, baluchon sur le dos contenant le très strict minimum, dont cette flûte primitive de l'Himalaya que faisait chanter son inspiration du moment... Ni fou, ni comédien, ni ascète rébarbatif, ni maître prétentieux en voies spirituelles, mais souriant et plein d'humour, se contentant de presque rien, vous expliquant que viande et œufs le rendent malade et que son léger sac de couchage lui permet de dormir en paix par les plus grands froids.

Parti à la suite d'un rêve où Jésus l'avait invité à prendre à la lettre ses recommandations aux disciples, refusant pendant plusieurs années de recevoir ou de porter le moindre argent, n'acceptant l'hospitalité que pour trois jours (ainsi, pas le temps de s'attacher ! Toujours mêlé aux hommes, on reste seul, seul avec Dieu). Autorisé en songe par François d'Assise à se réclamer de lui pour déjouer les suspicions de la police, répondant aux emprisonnements pour vagabondage par des grèves de la faim...

Guidé par l'exemple de Jacob servant Laban, deux fois sept ans, pour obtenir Rachel (Gn 29,15-30), il en était à sa douzième année de route, à travers l'Amérique du Nord et du Sud, l'Afrique et l'Asie, quand il arriva chez nous, faisant évidemment sensation... Il venait de l'Inde, où il avait trouvé son gourou en la personne du P. Griffith, successeur du P. Monchanin. Il avait longuement fréquenté le bouddhisme au Japon et ailleurs, parcouru à pied le Népal, hôte des temples et des monastères, dont il adoptait la discipline, le culte et les méthodes de méditation avec la souveraine liberté que donne l'Évangile dont le message et les exigences sont d'un autre ordre, relativisant l'importance de Jérusalem et du Garizim, du Temple et du Sabbat, des cloisons radicales, sociales et religieuses séparant « justes » et « pécheurs »... Il a aimé notre maison, sans autre ascèse que le brouhaha de la marmaille, sans guère de culte et de méditation, à part la vie partagée. Il était notre « malang » (derviche errant), adopté d'emblée par les enfants et le pieux cuisinier, admiré des plus religieux et profondément spirituels de mes amis.

Merveilleuses conversations « en profondeur », parfois autour d'un verre, qu'il ne refusait pas à l'occasion... Jubilation de la flûte, qui laissait les petits silencieux et attentifs... Rayonnement paisible de sa Joie...

Il nous a quittés pour rejoindre Hérat par la route du centre, réputée impraticable et glaciale à cette époque. Il lui fallait être à temps au Koweït pour se joindre à des pèlerins de la Mecque, musulman avec les musulmans pour la circonstance, désireux de communier à leur ferveur et à leurs épreuves. Etape vers Jérusalem, où finirait peut-être son errance, qu'il imaginait devoir déboucher sur la solitude dans quelque ermitage en Europe, pour s'y plonger dans les écrits des plus anciens Pères de l'Eglise...

Il s'amusait à rappeler les sévérités de st Benoît contre les « girovagues » de son espèce. A l'accusation d'avoir adopté ce genre de vie par fainéantise, il répliquait : « C'est peut-être vrai, au moins en partie, mais qu'importe ? Il faut savoir s'accepter tel qu'on est et, tel qu'on est, servir le Seigneur ». A des religieuses qui s'exclamaient : « Mais enfin, nous sommes chrétiennes et pas musulmanes ! », il répondait : « Dès que vous vous opposez aux autres, affirmant la différence au lieu de la transcender, vous n'êtes plus dans l'esprit de l'Evangile ! ».

Cher frère Jean ! Tu repasseras sans doute par Kaboul, en route pour le sud de l'Inde, où tu veux être là pour le soixante-dixième anniversaire de ton gourou. Tu nous parleras de ton pèlerinage à la Mecque, de ta montée vers Jérusalem, la Ville Sainte. Et quand les mots te manqueront, tu prendras ta flûte pour chanter !...

Merci de t'être mis en route. Merci d'avoir pris à la lettre les recommandations de Jésus dans l'Evangile. Merci d'avoir été bouddhiste avec les bouddhistes, indou avec les indous, musulman avec les musulmans et bientôt juif avec les juifs, étant au plus profond de toi-même, disciple de Jésus, avec eux tous, comme avec les chrétiens. Merci de bousculer avec le sourire et rien que par ta vie, nos atavismes, nos préjugés, notre confort, nos certitudes. Merci de ta liberté, de ton ouverture à tous, de ta disponibilité à l'Esprit !... Marginal ? Tu l'es sans doute, parce que tu n'as ni domicile, ni souci du lendemain, ni argent, ni communauté, parce que tu es tout aussi chez toi dans un temple indou, dans une mosquée ou dans une église, parce que ton accoutrement est inusité, parce que tu erres depuis des années à travers le monde, en quête du Royaume de Dieu et de sa Justice... Et tout ceci est parfaitement insolite, anormal, voire scandaleux. Mais qu'importe ! tu as été pendant quelques jours, et tu resteras, « notre malang », messenger inattendu de Dieu, témoin de son amour, porteur de sa paix et de sa joie.

Afghanistan, Serge de Beaurecueil op.

courrier des lecteurs

s'achever après un premier temps de fondation par des évangélistes venus de l'extérieur, le P. Kirkels ne prend pas en considération d'une part que Libermann est mort moins de six années après la présentation de son Mémoire, d'autre part que, de son vivant, les missionnaires spiritains étaient presque tous en situation de première évangélisation. Il est évident qu'en six ans une Eglise africaine, véritablement autonome et stable ne pouvait déjà être constituée.

Une chose est de juger le P. Libermann au niveau de ses écrits et des expériences missionnaires réalisées de son vivant, une autre est de juger la pratique missionnaire de l'Institut missionnaire qu'il a fondé depuis ses origines.

réponses au cahier n° 65

292/Montreuil : Françoise Beaumont. *Dans son article sur la Méthodologie missionnaire de Libermann, le P. Kirkels - qui, au demeurant, n'est pas Spiritain, mais Oblat de Marie-Immaculée - reconnaît à Libermann l'honneur d'avoir ouvert le sillon en percevant clairement la nécessité de fonder des Eglises épiscopales locales. Ce faisant, Libermann retrouvait là la dimension ecclésiale de la pratique missionnaire des Apôtres, dimension qui manquait à la pratique missionnaire sur la Côte Occidentale de l'Afrique jusqu'alors.*

Mais, poursuit l'auteur, les applications concrètes sont loin des principes, et il ne sera pas fondé, concrètement, d'Eglises épiscopales locales ; bien que faisant preuve de génie par ses vues missionnaires nouvelles, Libermann restait en quelque sorte prisonnier de la mentalité du XIX^e siècle.

Sans vouloir nier qu'il y ait dans les écrits du P. Libermann des aspects typiquement mentalité du XIX^e siècle, notamment au niveau de son langage, il me paraît un peu injuste et étroit de juger ainsi ses idées en la matière. Etroit, parce que les citations présentées par le P. Kirkels dans son article sont presque toutes extraites du Mémoire présenté à la Propagande en 1846, ce qui peut laisser croire au lecteur que la pensée missionnaire de Libermann s'est figée à cette date ; or, il n'en est rien. Injuste, parce que, tout en reconnaissant que les Eglises épiscopales locales ont besoin de

Pour en rester, comme le P. Kirkels, au seul niveau des écrits du P. Libermann et des expériences réalisées ou commencées de son vivant, je voudrais reprendre trois points de l'article qui me paraissent devoir être nuancés ; cela à la lecture même d'autres lettres écrites par Libermann, postérieures, pour la plupart, au Mémoire de 1846 et, en tout cas, indépendantes de lui. Ce sont les questions du système scolaire, des rapports entre missionnaires et gouvernement et du « dialogue » avec la réalité africaine.

1. Quant au système scolaire qui, effectivement, occupe une place primordiale dans le projet libermannien de formation d'un clergé indigène, il me paraît intéressant de préciser que ce n'était pas là l'idée première de Libermann. En premier lieu, et c'est écrit en toutes lettres dans la Règle provisoire de 1840, il avait au contraire précisé que les missionnaires ne devaient pas se charger eux-mêmes d'enseigner les lettres, de peur que cela n'absorbe le temps si précieux des missionnaires (1^{re} partie, ch. 8, art. III). A tel point que le P. Libermann dut expliquer à ses communautés le motif de son revirement concret ; ainsi, à la communauté de Dakar, écrit-il le 24 juillet 1844 : Notre règle est opposée aux petits séminaires, mais il est évident que nous sommes obligés d'en venir là. D'abord, nous n'aurons jamais assez de prêtres européens pour évangéliser ces vastes pays et, de plus, nous serions toujours obligés d'abandonner une certaine partie de ces contrées, trop

malsaines pour que nos missionnaires puissent y séjourner assez longtemps pour l'instruction des peuples [...] J'ai donc cru que l'idée que nous avions d'abord de ne pas nous charger de l'éducation première des Noirs ne pourrait être suivie (N.D. VI, p. 281). *Preuve aussi, s'il en fallait, que Libermann n'était pas homme à considérer une règle pratique comme intangible.*

De même, s'il est vrai qu'en la matière le P. Libermann appréhende de renoncer à ses points de vue et à ses conceptions européennes de l'éducation, ce n'est ni par mépris, ni par refus d'une autre conception ; il semble bien plutôt que ce soit par manque de connaissance personnelle de l'Afrique et de la mentalité africaine. Libermann n'est jamais allé en pays de mission et cette lacune aiguë et douloureuse, le rendait très prudent dans les propositions concrètes qu'il faisait à ses missionnaires : Je ne sais si ce sont des utopies que je vous soumets ou si ce projet est réalisable. Toutes les fois que je vous propose ces choses, je le fais avec une certaine timidité, ne connaissant pas suffisamment l'état du pays (Lettre à un missionnaire du 16 mars 1848, N.D. X, p. 143)... état du pays qu'il ne connaissait effectivement que par ce qu'en rapportaient ses missionnaires.

Enfin, il faut également nuancer cette affirmation selon laquelle les jeunes Africains seront transportés en Europe dès l'enfance afin d'y parfaire leur éducation. Le séminaire qu'il se propose tout d'abord d'établir à Rome, remarquons-le, justement parce que l'œuvre serait plus universelle et n'aurait pas, de la part des différents gouvernements européens, les oppositions qu'elle aurait si elle était placée dans un pays quelconque (L. au P. Levasseur du 14.11.1844, N.D. VI, p. 421), ne le sera pas de son vivant. Il songera à former des Noirs à Bourbon pour aller enseigner ceux d'Afrique, mais c'est finalement à Dakar que sera fondée la première école. Indépendamment de toute conception européenne de l'éducation ? Certainement pas, car, quelle que soit l'époque, on transporte avec soi la marque du moule dans lequel on a soi-même été formé, mais en tenant assurément compte du caractère propre des enfants africains, ceci tant au niveau des coutumes, que des vêtements, de la nourriture et même de la langue (le

latin est bien sûr enseigné puisque certains de ces enfants devaient ensuite accéder au sacerdoce, mais aussi le wolof et non le français !). Le P. Libermann rend raison au P. Chevalier, directeur de cette école, du choix de cette méthode, car il est absolument nécessaire de leur faire comprendre et sentir qu'ils sont libres, de leur faire sentir la beauté de cette liberté et de cette égalité qu'ils partagent avec tous les enfants de Dieu. Cette idée d'infériorité doit être effacée de leurs âmes... (L. du 23.11.1947, N.D. IX, p. 359).

Peut-on dire dans ces conditions que l'on fait entrer de force chez les Africains des structures ecclésiales préfabriquées en Europe ? Oui, comme les mêmes structures imposées à tout séminariste de l'Eglise ecclésiales, d'une facture unique, étaient catholique romaine, de quelque pays qu'il soit, jusqu'à Vatican II. Non, si l'on considère et la place faite par Libermann à tout ce qui tenant au pays n'est pas contraire à l'esprit chrétien, et la possibilité pour chaque enfant de devenir, selon sa vocation, prêtre, mais aussi catéchiste ou agriculteur ou menuisier, etc.

2. Le second point sur lequel l'article du P. Kirkels peut induire en erreur le lecteur, est celui relatif aux rapports des missionnaires et du gouvernement dans la pensée du P. Libermann. La correspondance qu'il a entretenue avec le Ministère de la Marine par exemple est effectivement très abondante, mais en ce sens Libermann est comme tous ses contemporains à savoir que, pour lui, l'Afrique c'est un peu le bout du monde ! La médecine tropicale n'avait pas fait les progrès qu'elle a faits aujourd'hui, les moyens de transport par air n'existaient pas encore et ceux par mer étaient dangereux ; beaucoup de missionnaires, comme de colons, mouraient soit par naufrage, soit de maladie, ce qui accroissait le mystère et le danger de la Côte Occidentale de l'Afrique.

Mais de là à croire que Libermann associait son entreprise missionnaire à l'entreprise coloniale du gouvernement français, il y a loin ! Il ne serait besoin pour s'en convaincre que de recenser les lettres écrites à ses missionnaires, spécialement pour leur recommander la prudence face aux autorités

civiles ou militaires du gouvernement afin de préserver la liberté de son ministère. Ainsi, par exemple, écrit-il à Mgr Bessieux en 1846 : Tâchez de calmer l'esprit des missionnaires dont la vivacité se laisse entraîner à l'irritation à l'égard des agents du pouvoir. Il est certain qu'en gagnant la confiance des hommes du pouvoir, au moins en vivant en bonne intelligence avec eux, le bien se fera plus qu'en se manifestant de la défiance. Soyez bien assuré que, plus vous vous éloignerez d'eux, moins votre ministère sera libre (N.D. VIII, p. 298). *Attitude de prudence qui peut paraître aujourd'hui contestable mais qui, replacée dans le contexte de l'époque, était la seule concevable pour permettre aux missionnaires d'approcher les populations indigènes locales.*

En outre, le missionnaire n'était l'alter ego ni du colon, ni du gouvernement, pour imposer aux Africains la civilisation européenne, supérieure et unique modèle de civilisation : Ne jugez pas au premier coup d'œil ni d'après ce que vous avez vu en Europe, d'après ce à quoi vous avez été appliqués en Europe, écrit-il aux communautés de Dakar et du Gabon, le 19 novembre 1847 (N.D. IX, p. 330) ; dépuillez-vous de l'Europe, de son orgueil, de son esprit ; faites-vous nègres avec les nègres, et vous les jugerez comme ils doivent être... Ou, commentant à la communauté de Bourbon la mort de Mgr Truffet, premier vicaire apostolique de Guinée : sa méthode avec les Noirs était excellente et promettait un succès assuré. Les indigènes avaient pour lui un respect et une tendresse extraordinaires. Défense à tous d'aller à Gorée et de se mettre en rapport avec les Européens de peur qu'ils ne prissent avec les Noirs des manières d'agir et de parler selon les habitudes des Européens, ce qui ne pouvait que faire du mal... (L. du 18.2.1848, N.D. X, p. 68).

Ce qui comptait essentiellement pour le P. Libermann n'était pas que parvienne aux Africains le message occidental d'une civilisation européenne idéale, mais bien le message évangélique. On dirait dans le langage d'aujourd'hui que la seule chose, en fait, qu'il demandait à ses missionnaires, c'était la sainteté, autrement dit d'être « transparents » dans la foi. Témoin cette lettre

écrite à un missionnaire le 10 mai 1851, soit quelques mois seulement avant sa mort, et qui peut sans doute être considérée comme le testament spirituel laissé par le fondateur à ses missionnaires : Une vie commune (dans le sens dont je parle) apparaît au bon sens naturel de ces hommes grossiers, animaux, une vie à l'europpéenne et non une vie sainte. S'ils voient dans le missionnaire quelque différence avec les autres Européens dans certaines choses, ou ils attribuent cela à des motifs naturels d'un genre différent de ceux des autres Européens, ou ils ne tiennent pas bien compte des motifs ; seulement, tant qu'ils voient en lui quelque chose de passionné ou d'attaché à la terre, sans s'en rendre compte, ils ne cessent de voir en lui un homme ordinaire plus ou moins bon. Mais quand le missionnaire mène une vie vraiment sainte, ils voient en lui, tôt ou tard, l'homme de Dieu... (N.D. XIII, p. 147).

Qu'enfant de son siècle, Libermann n'ait ni connu, ni même soupçonné la richesse des cultures, religions et traditions africaines, ne semble pas faire de doute. Que, se référant à la civilisation européenne, la seule qu'il connût, il ait considéré les Noirs comme grossiers, animaux, termes qui seraient inconcevables aujourd'hui, est également vrai. Mais n'est-ce pas abusif de conclure que les missions, parallèlement aux Etats, menaient, sous l'égide de Libermann, une action image réfléchie de l'impérialisme colonial ?

3. Enfin, la derrière critique du P. Kirkels qui me parût devoir être nuancée, toujours à propos de la fondation effective des Eglises épiscopales locales, est cette affirmation absolue d'absence totale de dialogue : en confrontant les divers textes de Libermann, écrit l'auteur, nous n'en avons pas trouvé un seul qui parle d'une rencontre entre le milieu africain et son projet.

Les textes précités ont déjà démontré, je pense, qu'à un niveau sans aucun doute bien inférieur à celui que l'on attendrait aujourd'hui où les Peuples et Eglises d'Afrique ont pris eux-mêmes en main leur destinée, mais non moins réellement, Libermann s'efforçait de tenir compte au maximum du contexte local, de la réalité vivante de base.

Mais encore, si l'on prend pour référence les tâches urgentes assignées à l'évangélisation en Afrique, telles qu'elles ont été définies par Mgr Gantin en 1976 (D.C. n° 1694 du 21.3.1976), on ne peut qu'être frappé par l'intuition clairvoyante de P. Libermann.

- ... On ne recommandera jamais assez l'étude approfondie des langues, des traditions culturelles et des religions africaines. C'est là pour les évêques africains leur première tâche. Déjà, en 1846-47, sous l'impulsion de Mgr Truffet avec qui Libermann reconnaît « l'accord parfait qui existe entre nos deux pensées » (N.D. IX, p. 334), les missionnaires de Dakar et du Gabon faisaient un « noviciat de l'apostolat », se recueillant, visitant les villages environnant Dakar « pour apprendre à tous comment on doit parler avec les hommes pour attirer leurs âmes à Dieu », apprenant les langues locales « afin de se disposer prochainement à leurs futurs travaux apostoliques », avec un désir très vif « d'adopter les habitudes des hommes qu'ils avaient à évangéliser » (L. à la Propagande du 31.1.1848, N.D. X, pp. 41-42). Libermann, déjà, avait écrit à cette même communauté (L. du 19.11.1847 précitée) : « faites-vous nègres avec les nègres, pour les former comme ils doivent l'être, non à la façon de l'Europe, mais laissez-leur ce qui leur est propre ; faites-vous à eux comme des serviteurs doivent se faire à leurs maîtres, aux usages, au genre et aux habitudes de leurs maîtres...

- Disons aussi, *continue Mgr Gantin*, que la liturgie dans son symbolisme et ses formes culturelles doit être adaptée à la mentalité et à la vie africaines. Ne retrouve-t-on pas le même esprit dans cette proposition faite par Libermann à Mgr Truffet au sujet des cantiques : « ... d'après le peu que j'entrevois de la prononciation, de la consonance des langues de la Guinée, il me semble que nos airs français ne pourront guère y être adaptés. J'ai pensé qu'il serait bon de nous procurer des mélodies religieuses italiennes. Elles sont douces, simples, et me paraissent devoir être plus en harmonie avec les sentiments, la tournure de l'imagination de nos bons Africains, et plus en rapport avec la douceur, le coulant et la simplicité de leurs idiomes » (L. du 22.11.1847, N.D. IX, p. 348).

- Mais avant tout, *conclut Mgr Gantin*, c'est la Parole de Dieu qui doit d'urgence être mise à la portée du peuple qui a aussi besoin d'être préparé à lire directement cette Parole de Dieu, grâce à une alphabétisation intégrée dans la catéchèse.

Or, déjà en 1847, Mgr Bassieux qui allait rejoindre Mgr Truffet, avait commencé à composer grammaire, dictionnaire, catéchisme en langue mponguée et traduit l'histoire sainte et l'Evangile. Quoi que je sois et que je fusse toujours persuadé que ces ouvrages sont imparfaitement faits, surtout la grammaire et le dictionnaire, *écrit le P. Libermann à Mgr Truffet*, j'ai cru cependant qu'il y aurait de l'utilité à les faire imprimer, et que ces premiers essais pourraient faciliter à un autre de faire quelque chose de plus complet (id. p. 346). *Dernière phrase qui prouve bien que, pour Libermann, l'évangélisation dans la langue locale était la clé de l'avenir ; ceci étant confirmé par le fait que les enfants à Dakar étaient, nous l'avons vu, instruits dans leur langue et non en français.*

Pour toutes les questions relatives aux Rites sacrés, aux cérémonies particulières ou de chœur, Libermann se référait scrupuleusement aux décisions de la Sacré Congrégation, mais c'était là l'esprit général dans toute l'Eglise jusqu'à Vatican II, et donc a fortiori au XIX^e siècle. Par contre, ne peut faire doute, son ouverture à la réalité vivante des peuples à évangéliser au niveau même de cette évangélisation.

Sans doute Libermann ne vécut-il pas assez longtemps et manquait-il encore d'informations, et répétons-le, d'une expérience pratique personnelle, pour fonder effectivement de son vivant des Eglises épiscopales locales stables et solides ; mais la seule évolution de sa vision méthodologique de la Mission de 1846 à 1852, et l'extrême attention qu'il portait au contexte local, suffiraient à démontrer qu'il était loin d'imaginer la Mission comme simple image réfléchie de l'impérialisme colonial.

Une très longue lettre écrite à un Père haïtien, le 2.11.1846 (N.D. VIII, p. 333 et suivantes), relative à l'Eglise de ce pays, nous permet de penser au contraire que, si

l'évangélisation avait suffisamment progressé sur la Côte Occidentale de l'Afrique de son vivant, Libermann aurait concrètement appliqué ses idées sur la nécessité de fonder des Eglises épiscopales locales avec un clergé hiérarchique indigène. Il y définit l'état de mission comme un état provisoire pour laisser le temps de former solidement une Eglise particulière. Or, l'Eglise d'Haïti, malgré l'état déplorable de la religion, en considérant la nature des choses, ne peut et ne doit être mise sur le pied d'une Eglise en état de mission, car le christianisme y était déjà fort avancé. Elle devrait donc être constituée, régularisée, comme toutes les autres Eglises particulières, dont l'ensemble forme l'Eglise universelle. - Remarquons tout particulièrement ici cette clairvoyance du P. Libermann qui emploie les termes mêmes du dernier Concile. En conséquence et pour tout dire en deux mots : il faudrait à Haïti un Evêque et un clergé tirés du pays... Nul doute ne devrait donc plus subsister : si l'Eglise d'Afrique avait atteint ce degré d'évangélisation, Libermann aurait agi de même à son endroit.

Dans le commentaire de la Règle provisoire de 1840 (1^{re} partie, ch. 3, art. VI) rapporté par le P. Lannurien, Libermann avait déjà prévu que les missionnaires quitteront une mission quand la religion y sera établie solidement et dans toutes les formes canoniques, qu'il y aura un clergé suffisamment nombreux pour les besoins de ce peuple et que nous n'y serons plus nécessaires. Les Eglises locales sont aujourd'hui en Afrique, en pleine structuration, et par la voix du cardinal Zougrana à la clôture du Symposium d'Abidjan en 1970, demandaient aux Instituts missionnaires de ne point se laisser aller à l'erreur déprimante de certains missionnaires qui pensent qu'ils doivent s'en aller pour que l'Eglise en Afrique soit africanisée. Ils doivent rester en changeant de mentalité, dans l'esprit de service de l'Eglise en Afrique.

Idée que reprend le P. Kirkels dans sa conclusion en demandant aux missionnaires d'aujourd'hui d'exploiter maintenant de

façon créatrice, ces chances fournies par le passé afin de consolider davantage l'Eglise d'Afrique dans l'avenir. Mais peut-être, dépassant la reconnaissance à Libermann de l'honneur d'avoir ouvert le sillon en matière de méthodologie missionnaire, faudrait-il tout simplement souhaiter aux missionnaires religieux qui ont choisi d'« Aller » aux nations d'Afrique dans le cadre de l'Institut fondé par lui :

- *de prendre en considération son actualité au-delà de la lettre même de ses écrits,*
- *d'être fidèles autant que lui au caractère propre des peuples à évangéliser,*
- *d'être aussi sensibles que lui aux données de l'expérience, en un mot, de revenir à l'esprit du P. Libermann.*

293/Bénin : René Grousseau. *Spiritus n'est pas parfait certes, mais permet une ouverture sur le monde. J'y ai trouvé des articles extrêmement féconds. Le n° 65 est excellent et l'article de Pedro Casaldaliga m'a plu énormément, de même celui, très bon, du P. Amaladoss. Verra-t-on un jour, comme je l'ai souhaité, un article portant sur un exemple concret de création liturgique : eucharistie, baptême, mariage ? Qu'une communauté exprime sa foi « viscéralement », c'est une question qui m'a toujours préoccupé et je suis convaincu que la traduction en langue locale de la liturgie eucharistique, par exemple, n'est qu'un balbutiement de nouveau-né, en face de ce qui reste à faire. A moins que ce ne soit qu'un prétexte à s'en tenir là, par crainte d'aller plus loin et de rompre avec Rome. Il faudra bien que la réforme liturgique aille plus loin, mais le temps presse et l'écart se creuse entre les générations. Ceci est une remarque personnelle, mais j'aimerais des exemples concrets, vécus, signés d'un prêtre africain ! Bon courage et merci pour Spiritus...*

- Merci aux lecteurs qui nous donnent des idées... Nous souhaitons pouvoir y donner suite... !

La rédaction

notes bibliographiques

Vulnérable et passionnante Eglise

Les enjeux d'aujourd'hui

par Gérard Defois

Dans le tissu complexe des événements, rendre intelligible ce qui se passe dans l'aventure ambiguë de l'Eglise de France et voir où se situent les enjeux d'aujourd'hui, tel est le propos de Gérard Defois. *L'institution ecclésiale, héritière en ce pays de traditions particulièrement riches, de réalisations sociales et spirituelles qui ont pétri l'esprit de la nation, se voit appelée à prévoir son avenir dans une époque ambiguë. Nul doute que ces années feront date.*

Cette tentative d'élucidation nous vaut un petit livre clair, passionnant à lire, et qui nous provoque à comprendre, au lieu de condamner et de rejeter d'emblée. L'auteur part du concile Vatican II, de son projet, du retournement qu'il supposait. C'était une chance ; elle n'est pas jouée, alors que les textes du concile perdent de leur impact. Mais de que Vatican II a-t-il été le concile ?

En fait, la mission qui mobilisait une part du clergé et les militants des mouvements est remise en cause, non seulement dans les pays étrangers, mais à l'intérieur de l'hexagone. En tout cas, la volonté d'insérer la mission de l'Eglise dans le temps et dans la réalité concrète de la société, fait prendre conscience que l'Evangile n'est pas neutre et conduit à la politisation des mouvements.

De ce fait aussi, la crise de société renforce les difficultés du croyant ; d'où de nombreuses questions sur la foi, sur l'identité chrétienne, sur la spécificité chrétienne, sur sa communication, sur les conditions d'une réflexion théologique. Dans quelle situation se trouve l'Eglise qui est en France justement « pour faire Eglise » ?

Etre visible, pour l'Eglise qui est en France, c'est établir ainsi, dans une société indifférente et instable, des espaces pour vivre socialement en Dieu ; mais c'est en même temps dire, par sa vie autant que par des prises de position verbale, une autre manière d'affronter l'avenir en se fondant sur la foi.

Ce livre sera lu avec beaucoup d'intérêt par celui qui veut chercher à comprendre l'évolution qui se fait dans l'Eglise qui est en France.

Joseph Pierron

Le Cerf, coll. « Essais », Paris, 1977, 176 p.

Cambodge Année Zéro

Document

par François Ponchaud

Ce livre posera sans doute plus de questions qu'il n'en résoudra, dit l'auteur dans son introduction. Et il conclut : Seule, l'histoire y répondra en donnant aux événements leur véritable portée. Laissons donc à l'Histoire, détentrice du recul nécessaire, le soin et la responsabilité du bilan. Dans l'immédiat, recevons comme une chance rare un document offrant aussi ample matière à réflexion et à prise de conscience.

Missionnaire au service de la communauté catholique, François Ponchaud a vécu 10 ans au Cambodge, de 1965 à 1975. Il a étudié la langue khmère et la religion bouddhique, et il était en dernier lieu responsable d'un comité de traduction en langue khmère ainsi que d'un foyer d'étudiants ; il connaît le pays, son histoire, ses coutumes, ses paysans parmi lesquels il a vécu. Il en parle avec lucidité, avec ten-

dressé aussi, comme d'un frère très proche dont on partage les aspirations, les espoirs, les joies, et dont on vit intensément les souffrances.

Son livre est une information solide sur un pays qui vit une révolution unique, de par son caractère suicidaire et la rapidité de son action. Information d'autant plus intéressante que le pays en question est actuellement farouchement fermé.

François Ponchaud est à Phnom Penh le 17 avril 1975 quand, petits hommes silencieux surgissant de partout, les Khmers Rouges prennent possession de la ville. Il y demeure jusqu'à son expulsion, comme tous les autres étrangers, le 6 mai. Dans ce temps si court, il aura été le témoin oculaire de la déportation d'une ville entière. Le film qu'il déroule est hallucinant : immense troupeau humain poussé hors de ses maisons, qui piétine le long de la route, vieillards, enfants, malades mourant le long du chemin, dans un climat d'hébétéude, de silence et d'angoisse. On ne comprend plus. Est-ce cela, la fin de la guerre, la libération, le bien du peuple ? Il y a maldonne : le bien du peuple n'est pas le but de l'entreprise : son but n'est autre que le triomphe d'une théorie élaborée dans l'abstrait, sans tenir compte des facteurs humains. De retour en France, François Ponchaud recueille les témoignages de réfugiés, les confronte, les recoupe ; il écoute les émissions, en khmer, que diffuse l'Etat nouveau.

Calvaire d'un peuple qu'on massacre et qu'on affame, qu'on compartimente et qu'on espionne, dont on exige un effort sur-humain ; une organisation mythique. L'Angkar, à la fois Etat et parti, qui dispense des diktats comme on assène des slogans publicitaires : autosuffisance, souveraineté du peuple, âge d'or à venir - des contradictions tellement évidentes, qui ne seraient que pitoyables si l'élément humain n'en faisait pas les frais... Et surtout, il faut aller vite : on massacre, on élimine, puisqu'il suffit d'un ou deux millions de jeunes « pour que naisse un Etat pur ».

Un aperçu historique aide à la compréhension des événements actuels, des années

d'immobilisme et de corruption, l'exploitation d'un peuple aimable, aux mœurs familiales et rurales, appelaient certes un changement.

Voici donc le passé balayé, avec une rapidité stupéfiante. Que vaut un résultat obtenu à un tel prix ? Que sera la société qui en sortira ? Que donnera l'application d'une idéologie poussée à ce degré extrême ? *Mais l'extrême est démesure, la démesure est sœur de la démence, car dans ce projet de société, que devient l'homme ?*

Geneviève Le Forestier

Juillard, Paris, 1977, 250 p.

Où en est-il ton Dieu ?

la politique de Dieu avec l'homme

par André Fermet

Dieu agit-il vraiment dans l'histoire du monde et intervient-il dans nos vies ? Notre prière exerce-t-elle quelque influence sur lui ? Peut-on, aujourd'hui encore, croire au miracle ? Plus radicalement, se passe-t-il quelque chose entre Dieu et les hommes ?

Tel est le champ d'investigation de ce livre. *Vaste programme et questions immenses*, nous est-il dit dans l'introduction. Angoissantes aussi, pour beaucoup de nos contemporains à qui les idées familières sur la toute-puissance de Dieu paraissent illusoires...

L'auteur s'efforce de répondre dans un langage accessible à tous. Il rendra service aux éducateurs de la foi qui ont pour mission de faire connaître le *Dieu vivant, qui veut des personnes vivantes*, un Dieu encore inconnu, partenaire personnel de chacun de nous.

Marcienne Fabre sjc

Le Centurion, coll. « Foi chrétienne », 1975, 196 p.

livres reçus à la rédaction

sante exprime sa foi. Ce livre est une invitation à se renouveler dans la confession croyante.

Jésus, notre Pâque. Théologie du mystère pascal, par *Philippe Ferlay* (*Le Centurion*, coll. *Croire et Comprendre*, 1977, 232 p.). - La Pâque du Christ - sa mort et sa résurrection - est le point lumineux qui éclaire toute la vie et la foi. L'auteur exprime dans ce livre tout ce que le mystère pascal signifie pour l'aventure des hommes et le destin du monde.

Suivre Jésus. Sur quoi repose la foi ? par *Raymond Schwager* (*Le Centurion*, 1976, 214 p.). - Se mettre devant l'événement de Jésus, en saisissant la portée irrédécible dans l'histoire et dans l'actualité, découvrir et mesurer ce qu'il opère de décisif pour la vie des croyants, des Eglises et de l'humanité, il n'est pas d'autre vérification pour le message chrétien, qui ne peut tenir sa garantie de preuves extérieures.

Le Seigneur et la danse, par *J. Moltmann* (*Le Cerf*, coll. *Foi vivante*, 1977, 142 p.). - L'auteur de la *Théologie de l'espérance* veut mettre en valeur des éléments qu'il avait laissés dans l'ombre dans ses précédents ouvrages. L'existence chrétienne, « existence pour les autres » a pour but d'« être un jour existence avec les autres dans la liberté ».

Dieu veut-il des hommes libres. La catéchèse de l'Eglise des Martyrs d'après Irénée de Lyon, par *P. et H. Lassiat* (*Mame*, 1977, 128 p.). - 1977 est l'anniversaire des Martyrs de Lyon (177). La parole d'Irénée est une catéchèse aux caractères éminemment concrets, coulée en quelque sorte dans la forme même qu'a prise la Révélation divine dans la Bible. La « voie de Vérité » et la « Voie de Vie » coïncident dans le Christ.

L'Appel des Béatitudes. A l'écoute de saint Augustin, par *Aimé Becker* (*Edit. de St-Paul*, 264 p.). - Pourquoi faut-il que le Maître du Bonheur nous invite à perdre notre vie pour vraiment la trouver ? Nul mieux que saint Augustin ne saurait mieux nous aider aujourd'hui à comprendre que, loin d'étouffer le désir de bonheur, le message des béatitudes évangéliques vient en quelque sorte relayer ce désir pour le conduire à un dépassement inouï.

Ainsi naît l'Eglise. Actes des Apôtres hier et aujourd'hui, par *José Bourguignon* (*Les Edit. Ouvrières*, coll. *Chercheurs de Dieu*, 1977, 188.). - L'Eglise se fait dans le monde, à partir de ceux, individus et communautés, sur lesquels l'Esprit tombe, parce qu'ils pratiquent la Justice. Le travail des apôtres, c'est d'être témoin de ces venues de l'Esprit qui, des nations du monde, veut faire des cellules d'Eglise et des membres du Corps du Christ. En les enracinant dans ce que nous vivons, l'auteur nous rend plus proches les Actes des Apôtres et les écrits de saint Paul.

Jésus oublié. Les Evangiles et nous, par *P.-M. Beaudé* (*Le Cerf*, coll. *Essais*, 1977, 208 p.). - De nos jours, les recherches historiques sur Jésus et son époque posent quelques problèmes aux croyants. Il y a une mentalité « dogmatique » qui tend à qualifier toute recherche historique sur Jésus d'inutile et de dangereuse. Comment peut-on poser une vraie foi chrétienne sans se boucher les yeux sur les résultats des sciences historiques à propos de Jésus ?

La Bible. De bouche à bouche, par *Emile Moreau* (*édit. Restiac*, coll. *Lumière du Monde*, *Montsure*, 1977, 212 p.). - La Bible est le fruit de l'expression d'un peuple de tradition orale. L'auteur cherche les procédés et les rythmes de cette transmission orale, qui a précédé l'écriture et qui l'a profondément marquée. Par ce moyen peut-être, peut-on approcher de plus près la Parole Vivante.

Laissez-vous tenter par Dieu, par *Pierre Talec* (*Le Centurion*, 1977, 122 p.). - L'éditeur a réuni en ce volume les homélies que P. Talec a faites à la télévision pendant le Carême de 1977. Ces « méditations à haute voix, riches d'intuition spirituelle » (cardinal F. Marty), atteignent le lecteur d'une manière personnelle. L'Evangile devient vif et proche, comme la tentation de Dieu dans le cœur et la vie de celui qui écoute.

Comment « ils » prêchent. Analyse du langage religieux, par *J.-M. Marconot* (*Le Cerf*, coll. *Rites et Symboles*, 1976, 224 p.). - L'auteur a enregistré plus de 60 sermons prononcés le même jour de la Toussaint, à l'insu des prédicateurs et les a soumis à une analyse socio-culturelle. C'est le résultat de cette analyse

Risques et espoirs de la charité, par *Albert Rouet* (*Le Centurion*, coll. *Croire et Comprendre*, 1976, 144 p.). - La charité ! Le mot s'est souvent vidé de son sens... Partant de la révélation biblique, de l'agir du Christ et aussi de quelques pages marquantes de l'histoire chrétienne. A. Rouet propose une lecture contemporaine de la charité.

La Réconciliation. Un sacrement pour l'espérance, par *Pierre Tripié* (*Le Centurion*, coll. *Croire et Comprendre*, 1976, 144 p.). - Pierre Tripié situe la réconciliation dans l'ensemble de l'interrogation profonde de l'homme et dans la cohérence du mystère chrétien. Le salut dont parlent les chrétiens apparaît démonétisé et illusoire si l'on n'approfondit pas davantage ce qu'il dit d'essentiel sur la vie humaine et sociale.

L'Esprit-Saint et la liberté chrétienne, par *Rémi Parent* (*Le Centurion*, coll. *Croire et Comprendre*, 1976, 144 p.). - Une véritable théologie de l'Esprit-Saint concerne l'existence chrétienne. Tout ce qui fait la vie du chrétien et de l'Eglise doit être vécu et pensé dans l'Esprit de Jésus : engagement politique et vie sacramentelle, prière et action, projets personnels et grands enjeux sociaux, vocation mystique et tâches de libération humaine.

Les premiers mots de la foi. De Jésus à l'Eglise, par *Jacques Guillet* (*Le Centurion*, coll. *Croire et Comprendre*, 1977, 128 p.). - A-t-on jamais dénoncé autant qu'aujourd'hui l'écart entre l'attrait qu'exerce toujours la personne de Jésus et la défiance immédiate que provoque l'Eglise et ses institutions ? L'auteur éclaire ce débat en interrogeant les premières communautés chrétiennes et explique quelques textes majeurs où l'Eglise nais-

qu'il présente ici. Le langage religieux, par le seul jeu des formes et des expressions, est un fait politique et social important.

Rendre visible le Dieu caché, par Jacques Vignon (*Le Cerf, coll. Epiphanie, 1976, 208 p.*). - Au fil de l'année liturgique, l'auteur, un prêtre de paroisse, s'est adressé simplement aux fidèles de la messe dominicale. Attentif aux événements, à l'actualité, il s'est efforcé de réagir selon l'Evangile. On aimera se laisser interroger par la Parole de Dieu, vivante au cœur de nos vies.

L'Espérance qui est en nous. Entretiens de Moscou, par Dimitri Doudko (*Le Seuil, 1976, 266 p.*). - Dans l'église Saint-Nicolas de Moscou, le P. Doudko décide de remplacer ses sermons par des réponses aux questions que lui posent les membres de l'assistance. Le style est direct : il parle sans haine, mais aussi sans crainte ni détour. Il sera relevé de ses fonctions en mai 1974. Ce volume réunit les entretiens du P. Doudko.

Célébrer Jésus-Christ. L'année liturgique, fêtes et dimanches du « temps ordinaire », par Adrien Nocent (*Edit. J.-P. Delarge, 1977, T. 5 : 246 p. ; T. 6 : 253 p. ; T. 7 : 246 p.*). - Avec ces nouveaux volumes, l'auteur poursuit son étude sur la Parole de Dieu. On y trouve le même souci d'aider à vivre la prière liturgique, selon Vatican II, en répondant aux besoins des hommes d'aujourd'hui.

Les Quatre Saisons. Prières pour chaque jour de l'année, par François Bourdeau (*Desclée-Mame, Vol. I, l'Hiver, sans pagin.*). - Le but de la publication est d'offrir à la prière un guide journalier en suivant le calendrier civil. En profondeur, il s'agit de donner à la prière qui s'invente aujourd'hui la caution des prières d'autrefois, dans le respect des divergences culturelles et le constat des similitudes.

Le Temps des chansons. Méditations pour le temps pascal, par Jean de Saussure (*Edit. Labor et Fides, Genève, 1977, 136 p.*). - Les dernières méditations de Jean de Saussure résonnent comme un chant d'amour pour Dieu, en réponse au chant d'amour qu'il a fait entendre par son Fils. *Le Temps des Chansons*, c'est le temps de la joie qui, de Pâques à la Pentecôte, éclate pour célébrer la victoire d'une vie nouvelle.

Marie, le chemin de la Mère du Seigneur, par Basilea Schlink (*Le Cerf, coll. Foi Vivante, 118 p.*). - En de simples et brèves méditations, l'auteur évoque les scènes de l'Evangile où apparaît Marie et montre comment l'existence de la Vierge peut inspirer celle des chrétiens.

Marie de Nazareth. Celle qui a cru, par Bernard Martelet (*Edit. St-Paul, 1976, 160 p.*). - Pour mieux découvrir la place que Dieu lui a donnée, voici des méditations sur la Vierge, tirées des textes de la Bible et de l'Eglise. Car le seul Mystère est celui du Verbe incarné, Fils de Dieu et Fils de Marie.

Marie hier et aujourd'hui, par Cardinal Gabriel-Marie Garrone (*Le Centurion, coll. Foi vivante, 1977, 133 p.*). - Bien des choses peuvent retener aujourd'hui le chrétien face au mystère de Marie. Nous reconnaissons ces difficultés, mais peut-on rayé du Credo le fait que Jésus est « né de la Vierge Marie » ? Où est la vérité pour le croyant d'aujourd'hui ? Le cardinal Garrone aide à cette recherche avec un souci théologique, un sens ecclésial, un goût de la méditation qui font la richesse de ce livre.

Jean-Baptiste de la Salle. Annoncer l'Evangile aux pauvres, par Michel Sauvage et Miguel Campos (*Beauchesne, 1977, 512 p.*). - Jean-Baptiste de la Salle, le saint qui a démocratisé l'école, parle de son expérience spirituelle. Celle-ci, toujours actuelle, peut encore illuminer la recherche de tous ceux qui se consacrent à l'évangélisation de la jeunesse.

Ce que croyait François de Sales, par André Ravier sj (*Mame, 1977, 176 p.*). - Ce livre est-il un catéchisme ? Oui et non. Car si la foi de François de Sales est commune à tout chrétien, elle trouve son originalité en ce qu'il a su discerner l'unicité profonde de chaque homme et montrer que les apparentes ressemblances ne résistent pas à une approche véritable.

La Femme Avenir, par France Quéré (*Le Seuil, 1976, 160 p.*). C'est une chance d'être femme et il ne faut pas la manquer. Ce qui exige de secouer les fatalités que l'on inflige ou que l'on prête à la femme. Il faut rendre à la vie et à l'amour le pas sur la conquête et sur la destruction.

J'ai vu grandir la J.O.C. par Charles Veret (*Les Editions Ouvrières, 1977, 222 p.*). - Récit simple, mais dynamique d'un aumônier jociste. De ses expériences, toute une série de leçons se dégagent qui aident à comprendre la transformation profonde, presque la révolution qui a été provoquée dans l'Eglise.

Chrétiens et Marxistes dans la Société française, par Henri Madelin (*Le Centurion, 1977, 176 p.*). - La frontière ne sépare pas d'un côté une Eglise, de l'autre un parti, même si l'une et l'autre institution sont parfois tentées de se singer mutuellement. C'est dans l'intime de chacun, marxiste ou chrétien, que se joue le débat vital entre la praxis soucieuse d'efficacité et la foi au Dieu vivant. Une conclusion se risque à dire à quelles conditions une rencontre entre chrétiens et marxistes peut, sur le terrain, s'avérer possible et féconde.

Comprendre l'Islam, par Frithjo Schuon (*Le Seuil, coll. Points de Sagesse, 1977, 186 p.*). - Cet ouvrage met en lumière l'aspect essentiel de la perspective islamique : il est donc d'un intérêt certain pour situer cette tradition dans sa véritable dimension et son expression du divin.

Chiffonniers avec les chiffonniers, par Emmanuelle Cinquin (*Les Editions Ouvrières, coll. A pleine vie, 1977, 192 p.*). - Une Sœur qui rêve de se consacrer aux lépreux se retrouve au milieu des chiffonniers du Caire. Essayer d'adoucir leur vie, témoigner auprès d'eux de la charité du Christ, voilà l'expérience qu'elle relate à travers de courts chapitres, écrits avec beaucoup d'humour.

Zaire. Le pouvoir à la portée du peuple, par Cleophas Kamitatu-Massamba (*Edit. L'Harmattan, Paris, 1977, 203 p.*). - Un des fondateurs de la République du Zaire, avec Patrice Lumumba, l'auteur mène depuis des années, dans l'opposition, la lutte contre le pouvoir actuel. Il est bien placé pour présenter une analyse de la situation, de même que pour indiquer les perspectives dont le peuple du Zaire a besoin pour son avenir.

Timor Oriental, par Marcel Rogger (*L'Harmattan, 1977, 160 p.*). - Ce livre est le premier en français sur Timor Oriental et révèle la résistance populaire de ce pays en face de l'agression indonésienne.

cours

■ L'I.S.T.R. fondé en 1967, a pour objet l'étude du phénomène religieux dans la diversité des hommes et des cultures, et sa rencontre dans la foi chrétienne. Il met en œuvre sciences humaines et religieuses, philosophies et théologies, pour analyser les grandes religions et les courants de la pensée contemporaine. *Une place particulière est faite dans l'Institut aux missionnaires en formation ou en recyclage.* S'adresser au P. VIDAL, Institut catholique, 21, rue d'Assas, 75270 Paris Cédex 06.

■ L'UNION PONTIFICALE MISSIONNAIRE propose à tous les animateurs missionnaires, des *Cours de formation par correspondance* - en français, espagnol, anglais. S'adresser au Secrétariat International, Via di Propaganda 1, 00187, Roma.

■ Les cours par correspondance LE PASSAGE s'adressent à tous les chrétiens soucieux d'exprimer leur foi dans un langage qui rejoigne les préoccupations et la façon de s'exprimer des

hommes de ce temps. Ils offrent la possibilité d'étudier un sujet de manière approfondie grâce à un échange avec un correcteur qualifié. Le Passage, B.P. 263-08, 75364 Paris Cédex 08.

publications

■ CULTURES ET FOI propose pour l'été 77 son numéro spécial consacré à *Ces Eglises que nous sommes*. Des expériences concrètes, des articles qui interprètent l'évolution de l'Eglise, constituent un ensemble vivant et très positif. Il est tonifiant de rencontrer des chrétiens qui ne veulent pas laisser vides des espaces qu'occuperaient sans doute les intégristes. - 2, rue Ste-Hélène, 69002 Lyon.

■ Le dernier Bulletin FOI ET DÉVELOPPEMENT publie une étude de Vincent COSMAO : *En relisant Populorum Progressio, dix ans après*, à l'occasion de l'anniversaire de l'encyclique. Cette analyse qui vise à relancer la réflexion sur le développement peut aider les

militants dans leur recherche personnelle comme dans un travail de groupe. Centre Lebret, 9, rue Guénégaud, 75006 Paris.

■ Le Service des Publications de Bobo-Dioulasso (Haute-Volta, Evêché, B.P. 149) nous annonce la réédition d'un ouvrage important, la thèse de doctorat de Mgr A.T. SANNON, archevêque de cette ville : *Tierce Eglise, ma Mère* (voir recension dans *Spiritus*, n° 56). Nous recommandons à nos lecteurs ce livre qui marque une étape dans la recherche théologique en Afrique C.C.P. Ouagadougou 22.51 (dioc. de Bobo) ou à la Librairie La Savane, Paris 16. 154-52 G (46 F).

■ Le S.I.M.A.V. (Service d'Information Missionnaire par l'Audio-Visuel) propose un répertoire de montages et de films 16 m/m sur les problèmes Tiers monde, Développement et Evangélisation, ainsi qu'une liste de diathèques. Les Sessions de formation à l'Audio-visuel font l'objet d'un fascicule distinct. Ecrire à S.I.M.A.V., 5, rue Monsieur, 75007 Paris.