EXPÉRIENCE ET RECHERCHE MISSIONNAIRES

Spiritus

JOSEPH PIERRON — LA RECHERCHE ÉTHIQUE : SESSIONS 1972 ET 1973
BERNARD TENAILLEAU — MARIAGE COUTUMIER ET ÉGLISE
EUGÈNE HILLMAN — NOUVELLE APPROCHE DE LA POLYGAMIE
FÉLIX GILS — FOI ET MORALE CHEZ SAINT PAUL
WILLEM FRIJHOFF — VALEURS ET VALORISATION
ROBERT AGENEAU — SEXUALITÉ ET FOI

& accepter l'équivoque
en rentrant de chine
afrique et parole

S. DE BEAURECUEIL, N. DUNIAU, C. M. ÉCHALLIER
J. FÉDRY, J. FONTAINE, L. GABAUDE, ETC.

55

foi et comportement

NVIER 1974 **55** TOME XV

foi et comportement

Joseph Pierron	La recherche éthique: sessions 1972 et 1973 / 3
Bernard Tenailleau	Mariage coutumier et église / 25
Eugène Hillman	Nouvelle approche de la polygamie / 44
Félix Gils	Foi et morale chez Saint Paul / 63
Willem Frijhoff	Valeurs et valorisation / 75
Robert Ageneau	Sexualité et foi / 93

& S. DE BEAURECUEIL, N. DUNIAU, C.M. ECHALLIER, J. FEDRY, J. FONTAINE, L. GABAUDE, ETC.

récollection	Accepter l'équivoque / 90
chroniques	En rentrant de Chine / 107
	Afrique et Parole / 114
	Comprendre l'islam (II) / 118
courrier	Nouvelles des amis / 121
lecture	Notes bibliographiques / 123
livres	Reçus à la rédaction / 133
mation permanente	Sessions d'été 1974 / 135
lettre aux lecteurs	Projets et nouvelles, point d'orgue / 136

Foi et comportement : question ancienne, mais toujours actuelle, qui vise à situer les rapports réciproques de la foi - comme adhésion à la voie tracée par Jésus - et de l'ensemble des valeurs, coutumes et richesses particulières qui forment le tissu vivant d'une culture.

Question ancienne, puisqu'elle fut posée à la première génération de l'Eglise. Car celle-ci eut très tôt à accueillir des Grecs et des Romains qui ignoraient la loi et les coutumes religieuses attachées au Temple et aux prescriptions de Moïse. Fallait-il lier la foi aux exigences du comportement juif, maintenir par exemple la circoncision et le culte du Temple ou fallait-il prendre une attitude plus souple ?

Mais question toujours actuelle, puisqu'elle se pose plus que jamais dans le contexte d'un monde où des peuples et des groupes se réveillent d'un long silence et prennent la parole pour affirmer leur identité et réclamer le respect de leurs valeurs. Le témoignage des missionnaires d'aujourd'hui, attentifs à vivre une rencontre qui implique la reconnaissance des richesses des autres, est là pour le dire. C'est en effet sous le choc des prises de conscience - favorisées par la présence et la vie dans un autre peuple - que la distance culturelle apparaît plus grande. Et cela pose question quant aux rapports entre la foi et les valeurs coutumières ainsi que tout ce qui constitue la sagesse et le mode de vie d'un groupe humain.

Le présent dossier part précisément de cette prise de conscience telle qu'elle s'est manifestée à travers deux sessions de Formation Permanente au cours des années 1972 et 1973. Le premier article qu'on lira retrace la démarche des groupes et rapporte les interrogations qui furent posées et les perspectives dans lesquelles elles furent approfondies. Les articles qui suivent essaient pour leur part d'élaborer des propositions à partir de problèmes particuliers (mariage coutumier et polygamie) ou de présenter des clés et des outils de travail ainsi que des critères de solutions (la méthode de saint Paul, l'analyse psycho-sociologique du fonctionnement d'un pèlerinage...).

Ce cahier n'est qu'une première approche, une piste qu'il faudra poursuivre. D'autant plus qu'il s'agit d'une ligne de recherche essentielle pour l'avènement d'églises particulières authentiques. Question qu'à notre avis devra également aborder de manière sérieuse, le Synode romain de l'automne prochain - convoqué pour étudier l'évangélisation du monde contemporain - s'il veut tenir un discours crédible et rejoindre les problèmes réels des communautés chrétiennes d'aujourd'hui.

Spiritus

FOI ET COMPORTEMENT

les sessions d'éthique de la formation permanente

Août 1972, août 1973... A Ecully, dans la maison des Assomptionnistes de Valpré, se sont déroulées les semaines de Recherche éthique organisées, dans le cadre des Sessions de la Formation permanente des Missionnaires, par Joseph Pierron et son équipe. Chaque fois, elles ont été suivies par 70 participants environ, venant de tous les continents et représentant une vingtaine d'instituts ainsi que diverses nationalités.

Dans ce numéro de Spiritus *qui traite de la Foi dans son rapport avec le comportement humain, il nous a semblé qu'un aperçu du travail accompli durant ces journées, avait particulièrement sa place. Les questions soulevées par les missionnaires sont une preuve non seulement que la « morale » est à l'ordre du jour, mais aussi que l'attention portée à la rencontre des cultures doit nécessairement entraîner une remise en cause des schémas traditionnels. Aidés par des experts *, dont la présence discrète a cependant marqué par son efficacité et la profondeur des interventions, les participants ont été incités à poursuivre leurs recherches, quels que soient les lieux où ils vivent et selon l'Esprit qui, seul, nous rend libres.*

n.d.l.r.

objectif des sessions d'éthique

Certains missionnaires sont venus en disant : « Je voudrais voir comment faire passer le message... ». Mais l'objectif des sessions d'éthique n'est pas la catéchèse. Il s'agit bien d'un certain aspect

du message, mais il concerne les décisions que l'on prend dans la vie pratique, justement à partir de la foi. Le comportement déborde le niveau de l'intention. Par exemple : « Je veux être pauvre, mais j'habite dans une maison riche... comment vais-je me déterminer ? » D'une façon plus globale, disons que ces journées ont pour but la recherche des rapports entre le comportement, l'activité humaine, le monde d'une part, et de l'autre, la foi, et cela dans les différentes cultures où l'on vit. Pour être extrêmement vaste, cet objectif n'est pas cependant imprécis.

méthode

« Nous ne sommes pas dans une session de recyclage, et nous n'attendons pas d'experts qu'ils nous donnent un savoir préparé d'avance. Ici c'est, volontairement, un apprentissage de ce que vous devriez vivre dans vos équipes de mission. C'est une *recherche,* ce qui suppose l'activité du groupe. Il n'y a donc pas d'abord un savoir, mais le *vécu,* celui des problèmes qui se posent à vous, non à partir de principes, mais dans les situations où vous vous trouvez » [1].

Pour mettre en jeu les données de l'expérience, quelle méthode adopter ? Celle qui est proposée aux sessionistes est basée sur l'articulation du travail en petit groupe et du travail en grand groupe. Il est certain qu'il est plus facile de travailler dans de petites équipes. C'est là que s'élaborent véritablement la description des expériences et le questionnement. Mais le travail d'élucidation et de clarification ne peut se faire pratiquement qu'au niveau du grand groupe. C'est à ce niveau également qu'interviendront les experts.

En effet, ce n'est pas parce que la relation habituelle du maître et de l'enseigné a été brisée que les sessionistes en seront pour autant livrés à eux-mêmes. Les experts ont quelque chose à dire, mais ils ne le feront pas comme s'ils possédaient la solution définitive. Avec les compétences qu'ils ont acquises et les outils qu'ils se sont donnés, ils sont là pour permettre de pousser plus loin l'analyse et renvoyer finalement chacun à sa pensée et à sa liberté.

* En 1972 et en 1973, les deux experts des sessions d'éthique étaient : le P. René SIMON, salésien, professeur à l'Institut catholique de Paris, président de l'Association des moralistes de France, et le P. Gabriel ESPIE mep, anthropologue, professeur à l'Institut catholique de Paris et au Consortium de Chevilly.

1/ Compte rendu de la session de Lyon, 1972, pp. 1 et 2.

L'on trouvera ici un aperçu du déroulement des sessions qui se refère plus spécialement à celle de 1972, en faisant apparaître deux aspects essentiels : d'une part les questions des participants, de l'autre, le cheminement du groupe.

1/ Les questions des participants

Pour amorcer le travail, l'animateur lance tout le groupe sur une piste assez vaste, significative à la fois de la méthode et de l'objectif : *Dans votre vie personnelle, dans votre milieu ou dans votre pastorale, en tenant compte de la pratique de l'Eglise, quels sont les problèmes que vous percevez ou que vous rencontrez, touchant au rapport* foi et comportement ?

A ce stade, il s'agit d'une question descriptive. Elle provoque les petits groupes à faire le tour des nombreuses interrogations dont chacun est porteur. De cette première investigation vont surgir les préoccupations majeures et les soucis les plus divers :

1. Tout ce qui concerne *le mariage,* la famille, l'apparition de la vie : problèmes de la polygamie, du concubinage, du divorce, de la sexualité, de l'avortement, etc. Vient également la question de la fidélité, et non seulement dans le mariage, mais aussi dans l'engagement religieux et le sacerdoce. Tout ceci est vu de façon extrêmement diverse, selon les pays et les civilisations.

2. Tout ce qui concerne *la justice sociale :* le problème des justes salaires, de l'oppression des pauvres, l'aide au développement et l'ambiguïté de la coopération, la libération des peuples, la lutte contre le racisme, la violence et la non-violence. Pour plusieurs, le rapport entre le marxisme et le modèle de développement qu'offrent certains pays, pose question : comment être marxiste sans adopter l'athéisme ? A ce niveau se situe également le problème de l'engagement politique...

3. Tout ce qui concerne *les rapports entre la foi et les pratiques religieuses.* On s'interroge sur l'absence de lien : la religion ne passe pas dans la vie, on se met en règle avec des commandements... D'ailleurs les échelles de valeurs religieuses sont loin d'être les mêmes dans les diverses cultures...

des interrogations plus fondamentales

Dans ce premier jet de questions qui, pour le plus grand nombre, sont ponctuelles et limitées à des cas précis, apparaissent des problèmes de fond :

1. *La coupure entre la foi et la vie :* n'avons-nous pas confondu, disent les missionnaires, les exigences de la vie chrétienne avec notre système moral occidental ? D'où le décalage entre ce système et les milieux socio-culturels où nous vivons ? Décalage encore entre un monde pluraliste qui prend conscience de ses valeurs et veut les exprimer, et notre visée d'un christianisme qui efface toute originalité. Par ailleurs, quel est le critère pour reconnaître la valeur des coutumes non chrétiennes et les concilier avec les exigences de la foi ?

2. *Le refus de tout ce qui est imposé de l'extérieur :* on rejette une morale dite objective, ceci pour une plus grande sincérité. Il en va de même de ce placage que constitue une morale importée d'Occident...

3. Le problème d'*une Eglise qu'on voit en certains lieux pactiser avec les riches et avec le pouvoir* : que reste-t-il d'un Evangile qui devrait contester l'oppression et l'injustice ? D'où la question vigoureuse d'un sessioniste : « Dans des pays capitalistes ou encore colonisés, est-ce que, en conscience, nous pouvons continuer à rester et "à marcher dans le système" ? »

4. Enfin *le problème de l'universalisme* : y a-t-il une morale spécifiquement chrétienne ? Y a-t-il une morale transcendante absolue ? Et l'Eglise a-t-elle le droit d'imposer des normes universelles ? Que devient alors le respect des cultures ?

premières constatations

Si l'on compare, d'une année à l'autre, la mise en commun du premier jour, on est frappé par la similitude des questions et par l'intérêt porté aux problèmes de fond. Tout ce qui est remis en cause dénote souvent une meilleure connaissance et un plus grand

respect des cultures. Il semble qu'en 1973, on insiste plus fortement sur les problèmes de libération, de violence, de torture...

Un autre trait frappant est ce que l'on pourrait appeler "l'impact personnel" des interrogations : les missionnaires se sentent questionnés dans leur vie personnelle, dans leur formation antérieure et même dans certaines de leurs options, autant que dans leurs problèmes d'apostolat. Voici quelques exemples à l'appui :

- « On a perdu des certitudes... qu'en est-il des choses dont on nous avait dit qu'elles étaient vraies ? Alors je me pose souvent à moi-même le point d'interrogation : ce qu'on t'a dit être une valeur, est-ce que c'en est une, vraiment ? ou est-ce toi qui dois changer de point de vue ? »

- « Je suis censé avoir la vérité étant donné ma fonction de prêtre en mission dans l'Eglise. Or, il se trouve que moi, personnellement, je la cherche cette vérité, parmi ceux au milieu desquels je vis. J'estime en cela que ma foi est une source de créativité au service des hommes. D'où un dualisme entre le personnage officiel que je suis dans l'institution-Eglise... et qui répète des règles, et par ailleurs l'homme vivant avec d'autres hommes les problèmes qui se posent à nous dans le concret ».

- « Plusieurs d'entre nous ont senti qu'il y avait un grand changement entre ce qu'ils avaient reçu, la vie morale qu'ils vivaient il y a quinze ans, et maintenant ».

à la recherche d'un "englobant"...

Cette multiplicité de remarques témoigne déjà de l'activité du groupe. Mais il reste à trouver la problématique qui permettra d'aborder les questions sectorielles tout en saisissant l'ensemble des interrogations. Dans un deuxième temps viennent alors, de la part des sessionistes, d'excellentes propositions de travail :

1. On pourrait partir du thème de *l'opposition.* En effet, nous avons constaté de nombreuses incompatibilités, par exemple entre :

- la contrainte et la liberté ;
- une norme universelle valable partout et le poids des conditionnements particuliers ;

- une vision statique de l'homme, se référant à une nature humaine universelle et une autre vision, plus dynamique et évolutive, tenant compte de l'histoire ;
- une morale conçue comme un ensemble de règles et le dynamisme de l'adhésion à l'Evangile et au Christ.

C'est pourquoi, tenant compte de ces oppositions, nous proposerions comme piste de travail, la question suivante : Peut-on passer, et comment, d'une conception de la morale conventionnelle, déterminée, enseignante et uniforme à une morale qui tienne compte de la liberté, d'une vision historique de l'homme, des situations particulières et qui soit signe et fruit de l'action de l'Esprit ?

2. Le thème de *l'étranger* : celui qui arrive là, « chez les autres », propose-t-il un certain nombre de comportements moraux déterminés, même adaptés, ou bien est-ce qu'il les découvre en entrant dans cette société qu'il veut évangéliser ?

3. *Une loi* ou *quelqu'un ?* Qu'est-ce que nous avons à présenter ? Et en corollaire : comment concilier liberté chrétienne et rigueur de l'Eglise ?

4. *Mon propre comportement* : comment le remettre en question en face des valeurs ou non-valeurs que je perçois autour de moi, dans les cultures et les civilisations différentes ?

5. *La libération* : dans l'état actuel des choses, la morale chrétienne libère-t-elle les hommes ou augmente-t-elle leurs difficultés ?

Au soir de la première journée, la réunion des délégués de groupes se trouve donc devant un écheveau emmêlé et l'on se demande quel est le bout du fil qu'il conviendrait de tirer... Faut-il partir d'une des oppositions signalées, ou de la racine même de ces oppositions ?

2/ Le cheminement des travaux

une piste de départ

A ce moment, René Simon fait une proposition : Si on partait d'une approche contrastée entre la manière dont nous avons reçu la morale, dont nous nous sommes approprié les valeurs au cours de notre

2 / R. Simon, *op. cit. p. 16*

formation, puis d'autre part, la manière dont on se les approprie aujourd'hui ?

Cette question "englobante" une fois adoptée, les experts sont donc priés au début de la deuxième journée, d'ouvrir les travaux et d'expliquer comment eux-mêmes se situent dans cette approche.

le point de vue du moraliste

Je voudrais commencer[2] *par remercier, parce que pour moi, cette session constitue une expérience assez profonde. J'étais très frappé hier de ce fait que les grandes questions que nous nous posons aujourd'hui en morale apparaissent, avec une vigueur insoupçonnée de moi, dans les missionnaires que vous êtes. Et je pense que cela tient en grande partie à cette* distanciation *culturelle que vous vivez. Je crois que vous êtes placés d'une façon tout à fait privilégiée actuellement, dans le monde qui est le vôtre, plus encore que nous en Occident, pour assister à ce phénomène de re-création d'une morale plus authentiquement humaine et chrétienne.*

... Dans la mesure où l'éthique est une affaire de raison, d'intelligence et de liberté, l'homme ne peut y entrer vraiment qu'en s'appropriant cet univers moral, en le faisant sien, d'où l'idée d'appropriation qui est née hier entre nous, qui n'est pas de moi, mais que tout simplement j'ai reprise, car cela me semblait intéressant.

La question la plus fondamentale, c'est justement celle de l'activité pour s'approprier ensemble, en co-responsabilité, activité valorisante, *à laquelle nous sommes appelés. L'homme donne valeur à sa vie dans un univers qui est d'emblée relationnel, parce que c'est ainsi que nous naissons, d'un père et d'une mère, pour nous trouver ensuite dans une société globale. Univers relationnel non seulement au niveau subjectif, mais au niveau des multiples règles et lois civiles, politiques, sociales, qui constituent cet environnement dans lequel l'homme peut vivre et respirer.*

un univers moral traditionnel

Commençons par dire rapidement comment, dans un passé même tout récent, nous nous sommes saisis des valeurs morales, celles que j'appellerais le modèle « traditionnel » (je mets entre guillemets

parce que je suis loin de renier la tradition chrétienne, mais je donne ici au mot un sens péjoratif). En quelques touches, je signalerai d'abord les principales caractéristiques de cet univers moral.

- *Il est dominé par la* loi et la norme morale. *Je pense qu'il n'en a pas toujours été ainsi dans la tradition catholique, mais tel était pourtant notre univers avant l'ère du Concile. Rappelons-nous ce manuel de morale - et de morale catholique ! - de Héribert Johnes, dans lequel Jésus Christ n'est pas nommé une seule fois en quatre cents pages. Je note également l'insistance, dans le monde catholique en particulier, sur la loi naturelle, parce que j'y trouve la sécurité...*

- *Il est marqué par* l'autorité *qui, très souvent, est devenue autoritarisme, de même que la loi est devenue légalisme et juridisme...*

- *C'est une morale de* l'identité, *qui aboutit souvent à l'uniformité sans nuances, ce qui en est une caricature...*

- *C'est une morale de* l'immutabilité, *où le principe de permanence s'est transformé en immobilité.*

- *Enfin, et du fait qu'il n'y en a qu'un qui « dit » la vérité morale et que le peuple n'a qu'à obéir, nous avons été amenés à* la privatisation *de la morale, nous avons une morale individualiste.*

le mode traditionnel d'appropriation

Dans ce contexte global rapidement retracé, quel était le mode d'appropriation des valeurs morales ?

- *C'était* une identification à la loi et à l'autorité, *sans différenciation ni recul critique, donc sans discernement. Or, il y a un impératif de la liberté de l'homme, c'est que toute parole, même la parole de foi, ne soit jamais reçue que dans une distance critique.*

- *En second lieu jouait* une obéissance quasi aveugle, *perinde ac cadaver, étant donné la force du principe d'autorité dans l'Eglise.*

- *Troisième trait de cette appropriation, elle se faisait par* répétition : *on se contentait de reprendre la loi indéfiniment, mais comme les situations changent - même si elles changeaient moins vite que maintenant - on réadaptait la loi par la multiplication casuistique.*

... et son aspect déductif

Si tout doit découler d'un principe donné à l'avance, l'appropriation ne peut se faire que par déduction, mais alors il n'y a plus de place pour la liberté créatrice. Dans ces conditions-là, peut-on parler encore de liberté ? Sûrement, et il y a eu des époques de l'Eglise où la liberté était très grande, mais conçue comme une liberté d'acquiescement et d'accueil. Est-ce qu'il y avait un consensus de la communauté ? Sûrement, mais plus par uniformité que par dialogue et symphonie. Est-ce qu'il y avait responsabilité ? Sûrement, mais plus par délégation que par exercice personnel et communautaire. Est-ce qu'il y avait un sens ? Sûrement, mais ce sens était prononcé par celui qui « savait » : le pape et les évêques, ou éventuellement, les théologiens, en tant qu'ils commentaient la hiérarchie. En somme, dans ce contexte-là - et ceci est capital dans un univers qui, au départ, articulait très étroitement l'Eglise et la société civile - il y avait symbiose entre les deux. C'est l'Eglise qui offrait les modèles éthiques à l'humanité, et on a mis très longtemps à se détacher de cette espèce de symbiose des deux pouvoirs. Ce qui est caractéristique de l'époque moderne, c'est que nous sommes arrivés en un temps où nous nous apercevons que la création des valeurs éthiques et le consentement pour une vie commune sont l'affaire des hommes en tant qu'hommes, car c'est le bien commun de l'humanité.

l'univers moral contemporain

A ce premier modèle, j'en opposerai un deuxième : l'appropriation des valeurs morales selon un modèle « contemporain ». Je le caractériserai par les traits suivants :

- *premièrement,* c'est une morale du sens : *on veut savoir ce que l'on fait et pourquoi on le fait. Il y a donc à la fois la volonté de découvrir tous les outils que la science met à notre disposition, particulièrement les sciences humaines, et la nécessité de créer un sens dans nos découvertes personnelles et collectives. Nous sommes appelés à construire un monde plus humain, plus sensé, plus cohérent, où il fasse bon habiter ensemble ;*

- *c'est une morale de* la liberté... *mais il ne s'agit pas d'une liberté anarchique ;*

- *c'est encore une morale de* la responsabilité.

- *Enfin, chrétiens ou non, disons que nous vivons les valeurs morales comme des valeurs* autonomes. *Le seul absolu, définitif, c'est l'homme en tant qu'il se donne une loi morale. La dignité humaine constitue à un premier niveau le seul absolu éthique et ceci est extrêmement important.*

En tout cela, nous chrétiens, nous vivons l'expérience que les valeurs sont dégagées à partir de l'expérience - non pas que je nie les principes - mais nous partons de l'expérience, telle qu'elle est vécue par une communauté chrétienne en acte, avec une double référence : d'une part, aux valeurs humaines, d'autre part, à la Parole de Dieu qui, pour moi, demeure le point de repère absolu, la loi des origines absolue. Et si je distingue entre ces deux modes de référence, la distinction est déjà un petit peu factice, parce que dans mon expérience éthique pratique, il est bien évident que je rencontre la Parole de Dieu vivante en moi. Je ne puis donc en faire abstraction.

... marqué par la crise de la civilisation

Après avoir mentionné ces diverses caractéristiques, je dirai encore que notre univers moral est marqué par la crise présente de la civilisation. Il semble bien que nous passions par ce que l'on appelle quelquefois l'âge post-industriel. La crise actuelle ne me semble pas surmontable dans l'immédiat. Nous sommes appelés à vivre pendant deux ou trois décennies encore dans l'incertain. Nous devons vivre de provisoire ensemble, en communauté. Nous ne sommes pas isolés, il y a au moins la certitude et l'assurance d'une communauté de foi et cela c'est important. C'est pourquoi le dialogue fraternel laïcs-prêtres est une chose essentielle. Or, la civilisation actuelle est marquée par les deux traits suivants : l'absence de la finalité profonde *qui donne sens à la vie humaine, et même à la vie chrétienne d'une certaine manière, et par ailleurs* la surabondance des moyens, *des gadgets, des trucs. L'homme se retrouve devant un tas de possibilités, mais qu'est-ce qu'il va en faire ? C'est donc la question du sens qui se pose doublement parce que le monde, pour le moment, est insensé. Voyez l'insignifiance du travail, du loisir, l'insignifiance du sexe. C'est là qu'il faut ré-inventer le sens, ré-inventer la participation.*

3 / G. Espie, *op. cit. p. 23*

Mais alors, dans cette ré-invention, il nous faut maintenir le recul critique. *Je m'explique rapidement en reprenant certains éléments : au légalisme d'antan il ne faudrait pas substituer le conformisme moderniste d'aujourd'hui. La foi doit être critique par rapport à tous les modèles de civilisation qui peuvent venir. Le conformisme peut être une tentation. On veut la responsabilité ; oui, mais attention à ce qu'elle ne consiste pas seulement en un verbalisme inefficace, une sorte de prophétisme sans valeur, intemporel. On veut la liberté ; oui, mais attention à l'anarchie. Je ne suis jamais libre si mon frère n'est pas libéré, ce qui va tout de suite créer des relations et des responsabilités. Pluralisme ? sûrement, mais attention à la consistance doctrinale : il ne faut pas énerver la vérité. Le pluralisme ne peut aller contre une consistance de la vérité et en particulier dans l'éthique qui est à faire. Variabilité de la morale ? sûrement, mais pas de relativisme : il y a des constantes. Je ne parle pas d'immobilité quand je parle de constantes, c'est tout à fait différent. Autonomie de valeurs morales ? Sûrement, mais attention au piège du sécularisme. Morale et foi ont partie liée...*

Je dirai un dernier mot avant de céder la parole à mon voisin : la liberté responsable est une chose difficile à porter, soit solitairement, soit communautairement. Il est toujours plus facile de céder à la tentation du légalisme et cette tentation ne sera jamais abolie. Il est toujours plus facile à une autorité d'imposer ou de gouverner par autoritarisme que de convaincre des libertés. Il est aussi plus difficile, à l'individu comme à la communauté, de porter la liberté parce qu'il est plus facile et plus sécurisant de se mettre à l'abri d'une loi toute faite. Il n'y a qu'à y entrer et puis on répète. Mais la répétition peut être mortelle si elle n'est que reprise du passé sans être portée par un devenir. Je crois que si la morale chrétienne a un sens - c'est saint Paul qui nous le dit - ce ne peut être qu'une morale de la liberté qui prend à son compte la libération de l'homme...

le point de vue de l'anthropologue : l'être des possibles

Je pense [3] *que ce qui a été dit est, à mon sens, clair et se suffit. Dans nos convictions antérieures, nous avions pour ainsi dire la certitude, en raison d'un amalgame très fortement structuré de raison et de*

foi, de savoir qui est l'homme. Peut-être que justement aujourd'hui, nous arrivons à un moment où nous ne savons plus qui est l'homme. D'une autre manière, disons qu'il se présente à nous désormais comme l'être possible, comme l'être des possibles, et par conséquent comme l'être à inventer. Bien sûr, l'homme a toujours eu conscience qu'il avait une multiplicité de visages. Lorsque les premiers navigateurs portugais ont mis le pied en Afrique, ils ont parlé de l'homme-singe, car il leur semblait qu'il existait des hommes ayant une apparence humaine, mais qui ne méritaient pas véritablement le nom d'hommes...

les données de la science

Ce qui s'est produit depuis, c'est le regard scientifique dont le propre est de mettre l'homme à une certaine distance, mais de telle façon qu'on le considère sur un mode purement objectif, disons neutre, en s'abstenant de porter au préalable le jugement : ceci a droit à l'être, ceci n'a pas le droit. Le propre du regard scientifique, c'est de faire abstraction de jugements moraux. Or, lorsqu'on renonce ainsi à un moi privilégié de référence, on se trouve face à une multiplicité considérable qui réclame son droit à être, qui mérite respect, qui mérite d'être prise en considération pour ce qu'elle est. Nous sommes tous un peu cet homme d'aujourd'hui, avec ce regard étonné qui prend acte de la différence sans la réduire prématurément à une non-valeur. On s'aperçoit ainsi justement que l'homme est infiniment divers, qu'il a des possibles, des possibilités d'existence infiniment diverses...

qu'est-ce que l'homme ?

Si nous pensons initialement que les possibles sont inscrits dans la nature et dans la culture, nous nous apercevons que nature et culture sont simplement des régulateurs de ces possibles fondamentaux qui eux, sont inscrits dans la liberté. Or, l'homme - s'il y a aujourd'hui une définition possible de l'homme - c'est un être en suspens dans sa liberté. *On l'a défini jadis par la rationalité. C'est incontestable, mais la raison est libre. Ceci a un impact considérable sur l'idée que nous nous faisons de la vérité et sur le sens que nous lui donnons. Nous avons pensé dans un contexte philosophique, repris par la*

théologie, que la raison est essentiellement stable et permanente. Or, il nous apparaît à l'évidence aujourd'hui que la raison humaine est essentiellement historique, qu'elle s'invente, qu'elle est en devenir. Et je rejoins ce que disait René tout à l'heure : à une philosophie ou à une théologie des essences et des natures, nous substituons une philosophie ou une théologie du sens, de l'orientation, de la recherche, de l'invention. L'homme, je le disais en commençant, c'est l'être possible, c'est l'être à inventer. Cela lui donne une conscience nouvelle et très vive de sa dignité, et c'est à partir de cette conscience nouvelle que nous prenons de nous-mêmes, que notre recherche éthique doit s'élaborer et se mettre en route...

... Alors, le grand problème pour moi, aujourd'hui est le suivant : là où nous sommes - compte tenu de cette liberté radicale de l'homme - comment discerner les possibles qui sont les siens, malgré les blocages et l'inadaptation des structures, et comment faire pour que l'homme se propulse vers un en-avant *du sens ?*

vers une progression du groupe

Les interventions d'experts sont des moyens offerts pour progresser dans l'analyse des problèmes soulevés à partir de l'expérience concrète des participants. Les groupes vont donc reprendre la parole avec un axe triple de recherche : un travail d'élucidation pour voir si le langage des experts a été compris, un travail de vérification pour examiner si l'analyse proposée éclaire les situations réelles et un travail de progression pour préciser la manière de poser les questions.

Trois étapes dans cette recherche : une réunion des petits groupes, un table ronde avec des « volontaires », puis les réactions du grand groupe.

Il est difficile de résumer en quelques lignes la richesse de ce travail. Ce qui apparaît au soir de cette deuxième journée, c'est que, au niveau de la compréhension, le vocabulaire sur les possibles de l'homme n'a pas été pleinement saisi. Au niveau de la vérification, l'ensemble du groupe est d'accord sur l'existence de deux morales : celle que l'on a reçue et que l'on porte en soi, celle qu'il faudrait

élaborer, mais qui rencontre des obstacles provenant tant des réticences personnelles que de l'extérieur. « Nous ne voyons pas suffisamment ce triomphalisme qui était de s'arroger la domination intellectuelle sur l'appréciation des problèmes moraux. Bien que Vatican II ait fait un aveu d'humilité et d'ignorance, en fait, ce n'est pas encore passé dans nos esprits à nous ».

Au niveau de la progression, la requête la plus forte est l'étude de constantes pour ne pas tomber dans l'anarchie morale. La question est alors capitale : Quel est le fondement de la morale ? Quels sont les lieux où elle se constitue ? Du sein des possibles de l'homme, est-ce qu'on peut trouver un valable universel, intemporel, qui assure une permanence de la morale ?

Gabriel Espie va s'expliquer d'abord sur la notion mal comprise : « Les *possibles* vous donnent un nouveau champ où s'exerce la liberté humaine. De nouveaux *possibles* remettent forcément en cause les choix qui pouvaient se faire et les modes d'exercice de la liberté... »

Sur la question d'un participant, la notion de *valeur* va se trouver liée au problème du sacré : « Le monde est désacralisé dans une perspective scientifique, est-il désacralisé dans une perspective chrétienne ? » D'où une nouvelle intervention de l'expert.

le « cœur » de l'homme

Il est sûr[4] *qu'on ne peut plus exprimer ou recevoir ou se représenter la sacralité de l'homme de la même manière.*

Or, justement, quand nous nous demandons comment poser ce problème du fondement de la valeur, c'est le problème du sacré que nous rejoignons. Pour nous aujourd'hui, est-ce qu'il y a une réalité que nous puissions dire réellement sacrée, c'est-à-dire intouchable, sur laquelle je n'aie pas le droit de mainmise, sur laquelle je ne puisse pas affirmer une conquête, une possession ? Eh bien ! pour moi, il n'y a qu'une seule réalité qui, de ce fait, se trouve être le fondement décisif de la morale, parce que c'est la valeur absolue et primordiale, qu'il faudra suivre dans ses multiples expressions et manifestations. Il n'y a qu'une valeur-source, c'est la liberté de

4 / G. Espie, *op. cit. p. 36*

l'homme, *la liberté ou* le cœur de l'homme, *parce qu'il n'y a que la liberté qui, de soi, se refuse et échappe nécessairement à toute possession, à toute domination, à toute mainmise.*

Et par conséquent sera sacrilège ce qui, d'une manière ou d'une autre, visera - par séduction, par endoctrinement, par endormissement - à minimiser, à capter, à étouffer, à séduire cette liberté, à mettre la main sur elle. Sans doute, c'est ici qu'il ne serait pas logique de se faire une idée purement abstraite, spirituelle, désincarnée, de la liberté. L'être libre, ce n'est pas l'esprit, mais c'est l'homme dans sa réalité globale, intégrale. L'expression de la liberté, son lieu, c'est évidemment le cœur de l'homme. Il sera le point de référence décisif à partir de quoi je peux aujourd'hui concevoir, repenser, restructurer l'ensemble de mes idées sur le sacré. Non pas que je veuille fermer l'homme sur lui-même et que j'exclue la référence à Dieu, mais le fondement humain premier de la valeur, c'est, disons d'un mot plus affectif, le cœur *de l'homme. Il n'y a que le cœur de l'homme que je n'ai pas le droit de saisir avec mes mains, sur lequel je n'ai pas le droit de mainmise, de possession. Le reste ne pourra être dit sacré qu'en proportion de la qualité de relation qu'il a avec le cœur de l'homme. Ce n'est pas la sexualité en tant que telle qui est sacrée, c'est la sexualité en tant qu'expression de la liberté, en tant qu'une liberté est liée à cette sexualité, en tant qu'une liberté s'exprime en elle et par elle.*

la reconnaissance de l'autre

Si je reconnais la liberté comme sacrée, je suis contraint de reconnaître la même valeur sacrée dans l'autre. Ce n'est pas dans ma liberté que je reçois le sacré, mais dans la liberté de l'autre. C'est peut-être pour moi la révélation la plus étonnante de la Croix, et c'est dans la ligne de toute la révélation biblique. C'est dans le visage du faible, dans le visage du pauvre, du Crucifié, que m'est révélée la liberté, c'est-à-dire cette absence de puissance radicale qui m'apparaît sur la Croix, et qui, en même temps me révèle que l'authenticité du rapport humain se joue en deçà ou au-delà des rapports de puissance. C'est dans le visage désarmé du Crucifié que je lis la liberté et d'abord mon impuissance à dominer une liberté. La foule crie : qu'il soit crucifié ! Mais pourtant sur le visage je lis : il est au-delà de toute emprise humaine, il vous échappe. Il est allé

jusque-là dans un don libre, il a donné sa vie, mais personne ne pouvait la lui prendre. Et même la vie prise, il reste le visage. C'est sur le visage de l'autre, c'est sur le visage du pauvre que je découvre mon impuissance radicale. Devant la liberté de l'autre cesse tout pouvoir...

Il revient à l'expert moraliste de traiter de *l'universalité,* et d'une certaine manière, de *l'immutabilité* de la loi morale. Dans l'espace restreint de cet article, nous ne pouvons citer son intervention, ni la résumer sans en trahir le sens. Nous renvoyons donc nos lecteurs au *compte rendu de la session d'éthique 1972, pp. 46 à 53.*

Mais parler de la loi naturelle et de la morale universelle fait surgir le problème du pluralisme, qui est certainement l'un des plus débattus parmi les sessionistes... C'est pourquoi nous donnons encore un large extrait de la réponse de l'expert.

une nouvelle compréhension du pluralisme

Le pluralisme est un fait [5]*. J'entends par pluralisme celui des cultures, des religions et des morales. C'est un fait de toujours, mais ce qui a changé et lui donne son aspect important et urgent, c'est la compréhension nouvelle que nous en avons, la manière nouvelle de nous situer par rapport à lui, la qualité du regard que nous portons sur lui. La raison en est, pour une grande partie, la situation nouvelle engendrée par l'expansion mondiale de la civilisation scientifique et technique qui a dégagé un langage nouveau entre les cultures.*

Il y a évidemment un autre fait qui est important, c'est le fait politique : je pense que déjà, nous avons réalisé en partie ce qu'avait signifié Bandœng, mais pas encore totalement. En tout cas, il est clair que si Vatican II a rédigé un décret sur les religions non chrétiennes, c'est parce qu'il y a eu Bandœng, c'est parce que les cultures non occidentales et non chrétiennes ont pris le droit à la parole, qu'elles s'en sont donné la possibilité et que, par conséquent, l'Occident - et l'Eglise en particulier - a perdu la puissance, ce qui pose une fameuse question. Il reste aux missionnaires à se demander : à quoi est-ce que je m'adosse quand je parle ? Je n'ai plus derrière moi la sécurité d'une civilisation qui se prétendait univer-

5 / G. Espie, *op. cit. p. 66*

selle et modèle pour tous les hommes. L'ethnocentrisme occidental qui a marqué non seulement la culture humaine, mais également la culture religieuse, et qui donnait aux missionnaires eux-mêmes une certaine part de sécurité, a été frappé à mort. En théorie d'ailleurs, mais pas encore totalement en pratique, parce que les schèmes anciens demeurent extrêmement vivaces au plus profond de nous-mêmes et font que nous avons toujours la tentation de récupérer le langage nouveau et ses exigences à travers eux.

Nous assistons donc à une désintégration des cultures qui étaient profondément unifiées, et ceci se passe aussi bien en Occident qu'en Afrique ou dans n'importe quelle forme de culture. Toute culture, dans sa systématisation ancienne, est aujourd'hui d'une manière ou d'une autre mise à mort, si bien que, de ce fait et sur ce fond d'universalisation d'un type nouveau, engendré par la culture scientifique, l'Eglise n'apparaît par exemple, que comme une sous-culture dans une culture plus globale.

De même il y a une désintégration de l'unité religieuse, qui entraînait une naturalisation de la foi. C'est vrai pour l'Occident et pour les autres pays - pensez au monde musulman. Elle met en relief les préférences et les adhésions de chacun face à des valeurs culturelles et spirituelles.

il n'y a plus de culture close

Le pluralisme se trouve donc lié à tous ces faits de l'évolution mondiale, mais surtout au progrès technique et à la puissance d'expansion de la civilisation scientifique. Il ne peut désormais se limiter à la coexistence plus ou moins pacifique des groupes ayant chacun leur éthique propre, tels le protestantisme et le catholicisme selon l'adage de jadis « cujus regio, ejus religio » (on pourrait évidemment discuter sur la qualité morale de cet adage...). Mais désormais, le pluralisme impose échange et communication entre groupes. Le culturalisme est mis en échec, il ne peut subsister de culture close. L'homme apparaît nécessairement aujourd'hui comme l'être ouvert qui ne peut plus être enfermé dans une culture, car aucune culture ne peut se prétendre directement et par soi universelle. La personne elle-même ne peut plus se définir par son groupe, puisque de plus en plus, elle participe à plusieurs selon des modes variés, et se trouve héritière non d'une tradition, mais de plusieurs.

De là l'urgence de l'élucidation que nous réalisons un petit peu dans cette session, tant bien que mal. Car dans ce contexte de pluralisme s'imposent tout ensemble à nous le respect de l'originalité des personnes et des groupes et l'exigence de compréhension mutuelle, ce qui entraîne une mise en question réciproque. La conclusion de cela, c'est donc qu'il y a à tenter une ré-invention du "vivre ensemble" qui ne peut s'accommoder d'une juxtaposition des particularismes. Ainsi apparaît la requête très actuelle de dialogue dans la communication, un dialogue conçu d'une manière très sérieuse, non pas comme une ruse pédagogique (ce qu'il demeure trop souvent) et qui revient à faire comme si l'on donnait la parole à l'autre, mais simplement afin de le convertir à soi.

Il apparaît enfin - et c'est là également une requête actuelle et extrêmement forte - qu'un agir commun doit pouvoir se réaliser sans vouloir au préalable obtenir un accord sur la réponse que divers groupes et personnes estiment pouvoir donner à des questions ultimes et profondes... Vous voyez que je ne fais qu'amorcer les problèmes, je vous donne simplement quelques indications...

un recours à la parole de dieu

A ce stade de la recherche, le groupe se préoccupe de plus en plus du rôle de la foi dans la morale. Il nous paraît bon de laisser les participants dégager le lien effectif qu'ils mettent entre leur foi et les actes moraux... Les recherches sont variées selon les petites équipes : les uns s'interrogent sur leur problème personnel, par exemple le célibat ; d'autres, à propos de faits qui se présentent à eux dans leur sphère d'action, par exemple, la torture, la violence, le planning familial, etc. En fait, dans le débat du grand groupe, la question spécialement retenue sera celle de la fidélité à travers des comportements qui varient et des motivations qui changent. L'étude détaillée de cette partie ferait apparaître, non le désarroi, mais l'état de recherche, parfois inquiète, du sens à donner à sa vie dans les options concrètes.

Le moraliste interviendra ensuite pour clarifier ce qui a été dit : il précise les références à la Parole de Dieu, à la tradition des grands théologiens. Certaines relectures de saint Thomas d'Aquin ouvrent vraiment des perspectives : « Là où est l'Esprit du Seigneur, là est la

6 / R. SIMON, *op. cit. p. 136*

liberté. L'homme libre est celui qui s'appartient à soi-même. L'esclave appartient à son maître. Ainsi quiconque agit spontanément, agit librement, mais celui qui reçoit son impulsion d'un autre n'agit pas librement. Celui-là donc qui évite le mal, non parce que c'est un mal, mais en raison d'un précepte du Seigneur, n'est pas libre. En revanche, celui qui évite le mal parce que c'est un mal, celui-là est libre. Or, c'est là ce qu'opère le saint Esprit qui perfectionne intérieurement votre esprit, en lui communiquant un dynamisme nouveau ».

L'expert, non seulement contribue à mettre de l'ordre dans les idées, mais il aide aussi le groupe à se constituer peu à peu un langage commun. C'est certainement une des acquisitions de la session que cette possibilité de se créer un langage où chacun se reconnaisse.

les lieux de la morale

La dernière journée permet d'approcher la question des *lieux* où se constitue la morale. Le travail se fera cette fois par un passage direct des petits groupes au débat en grande assemblée sans l'intermédiaire de rapports ou de table ronde...

La matinée est consacrée à *l'étude comparée du rôle des institutions* (l'Eglise, l'Etat, le Code...) dans la constitution de la morale et *du rôle de la personne.* L'après-midi est centré sur *l'étranger* qu'est le missionnaire et sur l'option *éducation à la liberté ou enseignement de la morale.* La dernière séance permet de constater que le groupe progresse vraiment dans sa recherche. C'est ce que note l'observateur : « On va regretter que la session se termine demain matin parce que nous avons eu cet après-midi un groupe qui était devenu productif. Très souvent les idées ont jailli se suivant les unes les autres. Dans la seule deuxième partie, quarante personnes se sont exprimées : c'est vraiment de vous que sont venues toutes les idées débattues cet après-midi... »

Les interventions des experts sont plus courtes, elles synthétisent ce qui vient de la réflexion commune :

*On ne peut parler d'*enseigner *la morale* [6] *au sens strict du terme. Je crois que c'est une erreur. Il me semble que, en ce qui concerne*

l'éthique comme option, comme ensemble de valeurs auxquelles j'adhère, ce qui me paraît fondamental pour la vie des hommes et pour la mienne, c'est-à-dire la transmission, relève plus de l'ordre du témoignage que de l'ordre de l'enseignement. Donc, s'il y a éventuellement un enseignement donné, il est de même nature que « l'enseignement de la foi ».

Ces interventions peuvent aussi ressaisir l'ensemble de la démarche qui a été en fait un apprentissage :

Nous avons fait ici[7]*, je crois, l'expérience de la rupture d'avec un certain schéma traditionnel où l'on supposait que le savoir, la connaissance, la reconnaissance des valeurs se trouvait déjà faite quelque part. Nous étions partis dans cette direction, fortement marqués par notre ethnocentrisme, c'est-à-dire la conscience de notre supériorité occidentale. Tandis que dans l'optique où nous nous plaçons maintenant, domine beaucoup plus cette confiance foncière en l'homme, à ses capacités qui sont mises en œuvre par notre présence et où les nôtres sont mises en œuvre par l'autre. Il est de plus en plus évident que chaque missionnaire prend davantage conscience de son propre éveil à un autre univers de valeurs, au contact des Africains, des Indiens ou des Japonais. Il se trouve lui-même parvenu à un stade qu'il juge meilleur que le précédent parce que, justement, il a eu la chance de rencontrer l'autre. La mission, ce n'est donc pas tellement un apport à sens unique, mais, humblement, la progressive mise en place d'un dialogue. C'est pourquoi je crois qu'il n'y a pas de relation morale vraie avec l'autre si elle ne repose sur une humilité foncière... »*

conclusions

« Faire une session de morale, c'est pour nous une aventure... »

Tous les risques certes, n'ont pas été couverts ou assumés. Mais ce qui peut sembler aux animateurs extrêmement positif, c'est le fait de pouvoir dégager, au terme de la recherche, des conclusions - provisoires sans doute - qui ne *terminent* rien, mais *propulsent* vers l'avenir. On pourrait regrouper ces remarques finales en deux points. Elles concernent :

7 / G. Espie, *op. cit. p. 137*
8 / R. Simon, *op. cit.*, p. 53.
9 / G. Espie, *op. cit.*, p. 67.

1. Les participants

a/ L'analyse des comportements éthiques se présente aux missionnaires comme une urgence, bousculés qu'ils sont par les situations concrètes (baptême des polygames, planning familial...). L'échange interculturel se vit ici et là, de façon souvent dramatique.

b/ C'est pourquoi le malaise intime des missionnaires grandit. D'une part, les schémas traditionnels ne « répondent » plus. D'autre part, les diverses instances interpellées, celles où l'on crée la morale (Eglise, religions traditionnelles, Etat), sont loin des problèmes réels.

c/ Les comportements traditionnels sont remis en cause profondément par des faits nouveaux, comme le rôle démesuré de l'argent, l'évolution des systèmes économiques, le changement de mentalité dans les jeunes générations, et spécialement chez les adolescents...

d/ Les solutions toutes faites se révèlent de plus en plus inacceptables. D'où la valeur croissante de la recherche de groupe, mais aussi la relativité des décisions prises.

2. La morale

a/ *La mondialisation des problèmes nous oriente vers une visée d'universalité qui est une donnée de fait autant qu'elle appartient à la conscience morale comme telle. Disons pourtant qu'elle se traduit de plus en plus dans les faits parce qu'il faudra bien que les nations cohabitent, c'est-à-dire ne se contentent pas de se supporter, mais veuillent bâtir ensemble une même humanité vers une unité planétaire* [8].

Il y a une pensée tout à fait nouvelle à réaliser sur les divers types d'universel, les diverses manières dont ils peuvent se faire valoir et se présenter. L'Eglise apparaît comme une sous-culture. Comment peut-elle garder vivante en elle l'exigence d'universel et en même temps le respect total des autres ? De quel type est l'universel chrétien ? [9].

Ces mots des experts soulignent assez l'existence de la question fondamentale qui est sous-jacente : existe-t-il un universel qui parte des comportements variés et puisse faire surgir l'image de l'homme

de l'avenir ? Quel type d'universel est capable de garder le respect des autres et de maintenir la communication avec eux ?

b/ Quel rapport existe-t-il entre les instances diverses de pouvoir et d'autorité que sont l'Eglise, l'Etat, les morales coutumières, etc., au point de vue d'une recherche éthique commune ?

c/ Quelle détermination concrète peut-on donner à l'espérance chrétienne dont l'Evangile est porteur ? (au plan, par exemple, de l'organisation du monde, du travail...).

... Autant dire qu'on ne peut conclure si ce n'est par un nouveau questionnement. A chacun de poursuivre, non pas seul, mais dans une communion de foi et d'espérance avec tous ses frères...

Joseph Pierron et Claude-Marie Echallier

MARIAGE COUTUMIER ET ÉGLISE

à la recherche d'une pastorale nouvelle en Afrique centrale *

Alors que les églises d'Europe sont embourbées dans le difficile problème des ministères, à cause d'un modèle ecclésiologique trop exclusivement fondé sur le binôme « clerc-fidèle », les églises d'Afrique se trouvent dans une position meilleure grâce à une organisation communautaire qui permet le surgissement de « ministères » divers à l'intérieur de la communauté chrétienne. A ce niveau, l'église d'Afrique a assumé, d'une façon plus ou moins consciente, toute une tradition culturelle, issue de l'organisation clanique et familiale, et qui s'est répercutée sur la structuration de la communauté chrétienne.

Par contre, quand nous nous situons au niveau d'un autre type de comportement, celui du mariage sacramentel, nous remarquons combien les églises d'Afrique centrale sont enlisées dans une pastorale qui n'a pas encore jusqu'à maintenant porté ses fruits. En effet, en apportant l'Evangile, la Mission a voulu transformer directement les conditions sociologiques du mariage africain par une réglementation canonique précise, sans tenir compte de la tradition culturelle. Or, que constatons-nous, sinon un échec ? La plupart des chrétiens d'Afrique centrale continuent à se marier selon la coutume, quitte à devoir vivre dans une situation irrégulière qui les met en marge de la vie de la communauté chrétienne.

Ce double agir ecclésial fait problème, en particulier face à la relation « Eglise-culture ». Dans le premier cas, la tradition culturelle a été accueillie, assumée et répercutée sur l'organisation de la communauté chrétienne. Dans l'autre cas qui nous intéresse, c'est-à-dire celui du mariage sacramentel, on n'en a guère tenu compte. Ne fau-

drait-il pas dès lors rechercher une autre pastorale qui soit plus respectueuse de la tradition culturelle africaine, en ce qui concerne le mariage ?

1 / Le mariage coutumier en Afrique centrale

sa célébration

Si l'on définit le droit à partir d'une collectivité, comme le suggère Olawale Elias [1], parler du mariage coutumier, c'est donc « désigner le mariage que les individus d'une collectivité contractent selon les règles reconnues comme obligatoires par leur collectivité » [2]. Cet ensemble de règles est encore appelé « droit coutumier », dans le sens précis où « la coutume » n'est pas seulement un ensemble de pratiques ou d'usages, mais un droit non-écrit [3]. Le mariage coutumier désigne donc le mariage célébré et vécu selon le droit coutumier, c'est-à-dire selon « l'ensemble des principes qui synthétisent les règles régissant la vie des autochtones, avant l'arrivée des Européens » [4].

Ces collectivités, que l'on appelle aussi ethnies, ont le trait commun d'être organisées selon le modèle clanique où la structuration se fait par le lignage. A l'opposé des sociétés modernes, où prédominent des types structurels de groupes multiples, la société africaine repose avant tout sur le type familial de groupe, et donc sur le lignage qui se transmet soit par les hommes, soit par les femmes, donnant ainsi des systèmes matrimoniaux patrilinéaires ou matrilinéaires. Certes, il y a bien d'autres éléments qui entrent en ligne de compte dans l'identification des appartenances ethniques [5], mais le lignage reste essentiel ; cela nous aide à comprendre l'importance première de la

* Bernard TENAILLEAU, né en 1938, appartient à la Congrégation du Saint-Esprit. Après avoir étudié à l'Université grégorienne de Rome et obtenu le diplôme de l'Alphonsianum, il enseigne actuellement la théologie morale au grand séminaire Libermann de Brazzaville.

1 / T. Olawale ELIAS, *La nature du droit coutumier africain*, dans *Présence africaine*, 1961, p. 70.

2 / L. MPONGO, *Liturgie du mariage*, dans *Revue du clergé africain* 3-4/1971, p. 192.

3 / J. BINET, *Le mariage en Afrique noire*, Le Cerf 1959, p. 22.

4 / L. MPONGO, *Pour une anthropologie chrétienne du mariage au Congo*, Kinshasa 1968, p. 82.

5 / J. POIRIER, *Ethnologie régionale*, tome I, Gallimard 1972, pp. 11 ss.

6 / MARIE-ANDRÉ du Sacré-Cœur, *La condition humaine en Afrique noire*, Grasset 1953, p. 61.

7 / MATOTA, *Consentement au mariage et amour entre les époux chez les Bacongo*, Africa-Tervuren 7, 1961, pp. 8-9.

8 / V. MULAGO, *Le mariage traditionnel bantou* dans *Revue du clergé africain* 3-4, 1971, pp. 9 à 17.

famille dans la question du mariage coutumier. « Alors que dans les sociétés européennes modernes, le mariage est le point de départ d'une famille nouvelle, ayant son autonomie et son patrimoine propre, dans les sociétés africaines, où la famille au sens strict (c'est-à-dire le père, la mère et les enfants) n'est qu'une partie de la famille globale, du clan, le mariage ne donne pas naissance à un organisme nouveau ; il est le moyen nécessaire pour perpétuer la lignée [6]. »

Etant donné la variété des ethnies, la célébration coutumière du mariage est elle aussi très variée, avec des usages propres qui ne sont pas les mêmes chez les Baluba du Kasaï, les Bakongo, les Bashi, les Vili ou les Fangs. Pour mieux situer cette célébration coutumière traditionnelle, prenons l'exemple concret des Bakongo de régime matrilinéaire. D'une façon générale, on y remarque une phase préliminaire et les trois phases proprement dites du mariage coutumier, ponctuées par le rite du *malafu* ou vin de palmes. La phase préliminaire se réduit à une série de démarches privées, qui aboutissent au choix de la fiancée. Elles sont faites par le père du jeune homme ou le jeune homme lui-même, mais toujours en accord avec le chef de clan, car au-delà des fiancés, « les deux clans doivent s'engager aussi de leur côté à respecter les clauses du mariage et à entretenir de bonnes relations mutuelles » [7]. Après ces démarches préliminaires, le processus du mariage coutumier peut commencer. Tout d'abord, il va falloir se rendre auprès du père de la fille, pour la demande publique en mariage. C'est au cours de cette première visite que la jeune fille donne son consentement. D'autres visites vont suivre, surtout si l'on n'est pas pressé de se marier. Toute cette première phase est ponctuée par ce qu'on appelle « le premier vin ». Quand la famille du garçon et le père de la fiancée sont décidés à continuer, c'est alors que commence une seconde série de visites, rendues au clan de la jeune fille, en particulier auprès du « kibuti » qui n'est autre que le frère aîné de la mère de la jeune fille, c'est-à-dire l'oncle maternel. Le vin de palmes est à nouveau bu et le montant de la dot occupe le centre de la discussion. Quand toutes les clauses sont réglées, on peut alors procéder à la dernière phase du mariage qui se passe au village du garçon, avec la fête du vin de palmes et la cérémonie de la proclamation du nom des clans : le mariage devient alors définitif, surtout si la femme est féconde et si la dot est entièrement payée [8].

caractéristiques du mariage coutumier

Si l'on considère maintenant le mariage coutumier d'une façon plus globale et plus synthétique, on y perçoit plusieurs traits communs qui reviennent constamment [9] :

1. le mariage africain est un contrat liant deux personnes et deux groupes de personnes.

En d'autres termes, le mariage africain comporte deux dimensions : la dimension conjugale et la dimension sociale. En effet, d'une part, deux personnes s'engagent à fonder un « foyer », ce qui suppose la création d'un lien que l'on pourrait appeler « conjugal ». Mais d'autre part, cet engagement provoque automatiquement un second lien que l'on pourrait appeler « communautaire » ou « social », car c'est « une alliance qui surgit entre les deux communautés ou lignages, auxquelles appartiennent respectivement chacun des fiancés » [10]. Le mariage en Afrique centrale n'est pas une démarche qui ne concernerait qu'un jeune homme et une jeune fille : leurs deux parentés y sont engagées tout entières.

2. le caractère communautaire du mariage africain prime le caractère individuel.

Cette primauté du lien parental sur le lien conjugal transparaît déjà au niveau du consentement. Certes, le jeune homme et la jeune fille sont libres. Les démarches préliminaires sont organisées le plus souvent par le garçon lui-même. Mais le consentement mutuel des deux fiancés ne pourra guère se donner sans l'agrément des deux familles. « Les jeunes gens qui se marient et consentent à vivre ensemble, le font en tant que membres de deux familles, de deux clans, et de ce fait, leur acte devient communautaire et social [11]. » Cette prépondérance du caractère communautaire transparaît surtout dans la garantie d'alliance qu'est la dot et dans l'importance de la fécondité. Derrière l'union des deux fiancés qui se marient, c'est la pérennité

9 / V. Mulago, article cité, pp. 53 à 61. Nous avons suivi en partie cet auteur dans la détermination des caractéristiques du mariage coutumier.
10 / M. Hauben, *Mariage et sacrement de mariage*, sous la direction du P. Locht, Centurion 1970, p. 18.
11 / F. M. Lufuluabo, *Mariage coutumier et mariage chrétien indissoluble*, dans *Revue du clergé africain*, 3-4, 1969, p. 362.
12 / V. Mulago, *Mariage africain et mariage chrétien* dans *Revue du clergé africain*, 6, 1965, p. 550.
13 / F. M. Lufuluabo, *art. cit.*, p. 363.
14 / J. Gross, *La promotion de la femme*, dans *Revue Pirogue*, n° 5, 1972, p. 4.

du groupe qui se continue et c'est aussi un lien d'alliance entre groupes différents qui se crée.

3. le mariage africain se conclut selon un processus dynamique et progressif.

Le mariage coutumier africain ne se règle pas d'un seul coup et d'une façon instantanée. Après les démarches préliminaires, il y a toute une série de phases ou étapes. Ce caractère progressif et dynamique découle de la nature communautaire du mariage africain. « Quand le jeune homme et la jeune fille sont décidés, ils annoncent leur intention aux parents... A partir de ce moment, l'affaire passe entre les mains des deux familles, et les pourparlers peuvent se prolonger des mois, durant lesquels c'est un va-et-vient de cadeaux, consistant surtout en vivres et en calebasses de vin et de bière [12]. » Lorsque toutes les conditions exigées sont remplies, le mariage coutumier devient alors définitif. Le paiement intégral de la dot en est le gage.

4. l'aspect père-mère prévaut sur l'aspect époux-épouse.

Etant donné, en effet, la primauté de l'aspect communautaire sur la dimension individuelle et conjugale, la fécondité et la paternité-maternité occupent une place primordiale. Etre mère, pour une femme africaine, c'est assurer une fonction éminemment communautaire. Plus la femme est mère, plus elle se fait respecter, car c'est par elle que s'agrandit le clan. En revanche, que de palabres autour d'une femme stérile ! Considérée comme une branche morte, elle se voit méprisée. F.M. Lufuluabo écrit à propos de la coutume Baluba : « Il est vrai que le mariage africain recherche aussi l'épanouissement et le bonheur des époux puisqu'on prend tant de précautions pour que les jeunes ne se marient, que s'ils se plaisent vraiment. Mais la procréation est un des éléments essentiels de cet épanouissement et de ce bonheur. Comment être pleinement heureux, si l'on est incapable d'agrandir sa parenté et ainsi de l'épanouir ?... Et voilà pourquoi la procréation, condition sine qua non de l'épanouissement de la communauté, est aussi une condition sine qua non de l'épanouissement de l'individu » [13]. Un proverbe Kikongo dit : « La fillette est une bouture de bananier », ce qui signifie que le clan ne peut être menacé d'extinction, tant qu'il y reste une fillette ; celle-ci est comme la bouture de bananier qui, tôt ou tard, produira des fruits [14].

5. le mariage coutumier se conclut par une garantie d'alliance, que l'on appelle « dot ».

Le mariage africain ne vise pas seulement la pérennité et l'expansion de la vie de toute la famille, il engendre aussi un lien entre deux clans, plus encore, il introduit un clan dans l'autre. Cette alliance doit être signifiée, symbolisée, garantie. C'est le rôle de ce gage d'alliance que l'on appelle improprement « dot ». V. Mulago la définit ainsi : « C'est le signe, le symbole et aussi l'instrument juridique et social de cette union entre deux familles, deux clans » [15]. Dans son sens premier, la dot veut donc signifier concrètement la solidarité entre les deux familles contractantes, tissant entre elles des liens physiques et spirituels. Mais en garantissant le lien social, la dot garantit aussi la stabilité du mariage. Quand la dot est versée, on peut considérer que le mariage est définitif. Cependant, dans les ethnies à régime patrilinéaire, la dot a aussi un sens compensatoire, pour la perte de la source de la vie qu'est la femme, puisqu'elle quitte son clan pour aller dans celui de son mari. C'est pourquoi d'ailleurs, en régime patrilinéaire, la dot est toujours plus forte qu'en régime matrilinéaire, où les enfants restent dans le clan de la mère [16].

6. le mariage coutumier se situe dans l'ordre du sacré et du religieux.

C'est un aspect que nous avons tendance à oublier, par confusion avec le mariage civil occidental. Le mariage coutumier traditionnel n'est pas un mariage profane ou laïc. Le culte des ancêtres est sous-jacent à toute la célébration coutumière, étant donné le lien étroit entre le clan et le monde invisible, avec ses génies intermédiaires et surtout les ancêtres, gardiens vigilants du village. Les ancêtres, fondateurs du clan, sont invoqués pendant toute la démarche du mariage par des formules de bénédiction et des rites sacrificatoires.

7. qu'en est-il de l'unité et de l'indissolubilité ?

Ce serait un jugement simpliste de dire que l'indissolubilité et l'unité monogamique n'existent pas dans le mariage coutumier d'Afrique centrale. Non seulement ces deux qualités sont vérifiées dans les faits, mais bien plus, l'idéal de la coutume tendait vers cela. Voilà

15 / V. MULAGO, *Le mariage traditionnel bantou*, *art. cit.*, p. 54.
16 / J. BINET, *op. cit.*, pp. 121-122 et V. MULAGO, *art. cit.*, pp. 57 à 59.
17 / V. MULAGO, *art. cit.*, pp. 56 à 57.
18 / F. M. LUFULUABO, *art.*, *cit.* pp. 353 à 366.

ce qu'écrit V. Mulago à ce propos : « Qu'il s'agisse des Mongo ou des Baluba, des Bokongo, des Bashi ou des Banya-Rwanda, nous avons constaté le sérieux avec lequel on procède avant la conclusion du contrat matrimonial. D'autre part, il y a lieu de distinguer le divorce de la séparation de corps. C'est ainsi que chez les Bashi, par exemple, la rupture du lien matrimonial est quasiment inconnue... De même une étude approfondie des us et coutumes, des proverbes, des dictons, des contes et légendes, nous révélerait que la polygamie est moins conforme à la vraie coutume qu'on ne le croit facilement. On a l'impression qu'elle est plutôt tolérée que voulue par la coutume ancestrale. Chez les Mongo, où pourtant la polygamie est bien organisée, un proverbe ne nous dit-il pas que « l'épouse est celle qui a commencé le mariage avec son mari » ? [17].

Cependant, étant donné la prépondérance du lien social et de l'exigence de fécondité, la stabilité et l'unité monogamique se trouvent situées différemment, par rapport au modèle culturel occidental, presque uniquement organisé autour de la dimension conjugale. Ainsi le mariage coutumier africain n'est pas tout de suite indissoluble, dès la ratification du contrat. Il peut aussi devenir polygamique, surtout si la première femme est stérile. L'exemple précis de la coutume Baluba peut nous aider à saisir cette particularité du mariage africain qui passe par un stade de fidélité grandissante, avant d'arriver à une stabilité définitive. Quand un jeune homme Baluba est fixé sur le choix de sa fiancée, il entame alors la procédure matrimoniale, dont la première phase est constituée par la démarche officielle et publique auprès des parents. Puis nous avons alors la deuxième phase qui est un peu la mise à l'épreuve des deux fiancés. A ce stade-là, il vaut mieux parler d'une stabilité inchoative. Quand l'épreuve est jugée concluante, les deux familles célèbrent alors la conclusion du mariage qui devient complètement définitif. L'intégralité du paiement de la dot garantit cela [18].

2/ Les difficultés de la pastorale traditionnelle

un témoignage

Pour comprendre la pastorale traditionnelle du mariage en Afrique centrale avec les difficultés, voire les impasses, qu'elle provoque, le mieux, semble-t-il, est de citer un témoignage :

Je voudrais vous parler d'un problème qui me préoccupe, celui du mariage. Les jeunes chrétiens se marient d'après les coutumes du pays et les traditions du clan, et c'est normal, puisque le mariage est d'abord une réalité humaine. Mais ce mariage coutumier est un mariage progressif. Il n'est pratiquement pas ratifié, tant qu'il n'y a pas d'enfant, et il n'est jamais complètement indissoluble, bien que la séparation suppose le jugement des chefs coutumiers, l'entente des deux familles et un motif grave. Nous voulons un mariage religieux, indissoluble et définitif, dès le début, avant que la femme vienne chez son mari. Nous appelons cela du concubinage, nous disons : ils sont en état de péché, et nous les privons de sacrements.

Mais à cela beaucoup de jeunes nous répondent : « Je ne peux pas faire mon mariage religieux avant de prendre ma femme chez moi, car pour un engagement sérieux, il faut d'abord que nous nous connaissions au moins un peu, que j'aie fini de payer la dot et que nous ayons au moins un enfant ». A-t-on le droit de priver ces jeunes de la vie sacramentelle, alors qu'ils attendent d'avoir un enfant pour pouvoir donner un consentement valable et sérieux ? Est-ce que les sacrements sont une récompense ou bien un soutien pour des chrétiens pécheurs en marche vers la sainteté ? D'ailleurs notre attitude pastorale légaliste a des conséquences graves. Cela revient à supprimer toute vie sacramentelle à des jeunes au moment le plus important de leur vie, celui où ils fondent un foyer, commencent à vivre ensemble et à avoir des enfants.

Nous avons fait sur Brazzaville une enquête sur la foi, et le plus gros obstacle reconnu par tous unanimement, c'est la question du mariage. Alors, il faudrait peut-être se poser le problème, car on supprime les moyens normaux de vie chrétienne à des jeunes qui sont sans péché (au moins subjectivement) et qui ne peuvent pas faire autrement puisqu'ils sont convaincus que c'est la seule bonne manière de se marier, et que tout le milieu est d'accord, les deux familles les poussant à vivre ensemble avant de se marier. La plupart ne refusent pas absolument le mariage religieux, mais disent seulement :

19 / A. DUTEIL, *La copule*, n° Noël 1970 (organe de liaison entre les jeunes spiritains, ronéotypé à Spiritus).

20/ Voici les principaux articles bibliographiques :

a) *Revue du clergé africain*, F. M. LUFULUABO, 3-4, 1969, pp. 351 à 420; L. MPONGO, 6, 1969, pp. 696 à 711 et 2, 1970, pp. 134 à 150; J. MASAMBA, 2, 1970, pp. 173 à 184.

b) *Orientations pastorales*, MAERTENS n° 104, 1966, pp. 26 ss. et n° 109, 1966, pp. 363 ss.; D. VANDENGERGHE, n° 119, 1968, pp. 221 à 254; L. MPONGO, n° 119, 1968, pp. 313 ss.

21 / 5e Semaine théologique de Kinshasa 1970, *Le mariage chrétien en Afrique*, dans *Revue du clergé africain*, n° 3-4, 1971, pp. 1 à 201. La citation se trouve à la page 199.

22 / Rapport du stage pastoral de Fort-Archambault (Sarh) 1971, p. 156.

« *Nous ne sommes pas prêts* ». *Peut-on leur en vouloir parce qu'ils sont sincères et ne veulent pas nous tromper en posant un consentement qui ne serait pas valide ? Avant de pousser au sacrement de mariage, ne pourrait-on pas voir si les bases humaines existent, et attendre jusqu'à ce que les conditions (psychologiques et autres) soient remplies, pour imposer un mariage religieux ? Que vaut en effet un mariage religieux, sans assise humaine préalable ?* »... [19]

les mouvements de recherche en afrique centrale

Ce témoignage, que nous venons de vous livrer, n'est pas un cas isolé. Il reflète les préoccupations de beaucoup de prêtres africains et européens. Ne pourrait-on pas dépasser la pastorale traditionnelle trop légaliste et instaurer une pastorale qui soit plus respectueuse des personnes, de leur situation et de leur cheminement ?

La réflexion la plus intéressante sur cette question, pendant les cinq dernières années, s'est faite au Zaïre. La *Revue du clergé africain* et la revue *Orientations pastorales* sont les témoins de toute cette recherche [20], qui s'est cristallisée dans la Semaine théologique de Kinshasa, en 1970. Etant donné la divergence des opinions, le Colloque a pris une position intermédiaire, acceptant d'une part la pastorale traditionnelle vis-à-vis des chrétiens en position irrégulière, mais préconisant d'autre part un comportement pastoral beaucoup plus positif, car « s'il leur est défendu de recevoir les sacrements, cela ne signifie pas pour autant qu'ils n'auraient plus droit à notre sollicitude pastorale active et pleine de charité » [21].

Dans ce mouvement de recherche, il faut signaler aussi le stage pastoral de Sarh (anciennement Fort-Archambault) au Tchad en 1971, avec la participation du théologien camerounais F. Eboussi. Les participants sont allés très loin, puisqu'ils ont formulé comme conclusion de leur stage que le mariage coutumier entre deux chrétiens soit reconnu comme mariage sacramentel. Dans ce cas, il faudrait ajouter au mariage traditionnel une promesse d'indissolubilité. De même le mariage devrait être célébré devant un représentant de l'Eglise [22].

l'orientation de la pastorale catholique traditionnelle

La pastorale traditionnelle est mue par une *visée théologique* très saine qu'il ne faut jamais perdre de vue : il s'agit de l'idéal du mariage chrétien dans sa totalité. Deux chrétiens qui se marient doivent

le faire comme Dieu le veut, c'est-à-dire dans un don à la fois irrévocable et unique, don qui est signe et sacrement du don de Dieu à l'humanité sauvée.

Pour réaliser concrètement cette visée théologique, la pastorale catholique traditionnelle a pris appui sur le droit canon, au lieu de chercher une assise anthropologique dans la réalité africaine du mariage, quitte à la purifier. Or, le droit canon est une législation de type occidental où le mariage n'est qu'un contrat entre deux individus. Il suffit de consentir à l'engagement du mariage pour que le contrat, dans ce qu'il a d'essentiel, soit valide pourvu qu'il soit célébré devant le prêtre avec échange des consentements et en présence de témoins. C'est ce que l'on appelle la forme canonique, obligatoire pour tous les catholiques. Concrètement, l'Eglise a donc imposé une réglementation de type occidental, à l'événement humain du mariage, quand il est vécu par deux chrétiens. Une telle réglementation devait nécessairement entrer en conflit avec la conception africaine du mariage, telle qu'elle se trouve exprimée dans les droits coutumiers.

soubassement de cette démarche pastorale

Cette démarche pastorale qui va jusqu'à réglementer l'événement humain du mariage lui-même, s'explique pour plusieurs raisons :

La première est d'ordre historique. Très vite en effet, l'Eglise occidentale a été amenée à s'occuper de la réalité du mariage chrétien dans sa totalité, c'est-à-dire non seulement dans sa dimension religieuse, mais aussi dans sa dimension purement humaine, comme institution. A l'origine, les chrétiens se mariaient comme tout le monde. Mais dès le ve siècle, l'Etat s'occupa de moins en moins du mariage. Bientôt les cérémonies officielles et autres coutumes ne furent plus obligatoires. L'Eglise, redoutant les mariages clandestins, en arriva peu à peu à obliger les croyants à se marier avec une « publicité ecclésiastique ». Le mariage civil public a donc évolué progressivement vers le mariage ecclésiastique public, lequel finalement a absorbé le premier. Le droit canon actuel est le fruit de ce mouvement historique, lié d'ailleurs à la cléricalisation progressive de la vie publique, qui a eu son apogée au Moyen Age. Actuellement,

23 / M. HAUBEN, *op. cit.*, p. 26.

c'est le mouvement inverse qui commence à se manifester, depuis l'indépendance des Etats occidentaux par rapport à l'Eglise.

La seconde raison est d'ordre théologique. La pastorale traditionnelle en effet est liée à toute une conception chrétienne de l'histoire du salut, de la création et de la grâce, de l'Eglise et du monde, qui a prévalu jusqu'à Vatican II. Or, cette vision théologique est plutôt pessimiste, avec un esprit de méfiance et d'hostilité, à l'égard des valeurs profanes. Les réalités terrestres ne sont pas considérées comme des valeurs en soi, mais sous l'angle de leur rapport au surnaturel. L'Etat lui-même ne fait pas exception à la règle, à tel point que « l'histoire de la conscience que l'Eglise a eue d'elle-même est fortement caractérisée par la lutte entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel » [23]. Dans un tel contexte, il ne faut pas s'étonner de l'attitude de suspicion des missionnaires, vis-à-vis des réalités sociales et conjugales africaines qui ne correspondaient pas à ce que l'Eglise imposait en Occident. Il fallait supprimer - lentement bien sûr, et prudemment - ces réalités, plutôt que d'essayer d'y retrouver des valeurs positives, parce que tout le terrestre et tout l'humain sont marqués par le péché. Il s'ensuit que le vrai mariage ne pouvait pas être le mariage coutumier, mais le seul mariage religieux, car la grâce et le salut passent uniquement par le sacrement. De plus, cette pastorale ne laissait guère de place à une certaine maturation, à un cheminement ou à une évolution. Tout baptisé devait au plus tôt pratiquer intégralement la loi et les préceptes, sans qu'on se demande si, de fait, la situation de la personne le permettait.

difficultés de la pastorale catholique traditionnelle

En refusant le mariage coutumier africain, et en imposant le modèle occidental «revu et corrigé » par la législation canonique, la pastorale traditionnelle devait nécessairement provoquer une résistance culturelle. L'Eglise d'ailleurs en est bien consciente, puisqu'en Afrique centrale, elle exige des chrétiens qu'ils remplissent les formalités et prescriptions imposées par le droit coutumier. Mais comment peut-on célébrer les formalités de la coutume, en évitant certains comportements liés à la structure africaine du mariage ? Certes ,il est possible de célébrer le mariage religieux en même temps que les « formalités » coutumières. Mais reconnaissons que cela est plutôt rare et suppose des chrétiens qui non seulement ont une foi très

engagée, mais aussi une position sociale confortable qui leur permet de prendre un certain recul face au groupe clanique. Pour la grande masse des autres, il va falloir attendre un certain temps, peut-être même longtemps. Car, par exemple, la dot ne peut pas se payer d'un seul coup, ou encore la fécondité et la stabilité du foyer ont besoin d'être éprouvées. N'oublions pas que dans beaucoup de villages africains, la séparation traditionnelle des deux sexes rend presque impossible ce genre de rencontre connu en Europe, où garçons et filles peuvent se voir régulièrement avant de s'engager dans le mariage.

Cette résistance culturelle aurait pu s'estomper avec le temps. Mais ce n'est pas le cas : les chrétiens d'Afrique centrale, malgré les efforts pastoraux déployés, ne sont jamais arrivés à relativiser le mariage coutumier qui reste pour eux un véritable mariage. D'où la marginalisation d'un nombre toujours croissant de chrétiens, le plus souvent des jeunes, qui se trouvent exclus de la vie sacramentelle parce qu'ils cohabitent déjà comme mari et femme, sans avoir été unis devant l'Eglise. Ils sont classés parmi les concubinaires et considérés comme des pécheurs publics (canon 855), alors qu'au niveau de leur conscience, ils ne comprennent pas la malice de leur union coutumière. Finalement, ils ont l'impression d'être en face d'un tabou, qui les rend pécheurs malgré eux. Les évêques de Côte-d'Ivoire, dans un document récent sur la pastorale des sacrements [24], ont très bien saisi ce décalage entre la loi canonique et les situations concrètes liées au mariage coutumier. D'une façon générale, ils affirment que les chrétiens en « situation irrégulière », ne sont pas excommuniés. Bien plus, ils ne sont pas nécessairement pécheurs. Toute la vie de la communauté chrétienne leur est ouverte, sauf la plénitude sacramentelle, car ils sont des signes déficients du Christ Sauveur, pour l'Eglise et le monde. On peut remarquer dans ces directives une véritable bienveillance pastorale et un réel progrès. Mais le problème de fond reste entier, car en interdisant l'accès aux sacrements, on fait à nouveau de ces chrétiens, des baptisés de seconde zone, d'autant plus que les sacrements, selon la théologie de Vatican II, constituent l'activité privilégiée du peuple chrétien (Constitution sur la Liturgie). Par ailleurs, qu'on le veuille ou non, la pastorale traditionnelle, sans s'en rendre compte, organise la vie

24 / *Directives pastorales de l'Episcopat de Côte-d'Ivoire sur la pastorale des sacrements*, dans *Documentation catholique* n° 15, 1972, pp. 739-740.

25 / *Décret sur l'apostolat des laïcs*, tome 3, Centurion 1966, pp. 276-277.

sacramentelle de la communauté, selon un schéma juridique : « en règle / pas en règle ». Bien plus, ce type de démarche tend à favoriser la dichotomie entre vie sacramentelle et vie de foi animée par la charité, alors que la première est source principale de la seconde.

3/ A la recherche d'une pastorale nouvelle

critères de discernement

Si l'on veut sortir de l'impasse dans laquelle se trouve la pastorale traditionnelle et dépasser le légalisme qu'elle engendre, il faut rechercher des critères de discernement qui respectent cet équilibre toujours difficile entre le théologique et l'anthropologique. Il ne suffit pas de respecter la Parole de Dieu dans sa totalité, il faut aussi tenir compte de cet homme à qui cette Parole est adressée.

Le premier critère de discernement, c'est le respect des valeurs terrestres. L'Eglise doit prendre le monde et les hommes au sérieux, dans un regard positif. Le texte de Vatican II le plus clair à ce sujet se trouve dans le Décret sur l'apostolat des laïcs : « Tout ce qui compose l'ordre temporel, les biens de la vie et de la famille, la culture, les réalités économiques, les métiers et les professions, les institutions internationales et les autres réalités du même genre, leur évolution et leur progrès, n'ont pas seulement valeur de moyen par rapport à la fin dernière de l'homme. Ils possèdent une valeur propre, mise en eux par Dieu lui-même, soit qu'on regarde chacun d'entre eux, soit qu'on les considère comme parties de l'ensemble de l'univers temporel : Et Dieu vit tout ce qu'il avait fait et cela était très bon (Gen. 1,31). Cette bonté naturelle, qui est leur, reçoit une dignité particulière, en raison de leur relation avec la personne humaine au service de laquelle ils ont été créés. Enfin, il a plu à Dieu de rassembler toutes les réalités, aussi bien naturelles que surnaturelles, en un seul tout dans le Christ (Col. 1,18). Cette destination, loin de priver l'ordre naturel de son autonomie, de ses fins, de ses lois propres, de son importance pour le bien des hommes, rend au contraire plus parfaites sa force et sa valeur propres. Elle le hausse en même temps au niveau de la création intégrale de l'homme ici-bas » [25].

Le second critère de discernement, c'est la loi de croissance et de miséricorde. En effet, si l'Eglise est la communauté du salut, où Jésus Christ est vécu et possédé, elle est encore un peuple en marche

et en progrès où l'exigence de conversion est toujours présente. « Ecclesia semper reformanda ». L'Eglise ne s'identifie pas purement et simplement avec le Royaume de Dieu : elle n'en est que le germe et le commencement [26]. Dès lors, il ne faut pas s'étonner de trouver parmi ses membres des situations déficientes, des conflits d'exigence, des cas de faiblesse et la présence du péché. Mais si l'Eglise est le Royaume de Dieu en germe, c'est-à-dire la communauté de ceux qui s'ouvrent à la Parole de Dieu et se mettent sur le chemin de la réconciliation, elle ne peut pas avoir une pédagogie de condamnation, mais une pédagogie de croissance et de miséricorde, respectueuse des délais et des maturations.

Le troisième critère de discernement n'est autre que le donné dogmatique sur le mariage. Pour pouvoir en effet réfléchir sur le mariage coutumier, il faut avoir comme arrière-fond la théologie du mariage chrétien dans ce qui lui est essentiel, à savoir que l'engagement du mariage est un événement humain qui, en tant que tel, devient signe et source de salut, si les époux consentent à en faire ce que Dieu a voulu qu'il soit, c'est-à-dire un don unique et irrévocable. La sacramentalité ne se surajoute donc pas à la réalité terrestre du mariage, elle coïncide avec elle. Inversement, cette sacramentalité ne détruit pas la consistance de cet événement humain, qui se trouve actuellement soumis à la législation canonique, mais qui pourrait relever comme tel du droit civil ou coutumier [27].

le mariage coutumier comme mariage sacramentel ?

Tenant compte de ces critères, l'Eglise ne pourrait-elle pas, à l'encontre de sa pastorale négative du passé, trop peu soucieuse de l'événement humain, admettre la réalité terrestre du mariage coutumier comme sacrement ? En d'autres termes, ne pourrait-elle pas retourner à la réglementation matrimoniale pré-tridentine ? De même que l'Eglise a accepté le mariage coutumier des Romains, puis celui des Germains, pourquoi ne reconnaîtrait-elle pas celui des Africains ?

Cette solution idéale, que nous souhaiterions d'ailleurs profondément, semble très difficile, car elle suppose une transformation totale

26 / *Constitution Lumen Gentium*, tome 1, Centurion 1966, p. 28.
27 / G. JADOUL, *Mariage et sacrement de mariage*, sous la direction de P. Locht, *op. cit.*, pp. 187-188.
28 / F. M. LUFULUABO, *art. cit.*, p. 412.
29 / D. VANDENBERGHE, *Contribution à la pastorale du mariage en Afrique*, dans *Orientations pastorales*, n° 119, 1968, p. 235.

de la mentalité, face au mariage coutumier africain pris dans toutes ses implications. En effet, qu'on le veuille ou non, le mariage coutumier, tel qu'il est vécu, surtout dans la situation actuelle d'évolution, n'est pas apte à exprimer d'emblée la plénitude du mariage chrétien.

Le mariage coutumier n'est pas seulement une célébration, avec une façon qui lui est propre d'exprimer le consentement des époux, c'est-à-dire selon un processus dynamique. Il implique aussi une conception des rapports « personne-clan », avec l'exigence de fécondité, qui fait que le don des époux, au moins dans sa genèse, n'est jamais irrévocable. Même si un certain nombre de ces mariages coutumiers sont vécus « de facto » dans la fidélité à la première femme, ces mariages cependant, au moins quand ils commencent, n'ont pas « de jure », c'est-à-dire en vertu d'eux-mêmes, ce caractère irréversible et absolu, qui est inhérent à tout mariage chrétien. La grosse difficulté du mariage coutumier réside dans cette priorité du lien social sur le lien conjugal, difficulté qui n'a fait que s'accroître avec la rencontre du colonialisme. « Identifier mariage coutumier et mariage sacramentel, c'est amener les chrétiens à contracter très tôt ce dernier et donc à le vouer à l'instabilité du mariage coutumier. Est-ce souhaitable ? » [28]

le mariage coutumier, en cheminement vers la plénitude sacramentelle

Etant donné que le mariage coutumier, en tant que « matrimonium in fieri », ne peut pas être sacrement, d'une façon claire, à cause de son caractère progressif et conditionné, n'est-il pas possible de trouver une autre voie qui soit respectueuse à la fois de l'anthropologie et de la théologie ? Dans une contribution à la pastorale du mariage africain, le Père Vandenberghe écrit : « En Afrique, il faut rechercher une solution dans la ligne d'une séparation entre le mariage coutumier et le mariage religieux, le premier étant admis comme un mariage valide, sans toutefois revêtir le caractère religieux et donc absolument indissoluble » [29]. La solution proposée serait donc de dissocier le mariage coutumier et le mariage religieux et de reconnaître le premier comme un vrai mariage, tout à fait honnête, dès lors qu'il est contracté selon les coutumes de la collectivité. Ensuite, quand le moment serait venu, cet événement humain serait sanctifié par le sacrement, devenant ainsi d'une façon claire, signe et langage de la fidélité et de l'amour qui unissent le Christ à son Eglise. Cette solution semble à première vue contredire la

doctrine commune sur l'unité contrat-sacrement. En fait, la contradiction n'est qu'apparente, car le sacrement, tout en coïncidant avec l'engagement terrestre du mariage, ne détruit pas pour autant la consistance de l'événement humain, qui peut très bien être célébré selon le droit civil en vigueur.

Ainsi, on pourrait imaginer une célébration en deux phases : la phase civile et la phase religieuse. Bien plus, puisque le sacrement ne réduit pas à néant l'événement humain, il pourrait arriver que deux baptisés posent la réalité terrestre du mariage, sans vouloir en faire nécessairement un sacrement. Le cas le plus éclairant, même s'il n'est pas encore entériné dans la législation canonique, est celui de deux chrétiens qui n'ont plus la foi et qui vivent totalement à l'écart de l'Eglise. L'Episcopat français, dans son dernier directoire sur la pastorale des fiancés, admet indirectement la possibilité d'une telle dissociation, puisqu'on peut laisser faire à deux chrétiens qui n'ont plus la foi, le seul mariage civil, dans la logique de leur non-croyance [30]. Ne pourrait-on pas envisager aussi une telle dissociation pour ceux qui se trouvent dans un contexte sociologique tel, en Afrique par exemple, qu'il leur est très difficile de célébrer tout de suite la dimension sacramentelle de leur mariage ?

La solution du Père Vandenberghe n'est pas cependant exempte de critiques, qu'il faut écouter. Ne va-t-on pas donner ainsi l'impression que l'Evangile n'est qu'une morale ou encore un idéal très difficile à atteindre, alors qu'il est un mystère de salut ? Ne risque-t-on pas d'assister à une désaffection du mariage sacramentel ? En reconnaissant le mariage coutumier, l'Eglise ne va-t-elle pas cautionner aussi toutes les déviations de la coutume ? N'y a-t-il pas aussi danger de voir se créer dans l'Eglise deux classes de chrétiens ? Ces critiques sont vraies, et nous les acceptons en totalité, et cette dissociation entre mariage coutumier et mariage religieux signifie purement et simplement la reconnaissance de deux catégories de mariage dans l'Eglise : l'une selon la coutume et l'autre selon l'enseignement du Christ. Ce genre de dissociation pourrait convenir à ceux qui ont perdu la foi, mais il n'est plus acceptable pour ceux qui sont engagés dans la communauté chrétienne. Par contre, ces critiques ne valent plus si l'on envisage cette dissociation uniquement dans un mouvement de croissance et de cheminement, ou encore dans une articula-

30 / *Pastorale des fiancés*, C.T.I.C. 1970, pp. 18 à 20 et 66.

tion qui va de l'événement humain, régi par la coutume, à la plénitude sacramentelle.

C'est pourquoi nous proposons que le mariage coutumier soit reconnu comme un vrai mariage, comme un mariage valide avec une réelle consistance anthropologique. Au lieu de vouloir constituer l'événement du mariage dans sa totalité, pourquoi l'Eglise n'accueillerait-elle pas le lien réel constitué par le mariage coutumier, même s'il recèle des imperfections ? Mais dans le cas de deux chrétiens qui ont la foi, cet événement humain du mariage coutumier ne peut pas former une catégorie close sur elle-même. Il est indissociable de sa dimension sacramentelle. C'est pourquoi, si l'on est obligé de distinguer deux moments, le moment coutumier et le moment sacramentel, à cause du caractère progressif et conditionné du mariage coutumier, cette dissociation en fait n'est pas totale, mais se trouve insérée à l'intérieur d'un mouvement unique, comparable au cheminement baptismal ou pénitentiel. Nous sommes habitués à concentrer dans un point unique l'événement social et la dimension chrétienne du mariage : pourquoi ne pas les considérer comme un tout linéaire ou encore une seule réalité dynamique ? A la façon du baptême et du sacrement de pénitence, nous aurions non pas un acte instantané, mais un processus dynamique, englobant la dimension terrestre et la dimension sacramentelle. Mariage coutumier et sacrement se trouvent dissociés, mais à l'intérieur d'une articulation qui leur est fondamentale et qui relie les deux dans une seule réalité dynamique.

proposition d'un itinéraire

Comment concrètement pourrait s'organiser cette articulation essentielle entre le mariage coutumier et sa plénitude sacramentelle ? Voici ce que nous proposons :

a/ Quelques membres de la communauté chrétienne pourraient être présents d'une façon très discrète au moment de la célébration coutumière, ce qui soulignerait que cet événement humain, malgré ses ambiguïtés, est dynamiquement relié à la plénitude sacramentelle.

b/ Les chrétiens qui le pourraient, seraient alors invités à donner tout de suite à cette célébration coutumière la plénitude sacramentelle,

laquelle d'ailleurs se ferait « in facie ecclesiae », selon une liturgie qui respecte l'engagement coutumier. Cette célébration devant la communauté est très importante, car elle manifeste au grand jour la sacramentalité du mariage chrétien. Il ne s'agit pas de renier cet acquis liturgique qui nous vient de l'histoire.

c/ Quant aux chrétiens qui ne pourraient pas donner tout de suite la plénitude sacramentelle à leur mariage coutumier, la communauté chrétienne devrait exercer une sollicitude spéciale à leur égard, en les faisant entrer dans une pastorale d'accompagnement, de type catéchuménal, où ils vivraient, d'une façon concrète, leur cheminement vers la plénitude sacramentelle. Cet accompagnement pastoral les aiderait à vivre ce passage comme un appel du Christ dans leur vie pour un amour plus profond. Au lieu d'être abandonnés à eux-mêmes, comme dans la pastorale traditionnelle, ils seraient aidés dans leur foi et dans la construction de leur foyer. Ils pourraient participer à toute la vie sacramentelle de la communauté, comme les autres chrétiens, mais *à la seule condition* qu'ils acceptent d'entrer dans cet accompagnement pastoral. En effet, ceux qui refuseraient, témoigneraient par là qu'ils veulent vivre leur mariage coutumier seulement comme le font les païens, et non pas en tension vers la plénitude sacramentelle. Dans ce dernier cas, la communauté chrétienne devrait revenir à la sévérité de la pastorale traditionnelle, car la loi de miséricorde est indissociable de la loi de croissance. La communauté chrétienne serait donc appelée à jouer un rôle important, car c'est elle qui devrait vérifier ce cheminement et exercer, soit sa sévérité, soit sa miséricorde, en ce qui concerne la participation aux sacrements de l'eucharistie et de la pénitence. Une telle pastorale est évidemment bien plus difficile, car elle nécessite une attention beaucoup plus grande aux personnes. Ce cheminement devrait normalement aboutir à la célébration communautaire sacramentelle qui reprendrait l'engagement coutumier et tout le cheminement vécu. Cette célébration se ferait elle aussi « in facie ecclesiae ».

conclusion

Il est sûr que le colonialisme, avec son économie monétaire basée sur le profit, a provoqué une dégradation du mariage coutumier en

31 / G. Balandier, *Afrique ambiguë*, Plon 1957, p. 44. « Nous commençons seulement à évaluer combien l'esprit mercantile et les règles de notre économie ont pu dégrader les relations personnelles, dans des sociétés nullement préparées à les recevoir » (p. 44).

32 / G. Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie*, Paris 1950, pp. 98 à 108.

Afrique centrale [31]. L'Eglise elle-même a réagi, face à certains abus de la dot. Mais quelle prise peut avoir l'Eglise sur une réalité sociale qu'elle refuse en bloc, alors que pourtant la grande masse des chrétiens continue à passer par cette « étape » du mariage coutumier.

Pour pouvoir corriger les excès et les déviations d'une « forme de sociabilité » [32], aussi incrustée dans les mentalités que le mariage coutumier, il faut d'abord le reconnaître comme tel, quitte à le re-situer, pour les chrétiens, dans un mouvement qui englobe à la fois la réalité terrestre et la dimension sacramentelle. En agissant ainsi, non seulement l'Eglise sortirait de l'impasse pastorale dans laquelle elle se trouve, mais surtout elle reconnaîtrait positivement que la culture africaine a droit de cité dans le Peuple de Dieu, autant que les autres cultures.

Brazzaville, Bernard Tenailleau

UNE NOUVELLE APPROCHE DU PROBLÈME DE LA POLYGAMIE

1/ La nécessité d'une nouvelle problématique

Des missionnaires * et des pasteurs originaires des églises locales, en nombre sans cesse croissant dans toutes les parties de l'Afrique au-dessous du Sahara, découvrent que la discipline ecclésiastique traditionnelle au sujet de la polygamie simultanée [1] n'est pas aussi solidement fondée bibliquement et théologiquement qu'on l'a supposé jusqu'à présent [2]. Les questions posées maintenant par ces serviteurs de l'Eglise, et aussi par beaucoup de laïcs, ne peuvent plus désormais être écartées par l'assertion naïve que la polygamie est de toute façon, en voie de disparition, et qu'ainsi le problème sera bientôt résolu de lui-même. L'information démographique dont nous disposons indique que cette forme répandue de mariage continuera à être pratiquée largement chez les peuples d'Afrique dans le futur prévisible [3].

De même, il n'est plus possible de répondre à ces questions d'une manière a priori, simplement en faisant des déductions logiques à partir de principes abstraits [4]. Les perspectives anthropologiques du Moyen-Age européen ne sont plus adéquates aujourd'hui, ainsi que les méthodes exégétiques et les arguments théologiques du Pape Innocent III [5]. Même les formules du Concile de Trente ne peuvent plus être prises comme l'affirmation chrétienne universelle et définitive sur ce sujet [6].

les premières questions

Dans ses premiers écrits sur le mariage, le P. Bernard Häring répétait simplement les arguments en usage pour appuyer la discipline

traditionnelle concernant la polygamie dans les pays de mission [7]. Cependant, après de nombreuses visites à des communautés chrétiennes d'Afrique, il en est venu à exprimer de sérieuses réserves sur la convenance de la position traditionnelle. Maintenant, Häring pose cette question : « Est-ce que les théologiens moralistes ont réellement fait un effort sérieux pour distinguer, dans l'éthique et la loi du mariage, les éléments spécifiquement chrétiens, de ceux qui furent une adaptation plus ou moins réussie aux cultures européennes ? » [8]. En plusieurs régions d'Afrique, des évêques et des prêtres, issus des églises locales ou venus de l'étranger, ont adressé aux théologiens des reproches « pour leur échec à prêter une attention suffisante à la question de l'évangélisation des peuples polygames ». Ainsi, d'après Häring, pour les moralistes, « la question urgente n'est pas de fournir une solution fabriquée à l'avance », mais « plutôt de vérifier s'ils ont jamais réellement réfléchi sur cette question et sur d'autres similaires qui sont d'une importance si décisive en beaucoup de situations missionnaires » [9].

Le Père Häring n'est pas le seul qui ait récemment reconnu le besoin d'une nouvelle approche à tout le problème de la polygamie en Afrique. L'interrogation des missionnaires et des pasteurs a été aussi entendue par John L. Mac Kenzie et Josef Fuchs. Ce dernier la formule ainsi : « Leur question est celle-ci : est-ce que l'institution du mariage que nous, dans le monde occidental, avons dégagée, appartiendrait en fait, uniquement à notre culture donnée ? ». Elle ne s'accorderait donc pas avec la vision et les réalités du mariage dans d'autres cultures [10]. John L. Mac Kenzie affirme : « Poser cette question n'implique pas un encouragement à la polygamie » [11]. Pour Mac Kenzie qui a visité plusieurs régions de l'Afrique, la question de base serait : « N'avons-nous pas imposé un changement culturel comme condition de la foi et du baptême ? ». Il demande donc tout simplement « que les moralistes réexaminent la question, sans préjugé, et avec un minimum d'attention pour l'étude de la culture » [12].

En effet, on demande de nos jours un réexamen complet du problème, à la lumière de ce que l'anthropologie moderne peut nous dire sur la polygamie en Afrique en tant qu'institution socio-économique, à la lumière des méthodes contemporaines d'exégèse biblique et d'une méthode théologique qui soit consciente de l'histoire et de la culture. Joseph Fuchs nous dit : « Les questions morales ne seront pas résolues par des déductions logiques, mais par l'intuition et la

compréhension » [13]. Il faut aujourd'hui mettre bien plus l'accent sur l'homme lui-même tel qu'il existe réellement dans la complexité, la diversité, la mutabilité et l'ambiguïté de son expérience historique et culturelle. Si des jugements variés de la relation homme-femme s'expriment dans des conditions humaines culturellement différentes et historiquement changeantes, alors « des principes différents doivent être appliqués » [14].

2/ *Plaidoyer pour un changement*

En Afrique, l'abandon de la polygamie est devenu en pratique un élément indispensable, un signe essentiel de la conversion au chris-

* Eugène HILMANN cssp, après 18 années de service missionnaire en Afrique, obtint le S.T.M. de l'Union Theological Seminary à New York, et le Ph. D. de l'Université d'Ottawa. Il a enseigné la théologie à l'Université de San Francisco et il est maintenant associé au *Center for Applied Research in the Apostolate*, Washington, D.C. Parmi les ouvrages qu'il a publiés, on peut noter : *The Church as Mission*, 1965 et *The Wider Oecumenism*, 1968. Son étude récemment achevée sur la polygamie africaine sera publiée cette année par Orbis Books, Maryknoll, New York.

1 / Pour le langage populaire, le mot « polygamie » renvoie à ce qui pourrait être appelé plus précisément « polygynie » : la coutume africaine immémoriale permettant à un homme d'avoir plusieurs épouses en même temps. Ceci ne doit pas être confondu avec le concubinage, ou avec la forme typiquement occidentale du mariage plural : l'usage d'avoir plus d'une femme de façon consécutive, en une sorte de monogamie successive.

2 / Pour une évaluation critique de l'exégèse biblique et de l'argumentation théologique communes sous-tendant la discipline ecclésiastique traditionnelle, voir E. HILLMAN, *Polygamy reconsidered*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1974, chapitres 5 et 6.

3 / Pour cette interprétation des données qui y ont rapport, voir HILLMAN, *ibid.*, chapitres 3 et 4.

4 / Voir Joseph FUCHS, *Is there a specifically Christian Morality?* Theology Digest, XIX, Spring 1971, p. 44 et *Human values and Christian Morality*, traduit en anglais par M. H. Heelan, Maeve Mc Redmond, Erika Young, Gerard Watson, Dublin, Gill et Macmillan, 1970, p. 72.

5 / Voir Innocent III, *Gaudemus in Domino*, Denzinger-Schonmetzer, n° 777-779. Voir aussi Yves CONGAR, *A History of Theology*, traduit en anglais par Hunter Guthrie, Doubleday and Co, Inc., 1968, Garden City, New York, p. 139.

6 / Voir HILLMAN, *Polygamy reconsidered* Appendice : *Polygamy and the Council of Trent*.

7 / Voir B. HARING, *Marriage in the modern World*, Westminster, Maryland, Newman Press, 1965, pp. 258-266.

8 / B. HARING, *A Theology of Protest*, New York, Farrar, Strauss et Giroux, 1970, p. 144.

9 / *Ibid.*, p. 146.

10 / Josef FUCHS, *Theology of the Meaning of Marriage to-day*, dans *Marriage in the light of Vatican II*, édité par James T.Mc Hugh Washington, D.C., Family House Bureau, U.S.C.C., 1968, p. 20. Voir aussi Josef FUCHS, *The Absoluteness of the Moral Terms*, Gregorianum, LII, 1971, pp. 437-438.

11 / John L.Mc KENZIE, *Q.E.D.*, The critic, XXIX, novembre-décembre 1970, p. 95.

12 / *Ibid.* Voir aussi Eugène HILLMAN, *Perspectives nouvelles sur la Polygynie*, Concilium XXXIII, mars 1968, pp. 159-175, et *Le problème de l'évolution des structures du mariage chrétien*, Concilium LV, mai 1970, pp. 25-37.

13 / FUCHS, *Is there a specifically Christian Morality?* p. 44. Voir aussi Enda MAC DONAGH, *Towards a Christian Theology of Morality*, Irish Theological Quarterly XXXVII, juillet 1970, pp. 188-189.

14 / FUCHS, *The Theology of the meaning of Marriage to-day*, p. 17. Voir aussi Bernard LONERGAN, *Method in Theology*, New York, Herder and Herder, 1972, pp. 49, 78. « Les mêmes règles pour le mariage et la famille causent le bonheur dans un cas et le malheur dans un autre... La famille, l'Etat, la loi, l'économie ne sont pas des entités fixées et immuables. Ils s'adaptent aux circonstances changeantes, ils peuvent être repensés à la lumière de nouvelles idées. Ils peuvent être soumis à des changements révolutionnaires. Mais tous ces changements impliquent un changement de sens, un changement d'idées ou de concepts, un changement de jugements ou d'appréciations, un changement de l'ordre ou de la recherche. »

15 / Lesslie NEWBIGIN, *Honest Religion for Secular Man*, Londres, SCM Press, 1960, p. 74,

16 / *Ibid.*

17 / Voir NEWBIGIN, *ibid.*, p. 73 : « Après tout, l'Eglise primitive ne s'attaqua pas tout de suite à l'esclavage. Saint Paul n'a pas dit à Philémon qu'il ne pouvait demeurer chrétien tant qu'il gardait Onésime comme esclave. Cela prit plusieurs siècles à l'Eglise pour s'apercevoir que l'esclavage était intolérable pour une conscience chrétienne. Mais la question de la polygamie était différente : c'est maintenant qu'une décision est requise ».

tianisme. Dans la mentalité populaire, en Afrique, la loi de la monogamie est devenue une des caractéristiques de l'Eglise chrétienne.

Selon Lesslie Newbigin, et beaucoup d'autres, « ceci est faux pour des raisons théologiques et désastreux pour l'action missionnaire » [15]. Bien qu'il croie fermement que « la monogamie est la volonté de Dieu pour la famille humaine », Newbigin repousse avec vigueur « une identification absolue de la conversion avec quelque solution morale particulière en ce qui concerne la polygamie ». Son argument est le suivant :

Toute conversion contient un élément moral, mais la conversion est un événement qui dépasse ses implications morales. Refuser cela serait abandonner le domaine de la grâce et de la liberté et passer dans le monde du légalisme et de l'esclavage. La vraie bonté, ainsi que le comprend le chrétien, est le fruit de la grâce, c'est-à-dire d'une relation personnelle avec Dieu en qui, seul, se trouve la bonté parfaite, et qui agit avec les hommes avec une patience qui ne se lasse pas : il commande, il supporte, il corrige, il pardonne, il conduit, dans un échange d'amour continuel et vivant. Etre converti, c'est être entraîné dans cette relation personnelle avec Dieu qui est l'auteur et le fondement de mon être... Identifier sans plus la conversion avec la décision de se conduire d'une certaine façon, que ce soit en matière de polygamie ou d'esclavage ou de ségrégation, c'est quitter le royaume de la grâce pour le royaume de la Loi [16].

Ainsi, on nous rappelle que l'on n'exigea pas des maîtres d'esclaves de libérer leurs esclaves lorsqu'ils se convertirent au christianisme ou lorsqu'ils voulurent participer à la vie sacramentelle de l'Eglise [17]. La pratique de la polygamie, telle qu'on peut l'observer aujourd'hui en beaucoup de sociétés africaines, ne pourrait certainement pas être considérée comme plus incompatible avec le christianisme que ne l'était l'institution de l'esclavage. Si la conscience chrétienne a pu tolérer l'esclavage pendant plusieurs siècles, alors pourquoi est-il nécessaire de rejeter sommairement l'institution sociale de la polygamie qui n'est pas mauvaise en soi, même selon notre enseignement moral traditionnel ? De telles choses cependant, peuvent être graduellement transformées de l'intérieur de la société, par des chrétiens qui y sont nés, et qui sont supposés agir à la façon d'un levain dans leurs propres situations socio-culturelles. Il ne fait aucun doute que le levain du christianisme, dans le monde occidental,

a eu son rôle à jouer dans la prise de conscience progressive de l'esclavage : de nos jours, plus personne ne met en doute que christianisme et esclavage sont incompatibles.

une théologie proche de l'humain

Saint Paul, saint Augustin et saint Thomas d'Aquin étaient incapables, dans les temps où ils vivaient respectivement, d'apercevoir toutes les implications de leur propre foi, et celle-là en particulier qu'il n'y a plus de distinction entre esclaves et hommes libres, à cause du Christ (cf. Gal. 3,28). Mais on exige encore que l'idéal de la monogamie puisse et doive être mis en pratique tout de suite par tous ceux qui, aujourd'hui pour la première fois, se tournent vers le Seigneur dans la foi. Les apologistes chrétiens ont enseigné constamment, avec une référence particulière à l'esclavage, que « ... l'Eglise n'a pas commencé par condamner une institution qu'elle a trouvée établie et qui, comme système social et économique, lui semblait naturelle, sinon nécessaire, au monde entier ou presque »[18]. La conclusion de cet argument apologétique est que « de concert avec une acceptation de fait du régime social existant, un système moral arriva à l'existence, qui mina ses bases », et contribua ainsi à l'abolition éventuelle de l'esclavage. Pourquoi donc n'y aurait-il pas une acceptation de fait de la polygamie, qui apparaît certainement plus tolérable que l'esclavage ?

18 / Jacques ZEILLER, dans *The History of the Primitive Church*, par Jules Lebreton et d'autres collaborateurs, trad. par Ernest Messenger, 4 volumes, New York et Londres, 1942-1947, I, livre 2, p. 510.
19 / Charles E. CURRAN, *Methodological and Ecclesiological questions in Moral Theology*, Chicago Studies, IX, Spring 1970, p. 510.
20 / *Ibid.*, p. 61. Voir aussi Denis O'CALLAGHAN, *Theology and Divorce*, Irish Theological Quarterly, XXXVII, juillet 1970, pp. 214-215 : « La responsabilité morale signifie que l'on tienne compte de tous les facteurs ayant signification morale dans une situation donnée... Les décisions morales responsables seront parfois incapables de sauvegarder toutes les valeurs – une valeur pourrait être subordonnée à une autre... Les valeurs dont on doit tenir compte sont : le bien des enfants (leur entretien, leur éducation, leur bonheur et leur sécurité), le bien des époux (le soutien dans la prospérité et l'adversité, la sécurité dans la vieillesse, le don de soi mutuel à travers toute la vie, que leur amour demande), le bien de la communauté (certainement en ce qui concerne la parenté et la légitimité pour les enfants, l'harmonie dans les relations personnelles et conjugales qu'une institution de mariage stable assure, la garantie de l'égalité entre tous les citoyens, et le souci que les vieillards et les faibles ne soient pas exploités). En portant un jugement sur la structure du mariage, on ne doit pas considérer seulement la situation d'une unité familiale individuelle, car on a affaire à une institution de la société, et ainsi les décisions se répercutent très loin au-delà du cas individuel... C'est seulement au fur et à mesure que la société se développe, que l'émancipation de la femme progresse et, lorsque de plus grandes possibilités viennent à l'existence que la structure monogamique deviendra une obligation prochaine, comme étant la structure qui porte à leur achèvement les valeurs humaines que le couple peut alors réaliser. Un changement dans la situation humaine précède et conditionne un changement de structures... Dans les tribus primitives, on pourrait considérer la polygamie comme une façon plus acceptable d'éviter les tribulations qui seraient occasionnées par le divorce. Cela garantirait au moins la sécurité à la femme et à ses enfants, et là où une famille plurale est une structure reçue, la discorde et la jalousie ne sont pas aussi grandes qu'on pourrait s'y attendre ».
21 / S. THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique, Ia IIae*, q. 106, art. 3, c.
22 / *Ibid.*, q. 96, art. 2 : « Et pareillement, on permet aux hommes imparfaits beaucoup de choses qu'on ne peut tolérer chez les hommes vertueux » (Edit. des Jeunes).

Charles E. Curran, lui aussi, propose que la question de la polygamie soit abordée d'une façon semblable à l'approche progressive et tolérante de la question de l'esclavage par l'Eglise primitive. En raison de la complexité bien connue de l'existence humaine sur le plan historique et culturel, il y a une distinction importante et pleine de sens à faire entre la moralité objective et la moralité subjective. Curran écrit : « Cette approche développe le concept de l'ignorance invincible et le besoin d'une morale de cheminement et de croissance selon laquelle une personne donnée, ici et maintenant, pourrait, pour un certain nombre de raisons, être incapable d'effectuer ce que la plénitude de la moralité exige » [19].

On le comprend mieux aujourd'hui que dans les temps passés : le comportement humain est influencé et limité par des éléments et des forces psychologiques et sociologiques, qui pourraient rendre presque impossible pour certains individus la réalisation subjective de quelques-uns des buts objectifs de la morale chrétienne traditionnelle. Parfois même, la recherche de certains buts objectifs pourrait être interdite par quelque règle morale plus haute. Ainsi, eu égard aux femmes de polygames et à leurs enfants, faudrait-il parfois ne pas chercher à réaliser l'idéal objectif en telle ou telle situation. Il ne faudrait pas non plus que des contrats valides et justes, conclus auparavant en toute bonne foi entre maris et femmes, soient subséquemment violés parce que le message de l'Evangile a été entendu et reçu dans la foi : car ce message est un message de charité, de libération et de justice. Il y a donc des conditions dans lesquelles « des chrétiens pourraient tolérer la coutume dominante de la polygamie tout en œuvrant pour son évolution et son abolition finale » [20]. Le principe agissant de cette solution peut être formulé avec ces paroles de saint Thomas :

Une chose n'est pas menée à sa perfection tout de suite à son début, mais à travers une succession ordonnée dans le temps ; ainsi, on vit d'abord jeune garçon, puis un homme [21]*... Les lois imposées aux hommes doivent aussi être en harmonie avec leur condition, car ainsi que le dit saint Isidore (Etym., V,21), la loi doit être possible à observer à la fois d'après la nature et d'après la coutume du pays* [22].

évangile ou monogamie ?

Helmut Thielicke, en reconsidérant les implications missionnaires de son enseignement sur la monogamie et la polygamie, reconnaît

sans ambages l'absurdité des improvisations traditionnelles légalistes d'après lesquelles l'acceptation de la loi monogamique devient une condition indispensable pour l'admission dans le peuple chrétien. Il écrit : « La tâche de la mission n'est pas de prêcher la monogamie, mais l'Evangile » [23]. Au lieu d'avoir recours au légalisme et à l'autoritarisme, l'Eglise doit apprendre à laisser les choses « croître ou dépérir sous la puissance de l'Evangile ». Le résultat de la théologie, comme le voit Thielicke, est celui-ci :

La vie nouvelle, et aussi l'ordre nouveau, doit sourdre de la liberté des enfants de Dieu. Sinon, elle ne produira pas des enfants, mais des esclaves. Et alors il pourrait arriver que même l'ordre le plus chrétien n'exprimerait pas la nouvelle communion entre Dieu et l'homme, mais risquerait plutôt d'empiéter sur elle et de la détruire de l'intérieur... On reconnaît combien destructeurs ont été les effets de certaines ordonnances missionnaires qui ont été imposées sans distinguer entre loi et Evangile, et qui donc ont trop souvent identifié les coutumes européennes et le christianisme lui-même. D'habitude, cette espèce de violence illégitime et non-chrétienne faite aux coutumes locales doit être payée de retour par la révolte qui survient dans la deuxième et la troisième générations [24].

Comme règle générale pratique, Thielicke propose donc « que l'on permette aux mariages polygames existants de continuer lorsqu'une personne qui y est engagée est baptisée, et qu'on laisse à la liberté du candidat de décider s'il peut justifier la dissolution de son mariage polygamique et jusqu'à quel point » [25].

Tout en défendant l'idéal de la monogamie, Karl Barth se range aussi dans le petit groupe de théologiens qui permettraient des exceptions en certaines circonstances. Pour Barth, « des situations peuvent surgir ou surgissent... dans lesquelles ce serait pure brutalité de la part de l'Eglise chrétienne de contraindre les hommes à un choix entre le baptême et la polygamie institutionnelle ». Ce qui est requis serait plutôt une appréciation sage et miséricordieuse de la situation :

23 / Helmut THIELICKE, *op. cit.*, p. 180.
24 / *Ibid.*, p. 181.
25 / *Ibid.*, pp. 81-182.
26 / Karl BARTH, *Church Dogmatics*, III, 4, traduction G.T. Thompson et H. Knight, Edimbourg, T. et T. Clark, 1961, p. 203.
27 / Louis BUIJS, *Polygamy*, article présenté à un groupe de missionnaires au Congrès, général des Pères de Vérone, à Rome, avril 1967 traduit de l'italien par R. Cefalo (texte dactylographié) p. 2 : « Tout système de mariage est relié intimement à un système socio-économique. Dans les pays sous-développés et dans les temps anciens, il n'y a jamais eu de place pour les femmes isolées : il n'y a pas d'emploi qu'une femme puisse faire, ainsi elle ne peut gagner elle-même sa vie. En une telle société, toute femme doit être mariée. Pour beaucoup de femmes dans une telle société, la polygamie est une institution bonne plutôt que quelque chose de mauvais. Il est bien meilleur pour une femme d'être une deuxième ou une troisième épouse plutôt que de ne pas avoir de mari du tout ».

Des situations peuvent et doivent surgir dans lesquelles une suppression immédiate de la polygamie en tant qu'institution (par exemple, le renvoi par un homme de toutes ses femmes existantes sauf une) apporterait une confusion et une dissolution - non seulement cruelles, mais moralement irresponsables - de relations sociales qui peuvent soulever de grands problèmes, mais qui cependant ne sont ni insensées ni mauvaises. Elles peuvent être au contraire les garanties de la loi, de l'ordre, de la sécurité et de la protection, ce qu'elles ne peuvent effectuer s'il y a une transition abrupte à la monogamie... L'éthique théologique décide en faveur de la monogamie contre la polygamie, cela appelle un discernement clair de matière et d'intention... Il y a des exceptions. Et on devra toujours leur trouver une solution en accord avec une appréciation sage de la situation [26].

En 1967, un professeur de droit canonique à l'Université grégorienne de Rome disait à un groupe de missionnaires que la polygamie, bien loin d'être toujours erronée - et donc, devant toujours être interdite - est clairement, en quelques sociétés, une « bonne institution » [27]. En certaines situations, il serait même moralement faux, parce qu'injuste et cruel, de renvoyer les femmes des familles polygames. Il en découle qu'il serait scandaleux d'intimer à des maris qu'ils doivent, au nom du Christ, renvoyer les femmes qui les avaient épousés en toute bonne foi.

un conflit de lois

Pour le professeur Buijs, la polygamie simultanée appartient à la catégorie des choses qui ne sont pas toujours et partout interdites par la loi naturelle ou la loi divine. Dans tout conflit entre lois, pour déterminer les droits et les devoirs à accomplir dans la pratique concrète, la loi la plus haute de charité chrétienne doit toujours avoir la priorité sur la loi moins élevée de la monogamie. Aussi ne doit-on pas toujours exiger du mari polygame qu'il renvoie ses femmes, car ceci pourrait être injuste et cruel pour les femmes et pour les enfants. Néanmoins cet homme peut être admis au baptême (qu'il pourrait recevoir avec toutes ses femmes et tous ses enfants), pourvu que dorénavant, une seule de ses femmes remplisse pleinement les fonctions d'épouse légitime, tandis que les autres seront des épouses en tout, excepté le droit d'avoir des relations conjugales avec leur mari.

Ceci peut être considéré comme une situation qu'on pourrait tolérer,

même si l'on peut prévoir que l'abstinence sexuelle requise a peu de chances d'être observée, en dépit des intentions des personnes concernées. Dans le jargon des moralistes catholiques, cet état est appelé « une occasion prochaine de péché, et y tendant nécessairement ». En d'autres mots, pour des raisons sérieuses, on pourrait tolérer une situation, bien qu'il soit reconnu que, dans cette situation, le péché - si l'on voit le péché dans la transgression externe d'une loi - a fort peu de chances d'être évité. Mais la culpabilité d'un tel péché est mitigée par les circonstances. Pour illustrer cela, Buijs présente un cas hypothétique, fondé sur une situation parallèle dans une autre partie du monde :

Supposons qu'en Italie ou ailleurs, il se trouve qu'une femme de ménage ou une secrétaire ait de temps en temps des relations sexuelles avec son patron. La première condition pour recevoir l'absolution sacramentelle devrait être, pour le patron, de renvoyer la femme, et pour la femme, de chercher un autre emploi. Mais supposons que le patron dise : « Je ne puis la renvoyer, parce que ma femme est malade et qu'elle a besoin d'une femme de ménage ». Et supposons que la femme elle-même dise : « je ne puis quitter mon emploi, parce que je dois m'occuper de ma mère qui habite tout près, ce que je ne pourrais faire si je dois aller travailler ailleurs ». En Europe ou aux Etats-Unis, que ferions-nous en ce cas ? Après une pieuse exhortation, nous donnerions l'absolution et au patron et à l'employée. Mais cependant, en pays de mission, nous sommes plus sévères. Ne serions-nous pas trop sévères, trop stricts [28] *?*

Certes, la solution de compromis proposée par Buijs, pourrait sembler trop légaliste, et même toucher au pharisaïsme. Néanmoins, il s'agit là d'une tentative sérieuse d'affronter le problème dans les termes étroits d'un système moral traditionnel. C'est un effort pour élargir le plus possible ce système, en tenant compte de la vie réelle

28 / *Ibid.*, pp. 5-6.

29 / Josef FUCHS, *The absoluteness of the morae terms*, Gregorianum, LII, 1971, p. 423 : « ... la matérialité de la maîtrise correcte, culturelle et éthique, de la réalité concrète de la vie – éducation, économie, technologie, sexualité, etc. – n'est pas directement concernée par le salut ou l'union à Dieu. Seules, la foi et la charité, conjointement avec l'effort pour incarner cette matérialité dans le « vrai » chemin au sein de la réalité de la vie sont concernées. Que le mode matériel de cette incarnation puisse représenter seulement une chose *secondaire* rend déjà raisonnable d'admettre que, dans certaines limites, un pluralisme moral pourrait bien être possible. Si, par exemple, la foi et la charité doivent être exprimées à travers le maintien de la position sociale « correcte » des femmes, alors les expressions concrètes, selon la conception paulinienne et selon la conception européenne occidentale du XXe siècle, doivent être considérées comme divergeant nécessairement l'une de l'autre ».

de l'homme marqué par le péché originel, en tenant compte aussi des priorités selon l'ordre établi par le Nouveau Testament.

idéal chrétien tout court ou idéal chrétien occidental ?

Cependant, même de cette façon, il serait peut-être impossible aux moralistes de trouver une solution satisfaisante au problème de la polygamie en Afrique, à moins qu'ils ne se posent au préalable une autre question, concernant l'idéal monogamique du mariage chrétien : s'agit-il réellement de l'idéal chrétien, ou seulement de l'idéal chrétien occidental ? C'est un pré-supposé de tous les théologiens innovateurs que nous venons de citer, que la monogamie est l'idéal pour tous les chrétiens. Idéal qu'ils doivent accepter dans leur intention, même s'ils ne peuvent toujours le réaliser en fait.

De nos jours, Josef Fuchs pose la question, sans offrir lui-même de réponse définitive. Il demande « si le mariage... doit être compris et vécu selon le style congolais ou le style de l'Occident européen » [29]. Ceci introduit à une série de questions complexes avec des implications allant très loin. Ici, nous nous contenterons de signaler seulement quelques questions posées par Fuchs avec une référence particulière à la polygamie africaine.

Des changements dans les données, des différences dans les idées et les expériences - ou même dans leur interprétation - se produisent non seulement dans des cultures successives, mais encore dans les cas de pluralisme culturel, à l'intérieur d'une même culture. Ceci est facilement compréhensible, si l'on admet que des situations économiques, sociales ou politiques hétérogènes produisent respectivement des modes de comportement différents. Mais qu'arrive-t-il si des expériences, des idées, des images variées que les hommes ont d'eux-mêmes en des sociétés ou des groupes différents, les mènent à des options différentes - et ainsi à une diversité d'assertions sur les normes de comportement en relation avec des groupes de faits similaires ?... En beaucoup de cas, une idée donnée que l'on a de soi, et une forme donnée de la réalité (par exemple, le mariage dans une certaine tribu africaine) pourraient ne pas correspondre « en eux-mêmes » dans tous leurs aspects à la raison droite. Alors... surgit la question : une autre forme de mariage, dans une autre culture présupposée, peut-elle légitimement être imposée à des hommes appartenant à une culture endémique - par des missionnaires par exemple - si la culture locale elle-

même n'a pas changé sous l'effet d'une évolution plutôt graduelle, et si elle admet une forme humaine de mariage [30] *?*

A cause de la dissimilarité profonde et extensive de l'expérience humaine, l'idée que l'humanité a d'elle-même est nécessairement hétérogène. De même le comportement authentiquement humain doit admettre une variété d'options, même si on peut s'attendre à une part de préjugé et d'incomplet en raison du conditionnement sans lequel l'homme, tel que nous le rencontrons, n'existerait pas. Devrons-nous alors supposer « que les normes de comportement que l'on rencontre dans une civilisation particulière ou une aire culturelle, furent en partie formulées en considération uniquement de cette civilisation et de cette culture, donc pour elles seules ? ». Et ne devrons-nous pas supposer que c'est bien le cas, « en dépit du fait que des normes de conduite que l'on croyait définitives ou valides en général, furent en fait pensées parce que tout simplement on n'était pas au courant de la possibilité d'autres civilisations et d'autres cultures » [31] ? En d'autres mots, nous pouvons nous demander si la loi monogamique est, après tout, universellement normative pour tous les chrétiens dont la culture a donné naissance à cette loi. Pour parer à l'accusation de relativisme moral, Fuchs a une défense toute prête, et aussi un mot d'avertissement contre un « universalisme a priori ». Selon lui, la vérité décisive est celle-ci :

Si l'on admet que les normes de comportement sont agissantes, la totalité de la réalité qui touche l'homme (en y incluant le facteur social) doit être prise en considération et entrer dans la décision. L'éthique sociale a priori (et, à cause de cela, universelle), non historique qui s'y oppose, qui fournit à l'avance des règles pour toutes les réalités sociales imaginables, sacrifie l'objectivité indispensable et donc la validité de solutions réellement concrètes en faveur d'un universalisme a priori. Alors, la question critique n'est pas la question du relativisme, mais de l'objectivité ou de la « vérité » de l'acte qui doit être en conformité avec la réalité concrète totale de l'homme et de la société... Notre considération précédente... portait sur les

30 / *Ibid.*, pp. 437-438. Voir aussi John NOONAN, *History and the Values of Christian Marriage*, dans *Marriage in the light of Vatican II*, édit. par James T.Mc Hugh, Washington, D.C., Family Life Bureau, p. 1968 20 et Liam RYAN, *The Indissolubility of Marriage in Natural Law*, Irish Theological Quarterly, XXXI, 1964, pp. 74-75.

31 / FUCHS, *The Absoluteness of Moral Terms*, pp. 438-439.

32 / *Ibid.*, p. 439.

33 / Denis O'CALLAGHAN, *op. cit.*, p. 215.

34 / *Ibid.*, pp. 213-214.

35 / *Ibid.*, p. 215.

normes de comportement moral *que les hommes (l'humanité) « découvrent » comme étant appropriées à leur civilisation, leur expérience actuelle, etc. Nous demandions : est-là du relativisme ? Et maintenant, nous posons la question corrélative : la nécessité ne se trouve-t-elle pas plutôt dans la connection inévitable avec la réalité humaine concrète à laquelle le comportement humain doit être adapté, pour être « objectif » et « vrai », et ainsi « droit » selon la droite raison ? L'exigence que cela soit ainsi est absolue* [32].

les structures au service des valeurs

Cette même démarche de pensée permet à Denis O'Callaghan d'envisager la polygamie comme un système qui pourrait au mieux servir et préserver les valeurs et intérêts humains de base, dans certaines sociétés [33]. Bien qu'il soit plus directement concerné par le problème du divorce, O'Callaghan énonce quelques principes fondamentaux qui devraient aussi contribuer notablement à la solution du problème de la polygamie :

La structure du mariage est en réalité dérivée par l'analyse rationnelle des valeurs humaines supérieures qu'elle sert dans la cellule familiale et dans la société. Cela ne se passe pas comme s'il y avait un modèle pré-existant imprimé dans la nature humaine avec une sorte d'encre invisible que l'esprit averti peut lire. L'homme ne découvre pas, en suivant des indices cachés, quelle est la structure du mariage. Il décide de ce que le mariage doit être en examinant les valeurs qu'il sert dans la personne, dans la famille, dans la communauté. Les valeurs naturelles viennent avant les structures : elles déterminent ce que les structures doivent être. C'est l'analyse de tout l'ensemble des relations personnelles dans la communauté familiale et dans la communauté sociale qui indique la structure du mariage en tant qu'institution [34]. *Si quelqu'un a la probité d'affirmer que les valeurs personnelles précèdent et déterminent les structures humaines, il doit alors admettre que la structure peut varier avec la civilisation, avec les circonstances (qui changent considérablement) de la vie humaine, à travers l'espace et le temps. Le critère qui décidera si une structure donnée du mariage est valide selon la loi naturelle sera sa capacité à protéger et à promouvoir les valeurs humaines qui en relèvent selon la plus grande extension qu'il est possible de le faire dans une civilisation donnée ou une situation historique de l'humanité* [35].

3/ Quelques autres solutions

Anton Morgenroth suggère que l'on pourrait trouver une solution satisfaisante au problème missionnaire et pastoral de la polygamie africaine par l'acceptation des mariages polygames comme vrais et valides, mais cependant comme non-sacramentel ou non pleinement sacramentel [36]. Est-ce que tout mariage chrétien doit obligatoirement être, toujours et partout, un signe plein et parfait de l'amour entre le Christ et l'Eglise ? Si on assure que la loi de la monogamie est uniquement basée, dans son essence, sur la nature sacramentelle du mariage chrétien, cette approche pourrait bien conduire à une solution satisfaisante. Un examen nouveau et soigneux des textes bibliques touchant à ce sujet suggère que l'union du Christ et de l'Eglise peut être signifiée par un mariage polygame, de même que l'Ancien Testament utilise occasionnellement l'image de la polygamie pour signifier l'union de Dieu avec son peuple. Après tout, le Christ est unique, tandis que l'Eglise est une pluralité [37].

il y a plusieurs demeures

A ce propos, il vaut la peine de noter que saint Thomas d'Aquin, lui aussi, comprenait la sacramentalité du mariage de façon à tolérer, au moins en théorie, une pluralité de femmes. Répondant à ceux qui pensaient que « la fidélité et le sacrement » ne pouvaient absolument pas être maintenus lorsqu'un homme est l'époux de plusieurs femmes, saint Thomas affirmait que « la fidélité et le sacrement » n'étaient pas entièrement absents d'une union polygame. Bien qu'il ne s'affrontât pas, en son temps, à une question pratique et vivante de polygamie, la réponse de saint Thomas éveille notre attention et pourrait jeter quelque lumière sur le cas du polygame africain qui, parce qu'il a cru au message évangélique essentiel, veut être baptisé et participer à l'eucharistie, sans avoir d'abord à violer les liens justes et valides, établis précédemment en toute bonne foi, entre lui et ses femmes. Voici ce qu'écrit saint Thomas :

Si, on ne retrouve plus signifiée l'union du Christ avec l'Eglise en tant qu'elle est une, la pluralité des épouses symbolise la hiérarchie

36 / Le Professeur MORGENROTH, de l'Université Duquesne de Pittsburgh, me suggéra ceci pendant une conversation en décembre 1971.
37 / Voir HILLMAN, *Polygamy reconsidered*, chapitre 5.
38 / S. THOMAS, *Somme Théologique*, Suppl. q. 65; art. 2 ad 5 m (Edit. des Jeunes).

des degrés dans l'Eglise, hiérarchie qui existe non seulement dans l'Eglise militante, mais aussi dans l'Eglise triomphante. Ainsi, les mariages des polygames représentaient l'union du Christ non seulement avec l'Eglise militante, comme le disent certains, mais aussi avec l'Eglise triomphante dans laquelle se trouvent "plusieurs demeures" (Jn 1,2) [38].

On doit dire aussi quelques mots sur les solutions pratiques élaborées par les missionnaires et les pasteurs travaillant sur le terrain. Quelques-uns, s'appuyant sur une analyse théologique insuffisante, renvoient tout simplement le baptême des catéchumènes polygames jusqu'à l'époque de leur extrême vieillesse ou même de leurs derniers instants - tandis que d'autres règlent le problème de façon encore plus négative : ils évitent de présenter le baptême aux polygames.

le sens du baptême

Cette façon de retarder le baptême de polygames déjà évangélisés, soulève tout de suite quelques questions sur le sens, le but et la nécessité du sacrement. Si le baptême est le signe extérieur de grâce et de foi chrétienne, et non le signe de quelque observance légale particulière, alors on doit répondre à la question de saint Pierre : « Peut-on refuser l'eau du baptême à ceux qui ont reçu l'Esprit-Saint aussi bien que nous ? » (Actes 10,47). Si le baptême signifie l'appartenance à la communauté historiquement présente devant témoigner de la foi chrétienne, quel est alors le sens de cette pratique qui retarde le baptême jusqu'à ce qu'on soit très vieux ou moribond ? Pratique qui, pour tout le monde, se traduit ainsi : les polygames qui sont habituellement parmi les membres les plus respectés des sociétés africaines, sont en fait indignes d'être acceptés comme membres à part entière par la communauté chrétienne, dans la communion des saints. Ce qui est réellement mauvais dans cette politique de demi-mesure est que son point de départ est une loi plutôt que l'Evangile, la foi ou la signification du sacrement lui-même. Elle abandonne le polygame qui a reçu l'Evangile dans des limbes quasi chrétiennes, que les missionnaires eux-mêmes ont inventées comme un expédient pour sauvegarder la loi de la monogamie. Puisque le levain de l'Evangile ne devient agissant à proprement parler au sein d'un peuple que lorsque ses membres participent activement à la vie sacramentelle de l'Eglise, puisque la croissance dans la perfection chré-

tienne est supposée s'effectuer progressivement au cours de toute la vie d'une personne, on pourrait dire alors qu'il semble théologiquement erroné d'évangéliser des polygames pour ensuite les empêcher de participer pleinement à la communion chrétienne. Une telle politique de compromis équivaudrait presque à mettre les gens dans la mauvaise foi. L'insistance sur la loi peut rendre nulle la grâce de Dieu (cf. Gal. 2,21).

Aussi un certain nombre de missionnaires et de pasteurs esquivent-ils pratiquement le problème en ne mettant pas trop de zèle à présenter l'Evangile aux polygames. Ceux « qui portent les vêtements culturels » nous semblent inconvenants, ils ne sont pas invités à entrer dans la communion chrétienne. Ainsi, un certain nombre de personnes ne devraient pas entendre le message de l'Evangile. Mais alors, d'après quelle autorité peut-on en décider ainsi ? Comment pouvons-nous mettre cette conduite en accord avec le commandement final du Seigneur ressuscité ? Même avant d'être entrés en contact avec les missionnaires, les polygames savent que l'admission dans l'Eglise dépend autant de la loi de la monogamie que de la foi en Jésus-Christ. Précisément parce que cette condition légale est à la fois intolérable et incompréhensible pour eux, ils trouvent qu'il est dur de prêter attention à la totalité du message chrétien, et ainsi sont incapables de répondre pleinement à l'appel du Christ. Le message de la liberté chrétienne ne les libère pas, car il leur est présenté de façon équivoque comme lié au fardeau d'une loi (cf. Actes 15, 10-11).

la question du scandale

Qu'en serait-il maintenant du danger de scandale parmi les chrétiens mariés selon la monogamie, si la discipline de l'Eglise était modifiée en faveur du polygame qui pourrait désirer devenir chrétien sans devoir préalablement renvoyer toutes ses femmes à l'exception d'une seule ? Cette question du scandale est comme une épée à double tranchant [39]. Le plus grand scandale serait sûrement la répugnance

39 / Voir Louis BUIJS, cité dans la note 29, supra : « Nous avons créé ce scandale en prêchant un Evangile où la monogamie occupe la première place en tant que précepte principal ».
40 / Voir l'Instruction de la Sacrée Congrégation de la Foi, 20 juin 1866, adressée à Guillaume Massaia, Vicaire apostolique chez le peuple Galla, dans Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide », Rome 1907, I, p. 719.
41 / Pour plus de renseignements sur ce sujet, voir Augustin COCHIN, *L'Abolition de l'Esclavage*, Paris 1861, *The Résults of Slavery* traduit par M. L. Booth, Boston 1863 et Théodore MEYER, *Institutions Juris Naturalis*, Frisbourg-en-Brisgau, 1885-1900, II, n° 123, 5.

de l'Eglise à changer sa façon de procéder, s'il était clairement montré que la discipline traditionnelle est à la fois mal fondée et injuste.

Ce serait un scandale bien pire de continuer à imposer une improvisation légaliste basée sur une anthropologie archaïque et sur des méthodes incertaines d'interprétation biblique et de théologisation morale. N'y avait-il rien de scandaleux dans la tradition théologique chrétienne qui affirmait la compatibilité de l'esclavage avec la pratique de la foi chrétienne ? Même jusqu'à une date assez récente (1866), c'était la position officielle du Saint-Office à Rome, suivant l'enseignement traditionnel « des théologiens approuvés et des interprètes des saints canons » [40]. Il ne fait pas de doute que certains chrétiens furent scandalisés par l'enseignement novateur d'une minorité de théologiens qui affirmaient avec insistance que l'enseignement traditionnel des « auteurs approuvés » était erroné [41].

N'y a-t-il aujourd'hui rien de scandaleux dans la pratique qui contraint un polygame à divorcer d'avec les mères de ses propres enfants, et d'agir de la sorte au nom de l'idéal chrétien du mariage indissoluble et de la stabilité familiale ? De telles questions méritent d'être posées, et indiquent la nécessité d'une plus grande réflexion de la part des théologiens avant qu'une réponse finale puisse être donnée dans un sens ou dans un autre. Le cheminement chrétien en ce monde est déjà assez difficile dans ses exigences essentielles. Aussi les moralistes doivent-ils tenir compte de l'avertissement du Nouveau Testament mettant en garde contre l'imposition de fardeaux lourds et accablants sur les épaules des hommes (cf. Matth. 23,4-15). Il s'agit donc d'une question réelle que tous ceux qui enseignent la loi doivent sans cesse se poser : ne parcourons-nous pas terres et mers avec un message de libération qui convoque les disciples du Christ du milieu de toutes les nations, pour ensuite rendre leur condition dernière pire que la première ?

ouverture et compréhension : l'exemple du libéria

Ce qui se passerait dans les communautés chrétiennes d'Afrique si la discipline traditionnelle sur la polygamie était changée, peut être raisonnablement évalué à partir d'un fait vécu. En 1951, l'Eglise luthérienne du Libéria décida d'admettre au baptême et à la communion des polygames qui étaient déjà mariés avant de rencontrer

le message de l'Evangile. Cette ligne de conduite fut évaluée en 1965, après avoir été suivie pendant quatorze ans. La communauté chrétienne pendant ce temps ne fut pas « inondée de polygames », il n'y eut pas non plus « le moindre indice que l'enseignement de l'Eglise sur la monogamie, ou le modèle du mariage chrétien ait été compromis par le baptême de ceux qui étaient auparavant engagés dans la polygamie » [42]. Voici d'autres découvertes pertinentes :

Plus de 90 % des membres de l'Eglise s'identifient au modèle traditionnel chrétien du mariage monogame... Il serait improbable que la proportion entre chrétiens monogames et chrétiens polygames augmente de façon appréciable en faveur des polygames... Il est hautement significatif que presque tous les hommes baptisés comme polygames soient des chefs de familles chrétiennes (plus de 90 %), c'est-à-dire que leurs femmes et leurs enfants sont aussi membres de l'Eglise.

Les hommes ayant plus d'une femme disposent généralement de quelque fortune et ont atteint une position d'influence dans la communauté. Une telle famille chrétienne peut rendre un témoignage effectif aux voisins non-chrétiens en beaucoup de manières : la stabilité de la relation dans le mariage, l'harmonie et l'unité de la famille, l'éducation chrétienne des enfants.

La position de l'Eglise à propos d'un chrétien épousant une deuxième femme ou d'une chrétienne épousant un homme ayant déjà une ou plusieurs femmes est en général connue et acceptée... C'est plutôt l'adultère, et non l'entrée subséquente dans un mariage polygamique, qui est le problème réel concernant le chrétien monogame.

La règle de baptiser les polygames est certainement un fort témoignage en faveur de la sainteté du lien matrimonial et un support de la stabilité de la famille. Ces influences ne doivent pas être négligées dans une culture où la relation du mariage est soumise autant que

42 / G. E. CURRENS et R. J. PAYNE, *An Evaluation of the Policy of the Lutheran Church, in Liberia on the Baptism of Polygamists*, Monrovia, juin 1965 (polycopié), pp. 2 et 3.
43 / *Ibid.*, pp. 2, 3, 4, 6, 7.
44 / Pour une brève explication du sens du mot *scandale*, voir Karl RAHNER et Hervert VORGRIMLER, *Petit Dictionnaire* de théologie catholique, trad. par P. Demann et M. Vidal, Editions du Seuil, Livre de vie n° 99, pp. 442-443 : « ... Le scandale peut dépendre de celui qui le reçoit : une action en elle-même bonne, peut devenir occasion de péché (scandale), soit pour un homme spirituellement et religieusement orgueilleux qui ne cherche pas à comprendre (scandale des Pharisiens), soit pour un homme manquant de maturité mentale et de caractère (scandale des faibles). Le scandale des Pharisiens n'a pas à être évité. Le scandale des faibles doit l'être dans la mesure du possible.. En certaines circonstances, un scandale peut être permis... »

les autres institutions de la société, aux mêmes forces dissolvantes. En pratique, quelques communautés ont choisi comme membres du conseil paroissial des hommes et des femmes engagés dans la situation de polygamie. Les dons de direction, de piété chrétienne et de zèle ne semblent pas réservés aux seuls monogames. Cette ligne de conduite est un témoignage vivant rendu au Dieu miséricordieux qui rencontre les hommes là où ils se trouvent et les accepte tels qu'ils sont pour transformer, par la suite, leur vie par son Esprit.

Le problème le plus troublant à propos du mariage et de l'état conjugal chrétiens ne concerne pas les polygames, mais les 90 % et plus des membres de l'Eglise qui acceptent la monogamie. La question réelle que l'Eglise doit affronter n'est pas dans la pluralité des formes du mariage, mais plutôt dans la conduite à adopter avec la vaste et incertaine étendue de difficultés non résolues dans le domaine des relations entre hommes et femmes qui ne sont pas mariés ou qui sont des soi-disant monogames [43].

un droit aux sacrements

Disons un dernier mot au sujet des affreux pronostics de scandale. Sur toute cette question de la polygamie, une soigneuse reconsidération théologique peut conduire à la conclusion que d'autres églises d'Afrique devraient adopter une ligne de conduite semblable à celle de l'Eglise luthérienne du Libéria. En assumant le risque de cette éventualité, que pourrait-on dire sur le danger de scandale. D'entrée de jeu, cette expérience de l'Eglise luthérienne suggère qu'un tel danger pourrait être tout-à-fait irréel. Néanmoins, si nous acceptons ce danger comme une possibilité hypothétique, nous devrons d'abord nous rappeler qu'il y a des scandales de différentes sortes : quelques-uns sont inévitables, tandis que d'autres que l'on pourrait éviter, pourraient être tolérés [44].

Le fait que quelques hommes déjà chrétiens pourraient désirer avoir plus d'une femme, et pourraient être scandalisés par la tolérance de la polygamie en faveur de quelques nouveaux chrétiens, ne constituerait pas une raison suffisante pour refuser les sacrements à des hommes nouvellement évangélisés, dans le cas qui nous concerne. On ne pourrait éviter un tel scandale, qui serait seulement en général un « scandale pharisaïque ». Même le danger moins vraisemblable du « scandale des faibles » devrait être supporté en ce cas, en raison du principe de l'acte à double effet, appliqué à la bonne intention dans

la réception des sacrements [45]. Le besoin que les personnes nouvellement baptisées ont des sacrements doit avoir priorité sur le danger du scandale, parce que la participation aux sacrements est considérée comme étant une nécessité pour le salut de ceux qui ont été vraiment évangélisés [46].

une remarque pour conclure

On interpréterait fort mal le sens de cet article, si on le prenait comme un argument pour transgresser la discipline ecclésiale existante au sujet de la polygamie en Afrique. Il s'agit bien cependant d'un plaidoyer pour un changement, mais seulement pour un changement qui découlerait de la recherche, de la réflexion, de la confrontation et de la délibération entre les chefs d'Eglise autorisés. Aussi, ces pages qui n'envisagent seulement que quelques aspects du problème de la polygamie en Afrique, devraient être reçues comme une contribution partielle à une discussion qui vient tout juste de commencer entre théologiens catholiques et responsables des églises, discussion que l'on ne peut impunément renvoyer à plus tard. En effet, un nombre croissant de responsables africains d'églises perçoivent actuellement l'urgence de pousser la discussion plus loin en ce domaine qui, au dire de Mgr Peter Sarpong, évêque de Kumasi (Ghana), est « certainement un problème pastoral pressant ». C'est donc une conclusion assez modérée que nous présentons, avec les paroles de Mgr Sarpong : « ... Les évêques africains devraient promouvoir de sérieuses études sur ce problème... Peut-être que quelque solution théologique pourrait être trouvée » [47].

Washington et Nairobi, Eugène Hillman cssp
traduit de l'anglais par Germain Brémont cssp

45 / *Ibid.*, pp. 136-137, pour une brève explication de l'acte à double effet.
46 / *Ibid.*, pp. 311-312, pour une explication concise du sens dans lequel les sacrements sont considérés comme nécessaires pour le salut des croyants.
47 / Mgr Peter SARPONG, cité par Desmond O'GRADY, *The Church in Africa: Coming into Its Own*, U.S. Catholic, XXXVIII, février 1973, p. 32.

FOI ET MORALE CHEZ SAINT PAUL

Quand il s'agit de la relation entre Mission et cultures, entre foi et éthique, dans une perspective missionnaire, on pense au cas privilégié de Paul, l'apôtre des nations (Rom. 11,13). Rappelons, dès le début, que Paul nous renvoie toujours au Christ - comme cela sera manifeste au cours de notre exposé - et que les évangélistes, eux aussi, ont déjà actualisé le message du Christ à l'adresse de diverses mentalités. Le cas le plus patent est celui du quatrième Evangile. Mais nous voudrions nous arrêter un moment à une page de saint Luc qui nous paraît plus spécialement claire et intéressante pour notre propos. Il s'agit de l'explication de la parabole du semeur, en particulier de la finale de la péricope où il est question du chrétien idéal (Luc 8,11-15) *.

Pour Marc, le chrétien idéal doit écouter la parole, l'accueillir et porter du fruit trente, soixante et même cent pour un. Luc reprend cette tradition à l'adresse des Grecs. Il les invite à recevoir la parole avec un cœur « beau et bon ». « En grec, précise une note de la Traduction œcuménique du Nouveau Testament, ces deux adjectifs associés désignent l'homme de qualité. » L'idéal grec, en effet, c'est la poursuite du beau et du bon : un idéal, désigné aussi par le substantif qui groupe les deux aspects : la *kalokagathie,* à quoi renvoient aussi les adjectif et adverbe correspondants : *kalokagathos* et *kalokagathôs.*

Le lecteur grec doit se sentir concerné : voilà qu'un message, par ailleurs si nouveau et déroutant, se présente dans le langage de sa propre culture. L'intention de Luc est claire : pour devenir chrétien, le non-juif n'est pas condamné à se déraciner de son propre milieu. Au contraire, il lui est demandé d'être vraiment lui-même, de ne

pas fouler aux pieds ce qu'il y a de valable dans sa propre tradition. Ajoutons immédiatement que Luc ne présente pas pour autant un évangile au rabais : venant au Christ avec un cœur *beau et bon,* il faudra encore porter du fruit à force de persévérance (8,15b) en prenant sa croix à la suite du Christ chaque jour (9,23). En lisant ces textes, on se prend à rêver à ce qu'aurait pu devenir l'Eglise, s'il y avait eu de nombreux Luc dans son histoire.

Luc est grec lui-même, il ne traduit donc pas l'évangile pour une culture qui lui serait étrangère. Par là, son cas est différent de celui du missionnaire qui part annoncer la Bonne Nouvelle à un groupe dont la culture lui est inconnue et lui restera, pour bien des aspects sans doute, toujours étrangère. La lecture de Luc peut donc nous faire ressentir cette nécessité de ré-écrire l'évangile à partir de notre propre culture, celle du XXe siècle. Nécessité aussi quand nous sommes « ailleurs », en mission, de susciter un travail, une recherche qui permettent à des Asiatiques, à des Africains ou à des Latino-Américains de ré-écrire à leur tour l'évangile à partir de leur monde spirituel.

Le cas de Paul est en partie semblable à celui de Luc. Pharisien, il n'a pas été élevé dans la culture grecque, mais il en a pourtant été marqué avant de devenir missionnaire. Reconnaissons donc d'emblée que la tâche du missionnaire est plus difficile que celle de Luc ou de Paul. Arrivant chez des étrangers, le premier y reste étranger culturellement. Il n'aura pas à ré-écrire l'évangile à la place des autres, mais à susciter cette œuvre et à offrir son concours.

Si Paul ne nous donne pas des recettes toutes faites pour résoudre les problèmes missionnaires d'aujourd'hui, sa pratique et son enseignement peuvent pourtant nous éclairer et nous rappeler quelques-unes des exigences profondes de toute évangélisation. Nous verrons d'abord brièvement comment l'Apôtre a eu à cœur d'actualiser le message évangélique à l'adresse de mentalités variées. Nous nous arrêterons ensuite aux aspects de sa morale qui nous paraissent

* Félix Gils, Luxembourgeois d'origine, appartient à la Congrégation du Saint-Esprit. Exégète, il est actuellement chargé de cours au Consortium d'Etudes missionnaires de Chevilly.

1 / Cf. Félix GILS, *Développement de la pensée paulinienne,* dans *Spiritus* n° 15, mai 1963, pp. 136-138.

2 / L. CERFAUX, *Le chrétien dans la théologie paulinienne,* Le Cerf 1962, pp. 437-438.

3 / Cf. J. MONAST, *On les croyait chrétiens: les Aymaras,* dans *Spiritus* n° 44, février 1971, pp. 86-90.

particulièrement actuels. Enfin, nous terminerons par quelques réflexions sur les solutions données à certains cas concrets.

diverses actualisations

« Evangéliser, c'est écouter et parler. » Ainsi titrait un numéro de *Parole et Mission* (45, avril 1969). Tel fut bien le comportement de Paul. Il a su écouter et discerner chez ses correspondants des attitudes d'âme profonde. Par là, il a pu découvrir leurs caractères propres et les évangéliser à partir de leurs propres centres d'intérêt, à partir de leur propre culture et de leur vie.

Les *Grecs* sont « en quête de sagesse » (1 Cor. 1,22). Ils ne sont pas tous des philosophes, mais l'âme du peuple est façonnée par cette recherche de la liberté que donne une certaine sagesse. Paul présente son message en tenant compte de cette réalité : « C'est bien de sagesse que nous parlons... » (1 Cor. 2,6-11). Pour le Grec, le sage est maître de tout ; le chrétien selon Paul aussi : « Tout est à vous... » (1 Cor. 3,21-23). Pourtant l'Apôtre n'offre pas un christianisme sur mesure. Il rappelle tout d'abord la folie de la croix, et que la liberté consiste à être au Christ (1 Cor. 1,18 ss. ; 2,1-6).

Les *Romains* « sont experts en fait de loi » (Rom. 7,2). Paul sait complimenter ses correspondants et les prendre au mot pour les mener plus loin. Il leur présentera lui aussi, une loi, mais plus intérieure, plus exigeante, car elle n'est autre que l'Esprit saint lui-même (Rom. 8,2). Une loi qui dépasse celle d'une autorité humaine : qui donc pourrait se vanter d'être parfaitement soumis à l'Esprit ? Or, si la loi humaine laisse à l'homme beaucoup de répit, la loi de l'Esprit invite à une charité inlassable (Rom. 8,4 ; Gal. 5,22).

Les *Asiatiques* ne parlent que de « *musterion* ». Nous connaissons un peu leurs religions à mystère. Sans doute, avant l'intervention de Paul, leur a-t-on parlé aussi de « mystère » à partir de l'apocalypse juive où *musterion* est un concept-clé comme dans le livre de Daniel et la littérature de Qumrân [1]. L'Apôtre est au courant de cette situation et il présentera son message également comme un mystère. Le terme figure une dizaine de fois dans les épîtres aux Colossiens et aux Ephésiens, avec un sens assez spécifique, religieux. Notons à ce propos les réflexions de L. Cerfaux : « ... toute constatation de ressemblance de vocabulaire, entre deux religions proches, demande explication. Le problème mériterait d'être posé, rien que par les cir-

constances très générales de la rencontre du christianisme avec le monde religieux grec. Les mystères locaux comme Eleusis et Samothrace, ainsi que la religion dionysiaque avec l'orphisme, exerçaient une grande séduction dans le monde grec et spécialement en Asie mineure. Les religions orientales qui pénétraient dans ce milieu tenaient par conséquent à s'équiper en "mystères", à la mode grecque. Le terme "mystère" était un mot à effet » [2].

Nous n'avons pas à nous expliquer ici plus longuement sur le contenu de la sagesse chrétienne, de la loi de l'Esprit et du mystère de Dieu. Mais nous enregistrons le comportement de Paul et sa méthode. Il ne répète pas une leçon apprise au contact de la chrétienté de Damas, de Jérusalem ou d'Antioche. Il ne redit pas non plus, dans les étapes successives de son apostolat, une première élaboration personnelle. Il est manifestement à l'écoute de mentalités diverses et actualise chaque fois en un langage nouveau l'essentiel du message chrétien. De la sorte, le christianisme ne se présente pas comme un vernis superficiel. Il a su caractériser les destinataires de l'Evangile, découvrir une attitude d'âme profonde, et c'est celle-ci qu'il évangélise, qu'il christianise. Il ne s'est jamais contenté de fulminer contre des pratiques païennes en leur substituant d'autres pratiques [3]. En parlant de sagesse, de liberté, de justification et de rédemption, Paul peut nous paraître abstrait. Nous dirons plus loin combien il voulait être concret en renvoyant toujours au Christ, au Jésus de l'histoire. Pour résoudre les problèmes de foi et cultures, foi et morale, il faut en effet, au-delà des écrits pauliniens, remonter aux évangiles.

Ecouter et parler, ce comportement de Paul fut repris par d'autres, par un Clément d'Alexandrie par exemple. Mais trop vite, on n'a présenté aux nouveaux groupes atteints par le christianisme qu'un Evangile dans son revêtement occidental et romain. On connaît l'échec retentissant de l'évangélisation de l'homme chinois. En ce qui concerne le monde africain, le Père Tempels fut sans doute le premier à nous livrer une étude sur « l'âme » bantoue. Il découvre chez ces hommes une valeur essentielle : « Cette valeur suprême, écrit-il, est la vie, la force, le « vivre fort » ou force vitale... La vie puissante, l'énergie vitale sont l'objet des prières et des invocations

4 / Père TEMPELS, *La philosophie bantoue*, coll. Présence africaine, 1949, aux Presses Alfa, pp. 30 ss.

à Dieu, aux esprits et aux défunts, ainsi que tout ce qu'on est convenu d'appeler magie, sorcellerie et remèdes magiques » [4]. L'entreprise du Père Tempels fut contestée et elle est peut-être contestable, mais son slogan : « l'idéal des Bantous, c'est la force vitale », me rappelle toujours la méthode de Paul : « Les Grecs sont en quête de sagesse »... « Vous, les Romains, vous êtes des experts en fait de loi » (Rom. 7,1).

un principe général : le renouvellement du jugement

Les problèmes des missionnaires sont bien concrets : ils luttent pour la justice sociale, l'égalité en face de la ségrégation raciale, et se trouvent encore en présence de « cas » qui concernent les coutumes matrimoniales, funéraires, l'observance de tabous et d'interdits de tous genres, le port d'amulettes et la consultation de devins. Saint Paul ne nous donne pas de solutions « magiques ». Nous avons avantage d'ailleurs à reprendre le problème de plus loin. Rappelons que Paul ne traite de questions morales que dans un deuxième temps, c'est-à-dire après avoir rappelé la Bonne Nouvelle de l'œuvre libératrice de Jésus. Il ne « moralise » qu'après avoir évangélisé. En termes plus anciens, disons que la morale se greffe sur le dogme. Dans l'épître aux Romains, il expose cette Bonne Nouvelle concernant la mort et surtout la résurrection de Jésus (1,3-4 ; 4,25 ; 6,1 ss). A travers l'œuvre de l'évangélisation, Dieu reste le grand acteur : il conduit à la foi et au salut futur (1,16-17). Le croyant doit se savoir en paix avec Dieu par N.S. Jésus Christ (5,1 ss). Il est déjà justifié, c'est-à-dire vivifié, muni de l'Esprit et il possède dans ce dernier don un dynamisme intérieur qui le conduit à la justice de la Loi (Rom. 8,4), c'est-à-dire à une vie de charité. L'homme est appelé à vivre dans la joie, la confiance, sans arrogance et sans pharisaïsme, dans la conviction que ses bonnes œuvres sont certes, siennes, mais aussi et plus fondamentalement, les œuvres de l'Esprit en Lui.

Sur cette annonce, l'Apôtre greffe maintenant ce qu'on pourrait appeler « sa morale générale ». Il ne s'agit plus d'offrir au Seigneur des victimes, des « hosties » comme au Temple de Jérusalem, mais notre propre vie dans un saint comportement (8,2). Et nous arrivons à la recommandation qui nous intéresse plus spécialement : « Ne vous conformez pas au monde présent, mais soyez transformés par le renouvellement de votre intelligence pour discerner quelle est la volonté de Dieu : ce qui est bien, ce qui est agréable, ce qui

est parfait » (Rom. 12,2). Les Ephésiens entendent le même principe général avant d'être mis en face des situations concrètes vécues par les parents et les enfants, les esclaves et les maîtres (Ep. 4,23).

L'aspect négatif de cet enseignement : « Ne vous conformez pas au monde », est bien présent dans toutes les mémoires. On a beaucoup moins relevé l'obligation positive correspondante : « Soyez transformés... » Les documents de Vatican II par exemple, tout en renvoyant quatre fois à Rom. 12,2, ne citent jamais cet élément essentiel. Nous pourrions traduire le verbe grec *metamorphousthai* par : « Soyez métamorphosés », qui est plus fort. La formulation passive et le contexte laissent entendre qu'il s'agit d'un renouvellement réalisé par Dieu, par l'Esprit qui nous met sur la bonne longueur d'onde pour percevoir la volonté de Dieu. La métamorphose, ce n'est pas une conversion première, la métanoïa, par laquelle on devient chrétien. Paul écrit à des chrétiens déjà convertis. Cette métamorphose est nécessaire pour découvrir la volonté de Dieu, volonté qui n'est pas toujours évidente et qui ne se livre pas de façon massive. Chacun est invité à une recherche continuelle, le missionnaire plus spécialement. Comme le Christ, il fait ce qu'il voit faire au Père, c'est la volonté du Père qu'il cherche (cf. Jean 5,19 et 30).

Paul résume l'éthique dans la charité (1 Cor. 14,1 ; Rom. 13,9-10) qui est un fruit de l'Esprit (Gal. 5,22). Mais il ne donne pas beaucoup de précisions dans les chapitres 12 à 15 des Romains : à chacun de chercher la volonté de Dieu. C'est ce que note Fr. J. Leenhardt : « Le caractère non systématique des dernières pages (de l'épître aux Romains) comporte un enseignement. Paul n'a point écrit là un petit traité d'éthique. Jugea-t-il impossible de le faire, ou simplement inopportun ? L'éthique qui découle de sa théologie de la grâce conserve aussi une spontanéité qui la préserve de tout légalisme » [5].

L'Apôtre envisage une transformation qui doit se traduire dans des attitudes concrètes selon la variété des circonstances. Tel est aussi l'avis d'un récent commentaire de l'Epître.

5 / Fr. J. LEENHARDT, *L'Epître aux Romains*, Delachaux et Nestlé, 1957, p. 169.
6 / On lit en note : Le besoin d'une transformation ou mutation radicale de la personne était fort répandu à l'âge hellénistique : « Intelligo, Lucilli, non emendari me tantum, sed transfigurari ». Sénèque, Lettre 6/1.
7 / P. BONNARD, *L'intelligence chez saint Paul*, dans ouvrage collectif, L'Evangile hier et aujourd'hui, Labor et Fides, 1968, pp. 13-24; cf. p. 23.
8 / Y. CONGAR, *Vraie et fausse contestation dans l'Eglise*, dans *Spiritus* n° 38, mai-août 1968, p. 132.

Voici... quelques remarques (à propos de Rom. 12,2) : 1. Comme le montre le contexte, l'Apôtre appelle les anciens païens de Rome à une transformation ou mutation, et non pas seulement à des *améliorations de leur vie morale* [6]. *2. Ce renouvellement de l'intelligence a souvent été expliqué, par exemple par Lietzmann, dans les catégories sacramentaires ou en faisant appel à la doctrine de l'Esprit. C'est probablement une erreur : Paul exhorte ses correspondants à changer leur manière de penser sur des sujets aussi concrets que leur attitude à l'égard de l'Etat, des gouverneurs impériaux, des impôts. Le renouvellement de l'intelligence n'est donc pas seulement le moyen de la transformation envisagée, mais il s'identifie avec elle. On pourrait paraphraser : au lieu de rêver à des mutations sacramentaires et spirituelles de type hellénistique, faites plutôt l'effort de réfléchir à votre comportement en tenant compte de la seigneurie de Jésus Christ sur les autorités. 3. Le point capital est que Paul ne préconise pas une mutation intellectuelle pour elle-même, mais* en vue de la transformation de la personne et de la conduite *quotidienne. Le "nous" (en grec = intelligence) n'est donc pas cultivé pour lui-même. Cependant saint Paul ne peut imaginer une transformation réelle des engagements du chrétien dans le monde sans une mutation, qu'on peut bien appeler ici, intellectuelle* » [7].

Plus que d'autres, le missionnaire est appelé à renouveler son intelligence et son jugement dans la recherche de la volonté de Dieu. Fidèle à l'Evangile, il doit savoir découvrir avec d'autres ce qui est bon, ce qui est parfait. Ne plus penser uniquement selon les schémas exportés de sa chrétienté d'origine, c'est certainement une ascèse, une métamorphose. « On ne réfléchira jamais trop sur le mot de saint Paul invitant les chrétiens à un renouvellement et à une transformation spirituelle de leur jugement (Rom. 12,2 ; Eph. 4,23) », écrivait le Père Congar dans cette revue lors des événements de 1968 [8]. L'Eglise d'Occident redécouvre un peu tard la consigne de saint Paul. Souhaitons aux jeunes églises d'inscrire en lettres d'or - et avec moins de retard - ce principe dans leur code de route.

... mais aussi un effort de concrétisation

Paul ne nous laisse pas seulement un principe général, celui du renouvellement de notre jugement, il a encore concrétisé sa morale à partir d'une situation de fait. Evangéliser, c'est écouter et parler, disions-nous plus haut. Or, Paul est informé ou s'est laissé informer sur la morale des Grecs. De fait, il se trouve en face de l'idéal des

Stoïciens. Il le regarde manifestement avec bienveillance et sympathie. Dans sa première lettre aux Corinthiens notamment, la très belle finale des trois premiers chapitres - où il a traité de la sagesse chrétienne face à la sagesse païenne - il célèbre l'authentique liberté chrétienne : « Tout est à vous... » (3,21-23). L'affirmation centrale qui est répétée deux fois dans cette hymne correspond parfaitement à la maxime des Stoïciens d'après laquelle le sage est maître de tout et roi de la création. Il n'est esclave d'aucune réalité terrestre ni d'aucun pouvoir humain.

Aux Philippiens il rappelle plus explicitementt l'idéal de leur entourage païen. « Tout ce qu'il y a de vrai, tout ce qui est noble, juste, pur, digne d'être aimé et honoré, ce qui s'appelle vertu, ce qui mérite l'éloge, tout cela, portez-le à votre actif » (Phil. 4,8). De multiples études ont relevé les particularités du vocabulaire de ce verset, toujours pour conclure qu'il s'agit d'une référence explicite au monde stoïcien.

Ce qui nous intéresse ici, c'est le comportement de Paul et celui qu'il recommande à ses correspondants. L'Apôtre rend hommage au monde païen, il lui reconnaît des aspects très valables. Les chrétiens sont appelés à vivre un idéal qui n'est pas fait de bizarreries, d'extravagances ou d'interdits. Les partisans de la morale chrétienne n'auront pas à renier tout leur passé, ils n'auront pas à se mettre au ban de la société païenne, mais à vivre ce que la réflexion de leurs anciens maîtres leur recommandait déjà. Paul ne s'arrête pas là, nous le dirons par la suite, mais notons pour le moment qu'il fut attentif à l'aspect positif d'une morale non chrétienne. Il s'est inspiré de la vie qui l'entourait. Je pense qu'on peut dire sans risque d'erreur qu'au cours des siècles, les missionnaires n'ont pas toujours suivi cette voie.

Pour ma part, j'ai retrouvé un tel souci paulinien chez le Père Nothomb. Ayant déjà traité des valeurs positives dans un groupe africain [9], il a repris le problème sous le titre : « Mœurs bantoues et mœurs chrétiennes ». Il constate qu'il y a de fait des défenses et des interdits, mais l'aspect positif est important : « Sois un homme de cœur, un homme courageux, bon, doux, fidèle et noble ». Le critère

9 / Dominique NOTHOMB, *Un humanisme africain*, Lumen Vitae, Bruxelles 1965, pp. 240-245 et passim.

10 / Dominique NOTHOMB, *Mœurs bantoues et mœurs chrétiennes*, dans *Parole et Mission* n° 51, juillet 1970, pp. 322-323.

final, du moins dans ce groupe, n'est pas l'utilité familiale (vitalité, richesse, honneur, etc.), mais « la paix, c'est-à-dire le bonheur, l'harmonie personnelle de l'homme avec les choses, les autres hommes, les puissances invisibles, et finalement avec Dieu. Ce bien de la paix est à la fois personnel et communionnel... » [10]. Ainsi, le Père Nothomb ne cache pas les aspects négatifs : la dimension personnelle trop effacée devant la dimension communautaire, le péché qui n'est jamais vu comme une offense à Dieu... Mais retenons son souci de découvrir l'aspect positif. Chez les missionnaires des Indes ou d'ailleurs sans doute, ce n'est pas nouveau. Pour l'Afrique par contre, il y a là une attitude plus récente.

Revenons à saint Paul. L'idée ne me viendrait pas à l'esprit de lui reprocher d'avoir inféodé le christianisme à une morale particulière, celle des Stoïciens. C'est la vie de ses chrétiens, enracinée dans ce monde spirituel, qui fut pour lui source de réflexion. Les lecteurs de Paul auraient dû ressentir la même exigence et élaborer une morale à partir des nouvelles situations. Luc n'a pas répété mot à mot la tradition évangélique qui lui parvenait. Il l'a ré-écrite à partir de l'idéal des destinataires de son texte, c'est le cas tout au moins dans le passage que nous avons expliqué succinctement plus haut (Luc 8,15). Paul a fait de même. Les générations post-apostoliques, quant à elles, se sont trop contenté de la lettre. La vraie fidélité à l'évangile et à Paul aurait consisté certes à transmettre le Nouveau Testament, mais en l'actualisant toujours à partir du vécu.

vous êtes au christ...

L'essentiel reste à dire. Paul n'a pas simplement cautionné ce qu'il a découvert dans les cultures existantes. Il a toujours renvoyé ses lecteurs au Christ. « Tout est à vous... » - et nous pourrions paraphraser : « Vivez dans la liberté intérieure recommandée par vos anciens maîtres ». Mais il ajoute aussitôt : « Vous, vous êtes au Christ et le Christ est à Dieu » (1 Cor. 3,23). Par là, cette liberté intérieure retrouve tout l'espace de la vraie liberté du Christ. Aux Philippiens il rappelle aussi : « Ce que vous avez appris, reçu, entendu de moi, observé en moi, tout cela, mettez-le en pratique » (Phil. 4,9). Il faut être « accueillant les uns pour les autres, comme fut le Christ » (Rom. 14,7), et « aimer comme le Christ a aimé » (Eph. 5,25). Il s'est livré pour les autres : c'est pourquoi la morale chrétienne n'élimine pas la croix. Enfin, c'est encore au Christ qu'il

renvoie quand il dit explicitement en 1 Cor. 11,1 : « Montrez-vous mes imitateurs comme je le suis moi-même du Christ ».

l'attitude conseillée par Paul face aux institutions

« Soyez soumis les uns aux autres dans le respect du Christ » (Eph. 5,21).

Paul se réfère aux institutions : la famille de type patriarcal, la société romaine avec l'esclavage. Disons de suite qu'il ne « sacralise » pas ces situations de fait. Dans une étude sur laquelle nous reviendrons, A. Dumas nous rappelle que « le Nouveau Testament visait à exhorter, dans des situations de fait, non à édicter une hiérarchie ». Il reste que nous touchons ici à un point névralgique et beaucoup de lecteurs éprouvent un malaise devant ce que Paul nous dit dans le chapitre de sa morale domestique. Pourquoi, par exemple, n'a-t-il pas combattu de front l'institution de l'esclavage ? Mais rappelons d'abord ce qui est bien connu : Paul a certainement merveilleusement parlé dans le sens de la promotion de la personne humaine quelle qu'elle soit. « Il n'y a ni Juif, ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, ni homme ni femme » (Gal. 3,28 ; Col. 3,11). Il s'agit d'être « l'homme nouveau » (Eph. 2,15 ; Rom. 24), « une créature nouvelle » (Gal. 6,15). Nous voulons insister surtout sur le principe général dans le contexte directement moral : « Soyez soumis les uns aux autres », car par là, c'est chacun qui est invité à se faire, comme le Christ, serviteur des autres jusqu'au sacrifice de sa vie. Le mari doit aimer sa femme « comme le Christ a aimé l'Eglise et s'est livré pour elle » (Eph. 4,25). Les parents doivent s'inspirer du Seigneur (Eph. 6,5), les maîtres, se rappeler « qu'ils ont au ciel un Maître qui ne fait point acception de personne » (Eph. 6,9). « C'est le Christ Seigneur que vous servez » (Col. 3,24), dans la personne de l'esclave.

Récemment, A. Dumas a plus particulièrement souligné la valeur permanente de cette recommandation paulinienne :

La véritable fidélité biblique consiste à mettre en valeur l'extraordinaire d'une soumission totalement réciproque, *vécue dans les situa-*

11 / A. Dumas, *La soumission mutuelle dans les épîtres*, dans *Communion*, coll. Verbum Caro, n° 96, 1971, pp. 4-19. Nous citons les pp. 16-19. On peut relire à ce sujet 1 Thess. 5, 12-13 et Rom. 13, 4, qui précisent les raisons de cette soumission.

tions différentes de chacun en conscience, *c'est-à-dire dans la connaissance de son pourquoi christologique, que Dieu nous donne de partager avec lui. A cet égard, notre époque offre peut-être chance de mieux comprendre ici que d'autres siècles l'intention profonde de la morale apostolique. Il n'y a dès lors plus de gêne à avoir devant son apparent conservatisme. Sans honte, il est possible d'insister sur sa plénitude. En particulier, il convient d'oser* conserver le rude et profond terme néotestamentaire de soumission, *sans lui substituer aucune des expressions empruntées aux idéologies modernes, telles que coopération, collaboration, coexistence, égalité ; car ces mots ne rendent pas compte de l'interdépendance profonde, volontaire et spirituelle qui est la spécificité chrétienne de ces textes. De plus, le maintien de ce terme rappellera combien la Bible, quand elle l'emploie, pense à la priorité des intérêts du prochain, nullement à la sanctification des hiérarchies établies. Sauver le mot, c'est respecter la folie bliblique et la purifier de tout malentendu* [11].

Pour conclure ce point, disons qu'en ce qui concerne le rapport mission et culture, nous aurions pu commencer par rappeler le mot à l'emporte-pièce de Paul : « ne pas forcer les païens à judaïser » (Gal. 2,14). Nous avons peut-être fait mieux en montrant comment Paul s'y est pris de fait pour ne pas judaïser. Mais disons un mot de la scène d'Antioche. Pierre s'est retiré du groupe des païens convertis pour rentrer dans le ghetto, obligeant moralement les candidats à la foi à l'y suivre. Paul tout à l'inverse, à Corinthe, quitte des hôtes juifs bien sympathiques Aquila et Priscilla, pour élire domicile chez un païen (Actes 18,7). A Ephèse, il quitte la synagogue pour enseigner dans la schola, l'école de Tyrannos (Eph. 19,9). Nous avons essayé de dire comment il communiquait avec son auditoire. Ceci nous paraît essentiel dans l'enseignement de Paul.

en guise de conclusion : face aux coutumes

« Vous gardez les coutumes » (1 Cor. 11,2). Accueillant vis-à-vis du monde païen, Paul a exigé pourtant aussi l'observance de certaines coutumes et traditions. De fait, il parle de « parodoseis ». Si, par tradition, nous entendons la grande tradition dogmatique de 1 Cor. 15,1 ss. : « Je vous ai *transmis* ce que j'avais *reçu*, à savoir que le Christ est mort pour nos péchés... et ressuscité le troisième jour », pas de difficulté pour nous. On peut en dire autant sur la tradition concernant le rite de la Cène (1 Cor. 12,23). Mais Paul

évoque aussi des coutumes, comme celles de porter le voile (1 Cor. 11,3 ss.) et probablement d'autres encore. S'il insiste sur l'obligation de ces coutumes, c'est à mon sens, parce que le maintien de l'unité avec Jérusalem est à ce prix. Unité bien menacée et dont la faillite aurait à la longue privé les églises pauliniennes de tout contact avec le Jésus de l'histoire. L'enjeu est donc de taille. Nous en avons parlé dans le contexte de la grande collecte organisée par Paul [12].

Le cas des idolothytes est un autre problème bien complexe dans la situation de la chrétienté mixte de Corinthe où se trouvent des Juifs et des païens convertis. « La solution de Paul est digne d'attention. Pour lui, le Christ est source de liberté et de libération. Et, en affirmant que tout ce qui n'est pas bonne foi est péché, en insistant corrélativement sur le rôle de la conscience comme juge ultime. l'Apôtre admet pratiquement un certain pluralisme d'attitudes. Cette pluralité d'options doit toujours être contrôlée par le souci d'édifier, de consruire. Et le critère que ce souci demeure, c'est la disponibilité à sacrifier des droits par ailleurs légitimes, sans rien sacrifier cependant de ses convictions intimes » [13].

Certes, le missionnaire rencontre souvent des problèmes semblables à celui des idolothytes. Il faut examiner chaque cas de près à partir de la vie et des conceptions des intéressés. L'exégète en chambre ne peut pas apporter de solution.

Paul parlait de coutumes, de ces coutumes concrètes qui donnaient aux églises une certaine unité. Ne faut-il pas nécessairement - au-delà du pluralisme légitime des théologies et des pratiques cultuelles - une certaine concrétisation de notre unité dans le Christ, pour garder, nous aussi, le contact entre chrétiens et avec la tradition vivante qui remonte jusqu'au Christ ? A tous d'y réfléchir.

Chevilly-Larue, Félix Gils cssp

12 / Cf. Félix Gils, *La portée de la collecte chez saint Paul*, dans *Spiritus* n° 43, décembre 1970, pp. 347-355.

13 / Pierre Remy, *Foi chrétienne et morale*. Le Centurion 1973, 236 p.

VALEURS ET VALORISATION

réflexions à propos d'un pèlerinage *

Mieux que par le passé, nous mesurons aujourd'hui à quel point la foi et les comportements qui l'expriment s'enracinent dans la vie quotidienne, c'est-à-dire dans la terre, le jeu social et le contexte culturel qui nourrissent notre vie commune et lui donnent sa saveur. Il est bien certain que notre foi ne s'y résume pas. Mais il n'est pas moins vrai - on ne l'oublie que trop souvent - qu'un comportement dit « religieux », quel qu'il soit, ne saurait jamais être assimilé sans d'infinies précautions, à une manifestation de foi. Entendons-nous : il est bien évident que rien ne saurait demeurer indifférent à la foi qui constitue le noyau de notre existence. Mais l'on sait combien il faut être prudent à assimiler foi et religion (au sens confessionnel du terme), ou foi et Eglise, avec tout ce que cette dernière comporte de conditionnements socio-culturels. Combien de fois ne s'est-on pas trompé, au cours de l'histoire, en prenant pour un acte de foi chrétienne ce qui s'avérait plus tard n'avoir été qu'une adhésion, fût-elle ardente et convaincue, à une idéologie, à un système de valeurs culturellement bien déterminées, ou à un type d'organisation séduisant dans sa nouveauté et son altérité, mais en fin de compte, profondément aliénatif.

un même comportement : des valorisations opposées

Prenons un exemple dans une époque suffisamment reculée pour que nous puissions y voir clair. L'expérience que l'on a appelée la « république chrétienne des Guaranis », c'est-à-dire les missions jésuites du Paraguay au XVIIIe siècle, semble avoir été, sur ce plan du moins, une longue accumulation de méprises, à partir d'un malentendu fondamental. Constatant à juste titre que leur système d'organisation

des missions était une réussite, les missionnaires se plaignaient sans cesse dans leurs lettres du peu de profondeur qu'atteignait l'évangélisation des Guaranis, convaincus qu'ils étaient que les deux aspects devaient forcément aller de pair - et il est certain qu'elle n'a guère survécu au départ des missionnaires. C'est qu'ils réclamaient une adhésion *doctrinale* là où les Indiens ne cherchaient que des valeurs *fonctionnelles :* c'est la *Puissance* qu'ils cherchaient dans le *Verbe,* non pas l'enseignement de la Parole. L'afflux massif au catéchisme tenait essentiellement à leur espoir d'être ainsi initiés aux techniques qui conféraient aux missionnaires leur pouvoir sur un milieu naturellement hostile - notamment le calcul, que les missionnaires enseignaient en vue de la confession, car les Guaranis ne savaient pas compter au-delà de quatre. Ils adoraient la musique mais, au grand étonnement des Jésuites, aucun Indien ne composa jamais le moindre chant. C'est que la composition musicale, traditionnellement réservée aux « chamanes » relevait du domaine du tabou. Or, sans s'en rendre compte, les missionnaires avaient relayé les « chamanes » dans la totalité de leurs fonctions. S'ils n'étaient pas entièrement dupes des discordances qu'ils constataient, il leur manquait un outil pour les interpréter. Articulant toute leur activité en fonction de leur préoccupation majeure (l'évangélisation conçue comme construction d'une société chrétienne), ils n'étaient pas en mesure d'estimer à leur juste valeur les réalités culturelles que leur travail missionnaire recouvrait.

Nous voici donc devant une équivoque fondamentale, qui joue dans les deux sens : chez les uns, il existe un comportement fait du vécu quotidien, mais qui tâche de mettre à profit les puissances du domaine religieux, considéré comme faisant partie intégrante de la réalité. Chez les autres, une appropriation quasiment exclusive des réalités vécues au seul profit de l'institution religieuse, transcendant théoriquement les réalités culturelles, mais s'y insérant en fait. Un même comportement peut donc cacher des valorisations opposées.

survalorisation du religieux

On a parfois reproché aux peuples nouvellement évangélisés de n'avoir accepté qu'un « vernis de christianisme ». L'expression peut

* Willem Frijhoff, de nationalité hollandaise, est assistant de recherches à l'Ecole pratique des Hautes Etudes. Dans la VIe section à laquelle il est attaché, il se consacre spécialement à l'anthropologie religieuse européenne.

être retenue, à condition de bien savoir ce qu'elle reflète. Car ce n'est pas l'expérience nouvelle de ces peuples qui est en cause, mais la manière erronée dont elle a été valorisée jusqu'à un temps relativement récent par les responsables religieux. Ceux-ci, en toute bonne foi, ont cru que l'on parlait un langage commun et qu'on vivait une réalité commune, alors que sur le plan *socio-culturel*, les deux parties en cause partaient bien souvent de préoccupations différentes et aboutissaient à des valorisations opposées. En principe, les deux valorisations sont susceptibles d'agir l'une sur l'autre. En fait une interaction équilibrée n'est que rarement atteinte. L'on assiste le plus souvent à un dialogue de sourds. Et cela pour deux raisons. D'une part, le responsable religieux, qui agit presque toujours en tant que permanent de l'institution, ne vit pas de la même échelle de valeurs que ceux à qui il s'adresse. Pour lui, la valeur de base, à laquelle toutes les autres se subordonnent, est le religieux. Et cela, tout naturellement, de par sa fonction. Pour les autres, la valeur religieuse peut être primordiale certes, mais elle s'articule toujours à travers la multitude des aspects de la vie quotidienne : naissance, mariages et décès, la récolte, le travail, le voyage, la fête, etc.

Mais d'autre part, c'est le permanent religieux qui apporte quelque chose, qui réunit les gens, qui détient et propose une parcelle de savoir ou de savoir-faire, et donc de pouvoir (si mince soit-elle). C'est du moins ce qu'il pense le plus souvent de sorte que, en tant que spécialiste du religieux (responsable pastoral, ce qui revient au même), il a tendance à privilégier sa valorisation à lui, voire à l'imposer, en alléguant que tout le reste n'est que folklore ou superstition. Il méconnaît ainsi que le « folklore » ou la « superstition » ne sont jamais gratuits, qu'ils s'enracinent dans la réalité vécue, dont ils constituent une manière d'être. Mais, et c'est là que le bât blesse, une manière qui se dérobe habituellement au contrôle des institutions, qu'elles soient ecclésiastiques ou civiles.

C'est à ce moment que le permanent religieux tâche de récupérer ce qui lui échappe : il chasse le « superstitieux » et le remplace par le « religieux pur » dont il croit avoir la responsabilité et le contrôle. Mais ces tentatives de reconversion ne réussissent que très rarement. Un beau jour, le permanent religieux s'aperçoit qu'avec le « superstitieux », il a chassé l'enracinement dans la vie de ces manifestations : elles périclitent ou elles donnent naissance à des manifestations parallèles, qu'on lui cache et qui, de ce fait, lui

échappent encore bien davantage. D'où une opposition croissante entre les deux parties en cause. C'est que le discours du permanent religieux est ressenti comme profondément aliénant : il opère une distinction entre les valeurs de la vie quotidienne qui sont, selon lui, dignes d'une « valorisation religieuse » et celles qui ne le sont pas.

l'exemple d'un pèlerinage * *

Comment sortir de cette impasse ? Nous voudrions essayer d'esquisser ici quelques règles de discernement à partir d'un exemple concret. C'est à dessein que nous avons choisi un exemple parfaitement arbitraire dont l'importance est en soi extrêmement limitée. Ainsi, le cas proposé pourra s'effacer devant la méthode d'approche. Que l'on ne soit pas surpris si l'exemple retenu concerne un pèlerinage européen (en l'occurrence hollandais). Les pèlerinages ne glissent pas totalement dans le domaine de l'occulte et de l'interdit, tout en se démarquant nettement par rapport aux institutions qui, elles, tâchent continuellement de les reprendre en main et de les contrôler. D'autre part, contrairement à ce qu'on croit parfois, la problématique esquissée ci-dessus n'est nullement caractéristique pour les seuls pays du Tiers Monde. Elle concerne aussi bien les pays européens anciennement évangélisés.

Il va de soi que les limites imposées à cet article ne nous permettent pas une analyse d'ensemble du pèlerinage qui, sur le plan psychosociologique, constitue une des réalités les plus riches et les plus complexes qui soient. Nous ne relèverons que ce qui peut illustrer notre propos initial.

* * La bibliographie concernant le pèlerinage en question étant entièrement rédigée en néerlandais, elle est quasiment inaccessible aux lecteurs francophones. Ceux d'entre eux qui s'intéressent à la problématique plus générale que nous avons ébauchée, liront avec fruit, parmi beaucoup d'autres ouvrages de valeur très inégale, les articles de deux numéros spéciaux consacrés à la « religiosité populaire » : *Social Compass*, ann. 19, n° 4 (Louvain, 1972, en anglais et en français) – ce numéro concerne particulièrement l'Amérique latine. Et : *Studi Cattolici*, ann. 12, n° 89-90 (Milan 1968), en italien. De même, le beau livre d'Ernesto de Martino, *La terre du remords* (Paris Gallimard, 1966). Et les articles d'A. Dupront, notamment « *Tourisme et pèlerinage* », Communications, n° 10 (1967), pp. 97-121, et « *Pèlerinages et lieux sacrés* » dans l'Encyclopedia universalis, repris et élargi dans : *Mélanges en l'honneur de F. Braudel*, t. II (Toulouse, Privat, 1973), pp. 189-206. Sans oublier de se laisser interroger quelque peu par l'incisif article de M. de Certeau, J.-F. Revel et D. Julia: *La beauté du mort, le concept de culture populaire*, dans Politique aujourd'hui, déc. 1970, pp. 3-23.

admettre l'existence de la réalité

Toute approche psycho-sociologique d'une quelconque manifestation religieuse se doit de commencer par une évidence : le constat que la réalité existe. Lapalissade dira-t-on. Non point, dans la mesure où il s'agit de se dépouiller de ses préoccupations éthiques, idéologiques, pastorales et de regarder, à l'œil nu, sans lunettes déformantes, la réalité dans tous ses aspects, ceux qui se montrent et ceux qui se devinent. Et d'en admettre l'existence sans velléités de classification hâtive. Dans un second temps seulement, après nous être interrogés sur notre propre position et notre propre attitude par rapport à l'événement, nous pouvons passer à l'analyse.

l'analyse sociologique

Le pèlerinage est une réalité située dans un contexte socio-culturel déterminé. L'analyse doit donc tenir compte de plusieurs composantes :

1. Le site

Notre pèlerinage qui, à l'heure actuelle, est en train de mourir (mais sait-on jamais ?), se déroulait à Hasselt, petite ville de quelques milliers d'habitants, sise dans la province d'Overyssel, à l'est des Pays-Bas, près de l'ancienne mer intérieure (le Zuyderzee). La ville, avec son port médiéval toujours vivant, sur un fleuve à navigation intense, au niveau même de la mer, est entourée de polders et de marécages. Jusqu'au début de ce siècle, les inondations y étaient fréquentes, et plus d'une fois dans son histoire, la rupture des digues maritimes a conduit à une catastrophe pour l'homme et son bétail. L'eau était la richesse de la région, mais en même temps son ennemi mortel. En hiver, seules les digues entourées de pâturages inondés assuraient aux habitants comme aux voyageurs un passage toujours fragile. De ce fait, la ville jouait un rôle-clé dans le réseau des liaisons routières. Son site dans un étroit goulot entre la mer et de vastes tourbières inaccessibles, en faisait la porte d'accès du Nord ou du Sud. Les routes y convergeaient. Ceux qui venaient de l'Est s'y embarquaient pour traverser la mer jusqu'à Amsterdam. Voici donc une première série de valeurs : la ville est un refuge de

sécurité et de protection, le *lieu fixe* dans une région où l'instabilité des eaux oblige chacun à vivre dans une insécurité continuelle. Elle est également un carrefour et un lieu de passage, un point de rassemblement *où l'on se rencontre,* au marché, venant de près, ou au port, venant de loin. Or, c'est précisément à l'entrée sud de la ville, près de l'embarcadère et sur un des rares terrains sablonneux de la région, que se trouve le sanctuaire appelé *Lieu-Saint.*

2. L'histoire

Toute manifestation religieuse s'inscrit dans une histoire, si récente soit-elle. Celle des pèlerinages est parfois longue. Telle est la nôtre. Nous savons fort peu de l'histoire ancienne du sanctuaire, fondé au XIVe siècle. Lorsque, au XVIe siècle, les magistrats locaux étaient passés à la Réforme protestante, ils firent démolir la vieille chapelle jusqu'aux fondements et reconvertirent le terrain sacré en dépôt d'ordures pour que les pèlerins n'y puissent plus accéder. En même temps, la conjoncture économique amena le déclin de la ville et de son port. Le petit nombre de catholiques qui pouvaient se maintenir sur place, acculés à une pauvreté et à une clandestinité croissantes, n'a pas manqué d'y voir une punition divine. « Tant que le Lieu-Saint ne sera pas reconstruit, la ville ne retrouvera pas son ancienne prospérité », disait-on. Enfin, lorsque la mémoire de l'antique pèlerinage commençait à se perdre parmi les habitants, il ne fut plus maintenu que par ceux qui venaient de loin.

C'est à Hasselt, en effet, qu'au début de chaque été, des milliers de migrants saisonniers, pour la plupart des catholiques allemands extrêmement démunis, s'embarquaient pour aller travailler à la fauche pendant quelques semaines, en Hollande. Transmettant la mémoire du pèlerinage de père en fils, eux seuls l'ont maintenue pendant plus de trois siècles, et cela jusque parmi les protestants du lieu. Avant de s'embarquer, ils faisaient une génuflexion et une prière sur ce lieu répugnant dont plus rien n'indiquait le caractère sacré. Ce sont eux aussi qui, dans une ville à 95 % de protestants, ont commencé à former un nouveau noyau catholique, lorsque, vers le milieu du XIXe siècle, quelques-uns d'entre eux s'y établirent afin d'aller travailler dans les tourbières. Ce petit collectif catholique, dispersé dans un environnement protestant encore violemment hostile, cherchait

un point de fixation, un lieu de rassemblement, bref une valeur qui puisse donner consistance à leur communauté et lui assigner un projet commun. Ils l'ont trouvée dans la restauration du pèlerinage et la reconstruction du sanctuaire, c'est-à-dire dans les deux seules réalités qui les liaient depuis des siècles, vitalement, à cet endroit-là. Cependant, ils n'agissaient pas seuls, deux facteurs favorisaient leurs projets.

a) Tout d'abord, *la conjoncture générale de la vie catholique* de cette fin de siècle, encore mal étudiée : c'est comme si le peuple catholique s'est alors tout d'un coup mis en mouvement après un long sommeil. Les anciennes confréries retrouvent leur vitalité, d'autres naissent, de nombreuses associations se fondent, d'innombrables pèlerinages semblent soudainement venir à la surface, ou du moins sortir d'une semi-clandestinité. Bref, le peuple chrétien a une soif de rencontre, de rassemblement, de reconnaissance mutuelle.

b) D'autre part, nous sommes *au début du syndicalisme chrétien :* l'année même de la restauration du pèlerinage, les premières associations ouvrières catholiques furent créées dans deux villes voisines de Hasselt. L'année suivante, après le rachat et le ré-aménagement du terrain sacré, c'est tout naturellement là que les deux sections iront se réunir, témoignant d'une volonté de cohésion qui ne se démentira pas par la suite.

Résumons cette deuxième série de valeurs : le pèlerin catholique hollandais du début du XXe siècle, en butte à une opposition protestante autant sociale que religieuse, trouve dans le sanctuaire l'affirmation d'une double continuité ininterrompue. Continuité dans le temps d'abord, puisque le culte s'y est toujours maintenu envers et contre tous, y compris contre la lâcheté du clergé, et cela par la seule force du peuple chrétien. En tant que tel, le sanctuaire aide le pèlerin à assumer les frustrations de son histoire. Ensuite, continuité dans l'espace, puisque le pèlerin y perd son isolement. Il est sûr d'y retrouver périodiquement ses frères. Il y échange avec eux ses expériences les plus concrètes : sa vie quotidienne, son travail et ses luttes. Il y respire comme dans une fête. Ainsi le sanctuaire aide-t-il à créer une conscience commune, un sentiment et *un projet de communauté,* qui permettent de s'insérer avec plus de confiance dans un milieu hostile.

3. Les pèlerins

Une des forces majeures de ce que l'on peut appeler la « société du pèlerinage », est la fusion qui s'y opère entre les participants, cette fraternisation qu'on retrouve dans n'importe quelle autre manifestation collective. Il s'agit d'un moment privilégié de la vie : le participant sait qu'il n'est plus isolé, il a le sentiment de perdre ses conditionnements et ses contingences, de pouvoir franchir toutes les barrières sociales, ethniques, culturelles et de se retrouver dans une grande communion où tout devient possible. Il se sent véritablement « rené ». C'est là également une des préoccupations majeures des responsables religieux. Car, arrivé à ce point-là, le mouvement de masse entre dans le domaine du « panique » et devient incontrôlable. Aussi s'efforcent-ils toujours de tenir en main le mouvement de la foule, c'est-à-dire de délimiter le parcours, de rythmer le chant, de monopoliser la parole, quitte à empêcher que la communion n'atteigne sa plénitude. C'est qu'ils pressentent qu'un pèlerinage possède toujours un aspect *fonctionnel* - il est une communauté d'intérêts : demande de protection, de guérison, recherche d'une fraternité, d'une fête, voire de simples contacts, autant de réalités qui échappent au domaine strictement religieux et à ses responsables. Elles attestent également qu'aucun pèlerinage, aucune manifestation ne constituent une coupe transversale exacte de la société. Ceux qui s'y rendent ont dès le départ quelque chose en commun : un même besoin, un même malheur, ou tout simplement le voisinage.

Tout collectif de pèlerins se caractérise donc par certaines structures sociales et par un faisceau d'espérances et de valorisations différentes, qu'il importe de bien discerner si l'on veut saisir la réalité de l'événement. Dans notre cas, six groupes se laissent distinguer :

a) les *ruraux* habitant la campagne immédiatement environnante. Lorsqu'ils se rendent en ville ou au marché, le sanctuaire constitue pour eux une étape quasiment obligatoire, un bref moment de repos sur leur chemin. Ce sont les familiers du sanctuaire ; celui-ci en tant que lieu de rassemblement, fait partie de leur existence quotidienne. Ce sont eux qui organisent les cérémonies, les processions et les fêtes, et qui se sentent immédiatement concernés par le maintien de « leur » culte. En revanche, quand ils cherchent des faveurs, une guérison ou une protection particulière, ils se rendent habituellement ailleurs, à d'autres sanctuaires qui conservent l'attrait et la puissance d'évocation de l'inhabituel et de l'inconnu.

b) *les citadins des villes proches,* c'est-à-dire ceux qui, enchaînés aux cadences du travail en usine, sont obligés de faire à pied et dans une seule journée le voyage aller et retour. Il s'agit donc essentiellement d'*ouvriers* et d'*employés de commerce,* pour lesquels le sanctuaire constitue un lieu de rencontre occasionnel, mais hautement valorisé. Ils y viennent surtout pour un ressourcement au contact de leurs camarades et pour définir en commun la stratégie syndicale. En ce sens, le pèlerinage a joué un rôle de catalyseur dans la prise de conscience de la classe ouvrière catholique en Hollande.

c) *les éleveurs* et *agriculteurs* des *terres basses* et des polders du Nord. Arrivant toujours en groupe, ils constituent la clientèle la plus fidèle du sanctuaire, lors de la fête majeure comme dans l'année. Au début, c'est chez eux que s'exprime le plus nettement la référence à la menace de l'eau. Mais à mesure que le système de protection contre les caprices de la mer se consolide, leurs préoccupations rejoignent celles du groupe suivant.

d) les pèlerinages collectifs venant des *terres hautes* de l'intérieur du pays. Il s'agit en quelque sorte des pèlerinages les plus « classiques », regroupant indistinctement la quasi-totalité des couches sociales en place : agriculteurs, ouvriers, commerçants. Chaque village, chaque ville a son jour particulier pour venir au sanctuaire. L'élément de rencontre ne joue donc guère plus pour eux (et il faut souligner que la nécessité ne s'en faisait guère sentir : les gens concernés forment, dans leur région une majorité catholique, bien consciente d'elle-même). C'est l'aspect excursionniste, voire touristique, qui prime.

e) les pèlerins *isolés* venus de loin (jusqu'à 150 km). Les demandes de faveurs particulières et de guérisons proviennent avant tout d'eux. En reconnaissance, ils versent une grande partie des sommes destinées à la reconstruction du sanctuaire. C'est la clientèle la plus fortunée.

f) enfin les *bateliers* et *marins,* qui viennent individuellement, au hasard d'un passage dans la ville avec leur bateau. Le sanctuaire leur confère avant tout une protection contre les périls de la mer et des grands fleuves. Ils constituent une partie notable des membres de la confrérie du sanctuaire, destinés à maintenir vive sa mémoire parmi ceux qui sont loin. Plusieurs d'entre eux s'occupent du recouvrement des cotisations dans les ports où ils font escale.

L'on voit que chacun des groupes énumérés met en œuvre une valeur différente, en fonction de ses besoins quotidiens, sans que les autres valeurs soient pour autant exclues : il y a parfois passage de l'une à l'autre. Même s'il y a fusion des groupes dans la masse, il demeure impossible d'isoler une valorisation qui soit également valable pour tous.

4. Le lieu sacré

Pas de manifestation sans but, pas de pèlerinage sans terme : on va toujours quelque part, vers un but connu d'avance. Et ce but constitue une valeur en soi, mais qui peut être revalorisée de différentes manières. L'objet vénéré peut être une image, un tombeau, des reliques, ou même un arbre, une grotte, un rocher, ou simplement la mémoire d'un événement instaurateur.

Dans notre cas, il n'y avait pas d'objet fixe à proprement parler. Le pèlerinage était de type eucharistique. Le tabernacle constituait le centre du culte, et la procession de la Fête-Dieu en était l'événement majeur. L'exemple semble donc quelque peu exceptionnel. Mais il montre en même temps qu'il faut se garder de conclusions hâtives. L'objet ne vient jamais seul, il s'insère invariablement dans un espace sacré : un ensemble naturel, des édifices, un terrain clos, un parcours, voire parfois une ville entière (Jérusalem, par exemple).

Le pèlerinage de Hasselt se faisait sous le vocable du « Lieu-Saint ». Ce lopin de terre clôturé, d'un hectare au juste, sur lequel se déroulaient rencontres, cérémonies et processions, était tout entier imprégné de sacralité. Et cela d'autant plus qu'il avait été, aux yeux des pèlerins, horriblement profané lors de l'hégémonie protestante. L'analyse du lieu sacré n'est jamais aisée, les fortes sacralités qu'il recèle demeurent souvent enfouies dans la mentalité des pèlerins, ou très confuses - on les tait devant le sceptique et devant le responsable religieux qui, le plus souvent, les combat avec violence comme « superstitions païennes ». Mais cette analyse est absolument nécessaire si l'on veut bien saisir la réalité en cause.

Chaque lieu sacré possède son *histoire d'origine,* vraie ou légendaire, peu importe, du moment que c'est à elle que les pèlerins se réfèrent. La nôtre, sans nul doute légendaire, se déroule comme suit : dans des temps très reculés, au XIIIe siècle, un prêtre du lieu porta le viatique à une femme malade. En cours de chemin, il rencontra un sol-

dat ivre qui le frappa, de sorte que la sainte hostie tomba à terre. Quelque temps après, des inondations terribles ravageaient ce pays. Elles ne cessèrent que lorsqu'on eut construit une chapelle expiatoire sur le lieu du crime, appelé bientôt le *Lieu-Saint.*

Notre analyse retiendra deux éléments majeurs de cette histoire. D'abord le rapport entre la terre ferme et l'eau qui coule d'une façon menaçante. Le Lieu-Saint y apparaît comme le lieu au sens fort du terme, c'est-à-dire comme un endroit qui, sacralisé par le corps du Christ, donne *refuge et sécurité* à ceux qui vivent constamment dans le péril d'une inondation ou de la mer. Nous retrouvons donc la valeur que nous avions déjà devinée, lors de l'analyse du site du sanctuaire. Ensuite, le rapport entre la terre et l'Eucharistie. L'on sait que l'Eucharistie est par excellence le culte du *Dieu caché :* « latens Deitas », Deus absconditus », chantait la liturgie naguère. D'autre part, l'on a cru de tout temps, et la liturgie l'atteste expressément dans ses oraisons, que le Saint-Sacrement ne guérit pas seulement l'âme des hommes, mais également leur corps. Il constitue donc une *promesse de vie,* et, à la limite, de résurrection. Ces deux éléments convergent dans notre pèlerinage. La chapelle qu'on avait construite au Moyen-Age, était une imitation du Saint-Sépulcre de Jérusalem ; le corps du Christ y reposait dans une sorte de tombeau sous l'autel, à même la terre et les gens se faisaient enterrer sur le lieu sacré autour de la chapelle, afin d'attendre la résurrection avec lui. Si les lois actuelles interdisent l'inhumation dans les villes, la promesse de vie, qui émane du corps du Christ caché dans le tombeau du tabernacle, est toujours vivement ressentie par les pèlerins. Et les processions avec le Saint-Sacrement exposé longent les murs du terrain comme pour faire circonscrire l'espace sacré qui donne vie et sécurité.

Il est clair que ces convictions ne s'expriment jamais telles quelles, parce qu'elles touchent au secret même de notre existence dont on ne parle le plus souvent qu'à contre-cœur. Mais il suffit d'écouter les témoignages des pèlerins et d'observer leur comportement pour se rendre compte de l'importance primordiale de ces valeurs.

valorisations réussies et manquées

Après cette description, nécessairement trop succincte, des principales valeurs en présence, il nous faut revenir aux *valorisations postérieures* dont elles ont été l'objet.

Un constat d'abord. Il serait abusif de considérer des manifestations telles que les pèlerinages comme des phénomènes exclusivement « religieux » ou ecclésiaux, suscités et contrôlables par l'Eglise institutionnelle. Les valeurs mises en œuvre et vécues par les pèlerins n'ont rien de spécifiquement ecclésial : vie, sécurité, rencontre, fraternité, communauté, loisir, travail, fête... dans tout cela, il s'agit de valeurs éminemment humaines et constitutives de la vie tout court. Dans cet article, nous n'entrerons pas dans le débat sur la possibilité de « valeurs spécifiquement chrétiennes ». Toutefois, il est certain que les valeurs énumérées peuvent être assumées et revalorisées par une communauté chrétienne qui les reprend à son compte et qui en fait des modalités concrètes de son existence et de son comportement. Mais nous avons déjà indiqué, dans notre introduction, qu'il y a souvent discordance entre les valeurs reçues par la communauté chrétienne, et celles que son responsable ou permanent religieux entend promouvoir, dans la perspective d'une survalorisation de l'aspect proprement « religieux » c'est-à-dire institutionnel. Il nous reste donc à examiner comment le mécanisme de la valorisation a fonctionné dans le cas de notre pèlerinage.

1. Valorisations réussies

Elles sont de deux sortes : celles qui donnent corps à la communauté catholique locale, et celles qui touchent directement à la spiritualité chrétienne qui s'exprime dans le pèlerinage.

Quant au premier point, le clergé est présent à l'idée même de la relance du pèlerinage. Le curé invite les catholiques du lieu à racheter le terrain, il les soutient ardemment devant un archevêque sceptique et prudent, il saisit l'occasion pour rassembler sa communauté trop dispersée, autour d'un objectif commun : la reconstruction du sanctuaire. A cette fin, il entreprend des tournées de propagande, fonde une confrérie, organise une souscription et des quêtes. Bien plus, il associe à cette œuvre les prêtres des villages environnants qui, à leur tour, se chargent de la propagande parmi leurs fidèles, dans la presse, etc. Par ses recherches sur l'histoire du sanctuaire enfin, il montre à ses paroissiens que leur œuvre se situe dans le droit fil d'une continuité historique. Bref, partout où le responsable religieux sait faire valoir la vie de la communauté et la légitimité de son *histoire* propre, peuple et pasteur travaillent de concert et arrivent à une harmonie de valeurs.

Il en est de même sur le plan de la *spiritualité*. L'ancien culte du Saint-Sépulcre est remplacé par celui, plus adapté à l'époque, du Saint-Sacrement. Puis l'accent tombera, dans un second temps, sur le culte du Sacré-Cœur qui, au plan anthropologique, se situe dans la même ligne. La souscription ouverte par le curé en vue de l'érection d'une grande statue du Sacré-Cœur sur le terrain, sera immédiatement couverte, et tout le monde applaudit à son initiative. C'est que la spiritualité, même si elle participe à des courants socio-culturels plus larges, demeure une expression spécifique du domaine intra-ecclésial, où la valorisation prônée par les responsables ne fait souvent que mettre à découvert une sensibilité déjà latente.

2. Valorisations manquées

Mais dans deux autres cas, la valorisation proposée par le permanent religieux manque totalement son but. Le peuple catholique refuse de la recevoir et se retranche dans une opposition sourde qui paralyse le pasteur, ou dans un boycottage des mesures proposées, ou encore dans la clandestinité : il continue de faire, à l'insu de son pasteur ce qu'il ne peut faire avec son assentiment.

Le premier cas concerne une survalorisation de l'appartenance à l'Eglise institutionnelle, au détriment de la paix et de l'unité sociales. C'est, disons, la tentation hiérocratique. Rappelons que le pèlerinage se déroule dans une région où les catholiques forment une infime minorité face à une écrasante majorité de protestants. Impossible de vivre en vase clos dans ces conditions. Les contacts interconfessionnels constituent une nécessité vitale, ne serait-ce qu'au plan des mariages et du voisinage. Ces nécessités ne jouent guère pour le permanent religieux qui ne vit que pour et dans sa propre communauté. Or, il est évident que le même mécanisme fonctionne chez les autres parties en présence. La fanatisation anti-catholique, prêchée jadis par certains pasteurs protestants, n'a rencontré guère plus d'échos que celle prônée par le pasteur catholique contre les Réformés. La population vit donc dans un œcuménisme de base dont elle n'entend nullement se laisser déloger. Les protestants voient d'un œil indulgent l'afflux des pèlerins dans la petite ville et l'animation qu'ils y apportent. Aussi, lorsque le curé tâche de *survaloriser doctrinalement* le pèlerinage en donnant à la procession du Saint-Sacrement un tour antiprotestant, rencontrera-t-il une opposition sourde auprès de ses

paroissiens. La lutte devient virulente quand le curé estime le temps mûr pour une proclamation solennelle de la foi catholique, en faisant ériger sur le lieu sacré un étendard de 35 mètres de hauteur, orné d'une gigantesque broderie en forme d'ostensoir. Provocation monstrueuse, qui isole le responsable religieux. Auprès de leurs concitoyens, les paroissiens catholiques prennent leurs distances sans ambages vis-à-vis de cet acte inacceptable, qui ne peut que détruire une entente tacite patiemment construite durant des années. Quand, l'année suivante, la foudre abattit l'étendard, on parla de punition divine et actuellement, soixante ans après, les ricanements se font encore entendre.

Le deuxième cas de valorisation manquée concerne les exigences excessives de pureté religieuse. D'une manière générale, les responsables religieux, qu'ils soient jeunes ou âgés, rêvent tous d'une Eglise pure et sans tache, non contaminée par le commerce et par l'argent, les loisirs « profanes » ou par les « superstitions ». On peut se demander alors quelle consistance aurait cette Eglise détachée des réalités socio-culturelles qu'elle a épousées une fois pour toutes - pour le meilleur et pour le pire - même si elle doit les transformer de l'intérieur. Mais surtout, c'est se méprendre sur la nature même des manifestations religieuses. Le pèlerinage, pour nous limiter à ce cas, n'est pas création d'Eglise. Si les pèlerins affluent à un sanctuaire, ce n'est point pour se purifier l'âme ou l'esprit, mais bien plutôt pour se recréer tout entiers, âme *et corps*, dans cette extraordinaire expérience que constitue la marche collective vers un but commun ou la fusion dans une masse qui ne connaît plus de barrières, mais où tout est découverte, rythme et extase. D'où, inévitablement, un mélange inextricable de pureté et d'impureté, comme dans tout ce qui est humain. Le pèlerin l'accepte, parce qu'il ne cherche pas une éthique ou des valeurs morales mais tout simplement des raisons de vivre.

Quant à notre cas, les curés n'ont pas réussi à faire disparaître le négoce qui entourait le pèlerinage. Lors de la construction de la chapelle, ils ont dû accepter l'établissement d'une boutique à l'intérieur même de l'enceinte, sous la pression des pèlerins. A l'origine, l'ordre du jour de la fête majeure comportait un temps de loisir de plus de quatre heures entre la grand-messe et la procession solennelle. C'était le temps de la fête : on se rencontrait, on mangeait ensemble sur l'herbe, on se promenait, bref, c'était le moment nécessaire à la constitution d'une communauté vitale de gens venus d'horizons très

divers. Le clergé n'a jamais été enchanté par cet emploi du temps, trop « profane » ou trop peu « sérieux » à ses yeux. Il a constamment agi pour meubler ces heures par des prières collectives ou par quelque autre cérémonie. En vain. Lorsqu'il a cru enfin triompher en réduisant le pèlerinage à une simple procession, en début de soirée, celui-ci a rapidement décliné. Quant aux superstitions, les permanents religieux ont toujours été choqués par le vocable « Lieu-Saint » qui exprimait, à leurs yeux, un attachement à la terre trop proche de la magie. Mais leur essai de remplacer par le titre « Refuge des affligés et des nécessiteux », a été un échec total. Le peuple n'a jamais démordu de son *Lieu-Saint,* refuge des nécessiteux *en âme et en corps !*

conclusion

Que faut-il retenir de l'étude de ce cas ? La valorisation proposée par les responsables religieux ne saurait partir d'une préoccupation doctrinale (soit idéologique) ou éthique (recherche d'une pureté « religieuse » qui oublie que la foi s'incarne dans un corps et dans des actes inévitablement équivoques). Mais elle se doit de tenir compte pleinement des valeurs socio-culturelles en jeu sous peine, soit de se vouer à l'échec, soit d'aliéner les hommes et de les mettre sur une voie sans issue. Nous voudrions espérer que cet article puisse contribuer au discernement de ces valeurs et des aspirations qu'elles représentent.

Paris, Willem Frijhoff

ACCEPTER L'ÉQUIVOQUE

thème de recollection

Deux petits faits qui donnent à réfléchir...

Il y a quelques années, au cours d'un congrès. Un professeur iranien me fait cette confidence : « Je me suis toujours intéressé aux textes religieux, quelle que soit leur provenance. J'ai beaucoup lu. Tout compte fait, je n'ai jamais rien trouvé de plus beau que le passage de saint Jean concernant Jésus et la femme adultère (8,1-11), et le chapitre 13 de l'épitre aux Corinthiens sur la charité ».

Il y a moins d'un mois, le jour de la Toussaint. Homayoune (11 ans, amputé d'une jambe à l'âge de quatre ans) m'invite à m'arrêter chez lui, tandis que je le reconduis un soir. Depuis plusieurs années, je l'apercevais, clopinant jusqu'à son école. Récemment, nous avons enfin fait connaissance et il déjeune tous les jours avec nous. Ce soir-là, il avait insisté pour que Réza nous accompagne. Or, Réza (15-16 ans), orphelin, est amputé des deux bras... Je pensais qu'on nous offrirait le thé en faisant un brin de causette. Mais c'est le repas du soir qui nous attendait, un merveilleux repas de pauvres, où le cœur y était. Réza gardait le sourire dont il ne se départit jamais. Et j'admirais Homayoune, rayonnant, le faisant manger pour la première fois, humble service rendu avec joie, simplicité et délicatesse... *

Mon ami iranien, Réza, Homayoune et ses parents, tous étaient musulmans, j'allais dire « comme nous sommes chrétiens »...

Deux petits faits... (et chacun de vous, riche de son expérience, pourrait en citer d'autres) et voilà mis en cause la foi, le comportement et leurs rapports éventuels ! On pourrait évidemment s'en tirer à bon compte, grâce à l'arsenal de concepts et de distinctions dont on nous a munis au cours de notre formation religieuse. Plus j'y pense, plus je préfère en conclure qu'à longueur de vie, nous nageons dans l'équivoque. Or Dieu sait si l'équivoque nous répugne !... Elle défie nos examens de conscience,

voire nos « révisions de vie ». Elle remet en question nos certitudes, à commencer par celle d'avoir la foi... Elle semble saper la valeur de nos engagements les plus décisifs et compromettre la légitimité de notre apostolat. Bref, menaçant la sécurité de notre pensée comme de notre action, elle apparaît comme le mal, dont il faut à tout prix se garder ou se délivrer. Et pourtant...

à moins que...

Mais revenons à mon professeur iranien. Homme cultivé, ouvert, mais ne remettant pas en cause ses convictions religieuses, sa « foi » musulmane. Rien d'un crypto-chrétien ni d'un catéchumène. Or, il avait fixé « d'instinct » ses préférences sur les textes les plus percutants, porteurs de la Bonne Nouvelle : d'une part, l'hymne à la charité surpassant les actes les plus héroïques et les plus hauts dons spirituels, plus grande que la foi et que l'espérance. D'autre part, un récit tellement « scandaleux » qu'il a disparu des synoptiques actuels et des meilleurs témoins du texte johannique. « Ne constituait-il pas un danger pour la morale "établie", une invitation à un certain laxisme moral ? » (Benoît et Boismard, Synopse, II, p. 319). Combien d'entre nous seraient tombés si juste ? Comment rendre compte de son choix ? Ni par ses croyances de musulman dont l'ordre des valeurs est tout autre, ni par des convictions chrétiennes qu'il n'avait pas, ni sans doute par un jugement purement humain qui eût exigé d'être plus « raisonnable »... A moins que l'Esprit de Dieu, qui souffle où il veut, se joue de toutes les croyances, se serve de nos jugements « personnels », pour nous inspirer à sa guise et embrouille toutes nos cartes pour nous faire tirer la sienne ?

A moins que la foi ne soit la « réponse à l'appel du Dieu vivant », selon la belle définition que m'en donnait, l'hiver dernier, René Moreau, au cours d'un voyage en métro ? Appel multiforme, s'adressant à chacun là où il est et comme il est, avec tous les conditionnements que cela comporte. Réponses multiformes, n'ayant guère de commun que le fait de nous mettre en route, comme Abraham, et de nous faire converger vers le Dieu vivant, source de cet appel. Nous ne sommes point tranquillisés pour autant, car quand pouvons-nous dire que nous entendons l'appel de Dieu et que nous lui répondons ? Que de doutes dans le cheminement d'Abraham, que d'hésitations - et d'incompréhensions dans celui des Douze !...

Passons à Réza et à Homayoune. De leur comportement, toutes les interprétations sont possibles. Depuis l'acceptation amoureuse de la volonté de Dieu jusqu'à la résignation la plus inconsciente chez le premier. Depuis la justice du Royaume jusqu'au désir d'épater ses parents chez le second. Et sans doute plusieurs d'entre elles étaient-elles vraies *en même temps,* tant sont complexes nos façons d'agir. Dans la scène du

jugement (Mt 25), ni les élus ni les maudits n'ont compris le sens, ni saisi la portée de ce qu'ils faisaient et ils sont stupéfaits de l'apprendre. Tout comportement humain est ambigu, équivoque. C'est bien pour cela que l'Evangile nous demande de ne point juger. Le domaine religieux n'échappe pas à cette loi commune. Que signifie la pratique du jeûne en ramadan ou l'assistance à la messe le dimanche ? Au-delà de l'appartenance à un certain milieu humain dont ce sont les lois ou les rites, on ne peut rien affirmer. Expression de la foi la plus pure ? Fidélité aux traditions ? Contrainte sociale ? Superstition ? Vaine gloire ? Pour nous en garder, Jésus nous demande de prier, de jeûner et de faire l'aumône "dans le secret". En fin de compte, saint Jean nous dit que le seul critère de l'amour de Dieu, c'est l'amour des autres, et que le seul critère de ce dernier, c'est le don de sa vie, c'est le partage de ce qu'on est et de ce qu'on a « en actes, véritablement ». Ce qui ne lève pas l'équivoque...

alors que faire ?...

On peut évidemment se cabrer... D'ailleurs de plusieurs manières. « Purifier son intention, comme on dit, en se la précisant et en la précisant à Dieu. Tranquillisation facile, où nous risquons de nous donner le change ; quant à Dieu, il n'est pas dupe. Ne nous aime-t-il pas mieux « tels que nous sommes », dans notre équivocité même ? Autre façon de se cabrer : rejeter comme inauthentique ce que nous pensions être « pur » et qui nous apparaît équivoque, qu'il s'agisse de la foi, des engagements pris, de comportements religieux, de relations avec autrui. Cela ressemble fort à du dépit et c'est jeter le bébé avec l'eau du bain... Ou encore refuser l'aventure, ce qui risque de nous stériliser...

Je pense donc qu'il nous faut accepter l'équivoque, dans notre foi comme dans notre comportement chez nous comme chez autrui, tout simplement comme il faut accepter la vie. Point d'illusions, mais de la lucidité. Point de raidissements, mais de la souplesse (*flecte quod est rigidum,* chantions-nous jadis). Point de suspicion, ni de condamnations, ni d'accaparements (les « chrétiens qui s'ignorent » après les « infidèles »...) mais une attitude d'accueil et d'émerveillement, car si la foi et le comportement d'autrui sont équivoques, c'est qu'avec le pire peut toujours se trouver le mieux. C'est que l'Esprit travaille, mystérieusement au cœur des hommes, même s'ils tâtonnent ou s'ils balbutient. Peut-être suis-je un gros naïf, mais je pense qu'il était pour quelque chose dans les préférences de mon collègue iranien, dans le sourire de Réza, dans l'hospitalité d'Homayoune et dans son humble service.

Caboul, Serge de Beaurecueil

* De passage à Caboul, le Père Henry me disait son étonnement et son admiration devant le naturel avec lequel son voisin de droite donne à manger à Réza. Les petits ont institué, pour ce faire, un tour de rôle, sans que j'aie jamais eu à m'en occuper, ni à intervenir.

SEXUALITÉ ET FOI

autour de la question du célibat

De l'article liminaire publié en ouverture de ce cahier, il ressort que l'ensemble des problèmes relatifs à la sexualité représente un des lieux principaux où se pose aujourd hui la question des rapports entre foi et comportement [1]. Les articles de Bernard Tenailleau et d'Eugène Hillman ont présenté ci-dessus un ensemble de réflexions sur deux aspects particuliers du problème : le mariage selon la coutume en Afrique centrale, et la polygamie. Mais ce ne sont pas les deux seuls points à pouvoir être illustrés. Il faudrait encore citer la contraception et le contrôle des naissances, l'éducation sexuelle des enfants et la question, plus difficile et plus complexe, de l'avortement qui fait aujourd hui l'objet de débats passionnés dans plusieurs sociétés occidentales.

Cette nouvelle approche de la sexualité connaîtra encore beaucoup de développements dans l'avenir. Mais elle constitue déjà pour la présente décennie l'une des trois ou quatre interrogations fondamentales qui s'imposent à la recherche des églises. C est ce qu'avaient bien pressenti les participants au Congrès théologique organisé par la revue *Concilium* et tenu en septembre 1970, sur *l'avenir de l'Eglise*. On la mettait alors à égalité avec celle touchant les rapports entre foi et politique.

Dans ces pages, je voudrais pour ma part rassembler quelques données et réflexions sur un autre sujet qui relève, lui aussi, du domaine de la sexualité et dont l'approche demeure très imparfaite dans l'Eglise catholique post-conciliaire. Il s'agit de la loi du célibat pour les prêtres. A cette question, on peut d'ailleurs aussi rattacher celle du vœu perpétuel de célibat que prononcent les religieux et religieuses après un temps relativement court d'expérience et de probation. Car, bien qu'il s'agisse là de deux réalités ecclésiales dans lesquelles la question du célibat se pose de manière différente, le clivage n'est en fait pas aussi déterminant qu'on le dit parfois. Cela est vrai tout au moins pour un grand nombre de congrégations actives, davantage ordonnées à des tâches directement apostoliques qu'à la poursuite de l'idéal monastique.

En réalité, plus que d'une approche imparfaite, c'est d'un blocage qu'il faudrait oser parler. La question de la liberté du célibat (liberté dans le temps, liberté par rapport à son aspect de loi...), demeure en effet l'objet d'un non-dit fondamental, que ce soit parmi un grand nombre de prêtres, de religieux et de religieuses, que ce soit parmi beaucoup de laïcs. Quand ce n'est pas tout simplement le fait d'un interdit, au sens où ce mot est employé pour désigner un trait de comportement sur un point donné au sein d'un groupe social. Aussi, ce peut être une mesure de santé et de maturité que d'en parler ou, comme diraient les psychologues, de plaider pour une meilleure "verbalisation" du problème [2].

opportunité d'une nouvelle approche

Depuis le concile Vatican II qui a permis une plus grande prise de parole sur les divers aspects de la vie chrétienne, le célibat des prêtres et des religieux a fait couler beaucoup d'encre et de salive. Mais en dépit de ce fait, il demeure toujours le fait d'approches difficiles. Celui qui ose en parler ou en écrire est de suite suspecté de mauvaises intentions ; et celui qui s'affranchit de la loi voit son œuvre et son travail jugés au seul paramètre de ce qui est présenté comme une transgression capitale. C'est ce que d'aucuns appellent le principe de l'amalgame.

Pourtant cette question est actuelle plus que jamais. Elle se trouve liée au projet, qui va mûrissant très vite, de l'ordination d'adultes mariés. Elle est illustrée par le mariage d'un nombre croissant de ministres ordonnés ou de chrétiens entrés précédemment dans la vie religieuse, les chiffres étant pratiquement aussi élevés dans un cas que dans l'autre. Yvan Daniel, co-auteur du livre célèbre : *France, pays de mission ?*, notait récemment de son côté que la découverte de la sexualité constituait l'un des aspects principaux de ce que l'on est convenu d'appeler la crise ou le malaise des prêtres. Il plaidait pour que cette question soit débattue plus ouvertement [3]. Et en présentant un numéro de *Concilium*, consacré à l'étude du célibat, les responsables de cette revue faisaient remarquer, en octobre 1972, que le débat sur le sujet « ne donne pas de signe d'apaisement » [4].

Dans la vie de l'Eglise catholique, c'est en effet un domaine qui illustre de manière saisissante, le divorce grandissant entre la réalité vécue par

1 / Voir ci-dessus, p. 5.
2 / Sur l'objet de cet article, il serait intéressant et instructif de relire dans le livre de Maurice BELLET, *La peur ou la foi, une analyse du prêtre*, la seconde partie intitulée « Sexualité », et notamment le premier chapitre : *Esquisse d'une description*, Desclée de Brouwer 1967, pp. 143 185. Voir aussi du même auteur, *Une étrange maladie* dans *Christus*, n° 81, janvier 1974, pp. 67-80.
3 / Yvan DANIEL, *Le Prêtre*, dans *Notre Combat* octobre 1973, pp. 11-12.
4 / *Concilium*, n° 78, octobre 1972, p. 7.
5 / John LYNCH, *Critique de la loi du célibat dans l'Eglise catholique depuis la période des conciles de réforme*. Dans *Concilium* n° 78, octobre 1972, pp. 58-59.

beaucoup de gens et le langage officiel que maintiennent les responsables de l'institution. Il y a en effet un vécu qui s'amplifie et qui traduit une sérieuse relativisation de la coutume du célibat. Ce vécu est d'abord le fait de ceux qui se marient officiellement ; mais il est également le cas, invérifiable au plan des statistiques, d'hommes et de femmes qui se rattachent à des institutions ayant pour règle officielle le célibat et qui vivent dans une relation privilégiée avec un partenaire de l'autre sexe, et sans que cela ne mette en cause ni leur foi ni leur volonté de continuer à servir dans le cadre de la communauté chrétienne. Il y a là un phénomène de résistance, ou plus positivement d'expérience spécifique, qui vient au niveau de la réalité, contredire le langage officiel. Si, autrement dit, le célibat reste un idéal respecté, il n'est plus ni en fait, ni en espérance, la règle absolue pour beaucoup de prêtres ordonnés ou de personnes ayant pris cette voie dans un premier temps de leur existence.

Cette distance ou ce divorce que nous constatons aujourd'hui, entre d'une part le discours théorique de l'institution, discours tenu surtout par le pape et les évêques, et d'autre part, la réalité concrète, a pratiquement existé tout au long de l'histoire de l'Eglise, avec des variantes d'amplitude, et cela depuis le jour où le célibat est devenu une loi obligatoire. Ce point a fait l'objet de nombreuses études historiques ; il a été par exemple largement prouvé pour la période couvrant le Moyen-Age. Mais même après le concile de Trente qui opposa une réaction complètement négative aux questions que posaient les réformateurs, la loi du célibat continua d'être contestée. A cet égard, il nous faut accéder en effet à une meilleure connaissance de l'histoire, que celle qui fut souvent présentée, de manière schématique et fort simplifiée, dans les manuels récents d'histoire ecclésiastique.

Pour la période couvrant le XVIIe siècle, l'historien américain John Lynch fait ainsi remarquer que « non seulement les décrets du Concile de Trente rencontraient une résistance passive, mais l'attaque de front contre la discipline du célibat n'avait rien perdu de sa violence. La Sorbonne dut censurer plusieurs propositions prises dans les œuvres de théologie morale et d'histoire. En 1665, elle condamna l'opinion selon laquelle un religieux profès qui croit avoir reçu de Dieu dispense pour se marier, peut le faire licitement. L'année suivante, elle dénonça la thèse qui prétendait que jusqu'à l'époque de Léon IX inclus (1049-1054), les prêtres et les évêques se mariaient tout comme les laïcs. Pendant tout le XVIIe siècle, des centaines de livres traitant du célibat sortirent des presses en Europe, signe manifeste que le concile de Trente n'avait pas enterré la question. Certains des traités prolongeaient la controverse entre Protestants et Catholiques, héritée du siècle précédent. D'autres étaient des réponses, pour ou contre, au nouveau courant philosophique et scientifique, suscité par Descartes et Newton » [5].

Il ne faut donc pas sous-estimer ce qu'a de complexe la question du célibat, aussi bien sous son aspect historique que sous celui de son actualité. Il ne sert à rien de se boucher les yeux, ni de faire la politique de l'autruche. Il est plus sage d'aborder ce problème de manière sereine et objective. Et il faut surtout regarder en face les conséquences individuelles et sociales qu'entraîne vis-à-vis de chrétiens et de communautés, le prolongement d'une situation bloquée. D'un côté, le cas de nombreux prêtres qui, du jour au lendemain, doivent quitter tout ou bien partie de leur ministère, opérer une reconversion souvent difficile, se soumettre à un silence imposé. De l'autre, des communautés et des églises qui se privent du service[6] d'un nombre important de sujets compétents et qualifiés. Ne serait-il pas alors plus responsable de permettre une approche libre et démocratique de la question ? Mais il nous faut auparavant essayer de voir les raisons qui expliquent la situation actuelle et les conditions qui permettraient d'aller de l'avant.

essai d'interprétation

Pour qu'un tel débat soit possible, il faut d'abord surmonter la peur qui habite un grand nombre des responsables de l'Eglise catholique. Par formation et par histoire personnelle, en raison de leur âge et de leurs conditions de vie sociale (habitat dans un évêché ou dans des communautés religieuses, rareté des relations simples et vraies avec les gens du peuple...), beaucoup de ces responsables vivent dans une approche de type « interdit » par rapport à la sexualité. Pour l'observateur extérieur, c'est en effet - nous l'avons déjà indiqué -, le secteur le plus en retard et le plus bloqué de la psychologie officielle catholique. Et cela explique aussi pourquoi il est le secteur le plus réservé. La preuve en est fournie par le fait bien connu que parmi tous les sujets d'étude de l'après-concile, les deux seuls que Paul VI se soit réservés personnellement, touchent précisément le domaine sexuel : d'une part, la contraception qui fit l'objet de l'encyclique *Humanae Vitae* en 1968, d'autre part le célibat qui fut abordé d'abord dans l'encyclique *Sacerdotalis Coelibatus* (1967) et qui depuis lors a toujours été repris dans le même sens.

Il faut ajouter que cette approche faite de réticences est assez largement soutenue ou du moins facilement acceptée par toute une partie des catholiques, surtout au niveau des générations les plus âgées... L'image du prêtre et du religieux a tellement été sacralisée, que sa mise en question fait peur sur le point précis du célibat. Et cela en raison du lien étroit qui fut mis entre réalité du célibat et réalité du sacré.

6 / Les *Lettres au Père Riobé*, Le Cerf 1973, contiennent des témoignages éloquents de tels cas, par ex. pp. 72 ss.

7 / Voir par exemple R. GRYSON, *Les origines du célibat du Ier au VIIe siècle*, Duculot, Namur, p. 204.

Historiquement, en effet, une grande partie des motivations avancées pour justifier l'obligation du célibat, se rattache au thème de la sainteté de Dieu. Pour s'approcher de Dieu, vivre en sa présence et le servir, il est plus parfait pour l'homme et la femme de s'abstenir de relations sexuelles. Pour cette tendance de pensée qui trouve toute une part de ses racines dans le IIIe livre du Pentaneuque Le Lévitique) l'absence de souillures contractées par des relations sexuelles permet en effet de s'approcher de Dieu dans de meilleures conditions de pureté (cf. aussi Ex. 19,16 ; 1 Samuel 21,5-6). C'est ce même principe de pureté rituelle que toute une part de l'Eglise reprendra à partir du IVe siècle pour légitimer la loi du célibat. Selon ce principe, on considère toujours que les relations sexuelles, même légitimes, entraînent un état d'impureté qui rend l'homme impropre, au moins provisoirement, à la célébration ou à la réception de l'Eucharistie [7].

Ajoutées à l'influence des doctrines manichéennes sur le corps et plus tard à celles du jansénisme, ces références historiques expliquent pourquoi la psychologie catholique est ancrée si profondément dans la conviction que le célibat représente un état supérieur de perfection chrétienne. Selon cette conception, il s'ensuit que celui qui quitte un tel état, après y être entré, participe d'une sorte de processus de dégradation. Cela explique aussi cette mise en relation étroite que je rappelais ci-dessus, entre célibat et sacré. Et devant l'acte qui consiste à toucher ou à mettre en question ce lien, beaucoup de laïcs participent au même "effroi" sacré dont font preuve le Pape et les évêques. Pour parvenir à un nouvel état d'esprit concernant le célibat, il s'agirait donc de passer d'une attitude de peur et d'interdit à d'autres prônant au contraire un esprit de recherche plus libre et le dialogue.

Devant une institution qui a des siècles d'histoire, on ne peut pas s'attendre à un changement soudain et radical. C'est une autre donnée qui explique la lenteur avec laquelle la question mûrit et évolue aujourd'hui. Cela n'est pas contradictoire avec le fait que pour des majorités d'opinion grandissantes, il faut s'attendre dans le futur à des changements importants de la discipline en cours. Mais ce passage qui verra le remplacement d'un régime d'institution par un autre, se fera par étapes, avec des temps de transition. Si nous voulons qu'il se fasse dans de bonnes conditions, il importe de le préparer et de le favoriser dès aujourd'hui.

Dans ce contexte, on peut avancer encore d'autres hypothèses d'interprétation. L'attitude actuelle du pape et des évêques, attitude faite de refus ou tout au moins de réticences profondes, relève-t-elle d'une stratégie politique qui vise délibérément le blocage temporaire pour éviter la panique ou une libéralisation trop précipitée ? L'affirmation absolutisante portée sur la valeur du célibat, ne serait-elle pas une façon de se mettre à l'abri d'une relativisation, comme aussi de se préserver de la mise en

question ou de la détérioration du statut et du rôle que l'on a dans l'univers social actuel ? Ou bien, - et c'est une troisième hypothèse d'interprétation - l'attitude actuelle relève-t-elle au contraire d'une inconscience de la situation, explicable par tout un jeu de systèmes de défense dont nous avons déjà évoqué quelques types ci-dessus (conditions de vie, histoire personnelle, peur ou méfiance à l'égard de la femme...) ? Ces diverses interprétations sont sans doute toutes plausibles, pour expliquer le blocage de la situation actuelle. Mais laquelle est prévalente ? Il serait éclairant et libérateur d'en prendre une meilleure conscience [8].

célibat, vœu et fidélité à Dieu

A l'origine de la résistance que manifeste la conscience catholique à une remise en cause de la loi du célibat et à une acceptation positive d'un changement d'orientation, il y a aussi la conception de l'engagement, qu'il soit fait sous la forme d'une promesse ou d'un vœu. En effet, selon la conception traditionnelle et officielle, un homme ou une femme qui s'est engagé, entre vingt et trente ans, sous la forme définitive en vigueur dans le sacerdoce catholique ou bien dans les congrégations religieuses, ne pourrait plus changer de décision. Ou alors cette décision est la plupart du temps désignée par des termes dévalorisants ou négatifs comme "départ", "infidélité", "réduction à l'état laïc", voire "trahison", "sacrilège". Et l'on pourrait citer ici le langage plus dramatisé encore qu'emploie le pape Paul VI.

Pour le dire en un mot, celui qui change d'orientation serait infidèle à Dieu en manquant à sa promesse. Beaucoup de gens mariés ne manquent pas de reprendre cette argumentation sous la forme de l'objection suivante : « Pourquoi un prêtre ou une religieuse qui a prononcé une promesse ou un vœu pourrait-il changer, alors que les époux engagés dans le sacrement de mariage, ne le peuvent aussi facilement » ? De telles considérations soulèvent des questions graves, mais fondamentales, en particulier sur la conception de Dieu et sur la différence qu'il peut y avoir entre l'engagement dans le célibat et celui du mariage entre un homme et une femme.

Concernant l'idée de Dieu qu'implique la promesse ou le vœu de célibat, la grosse ambiguïté sous-jacente à la conception classique réside dans

8 / Rares en tout cas sont les hommes d'Eglise qui tiennent un langage ouvert et libre sur la question. Même ceux qui manient un discours de libération et de progrès vis-à-vis de la société tout court, utilisent un autre langage à l'intérieur de la société-Eglise, vis-à-vis d'un point de discipline comme le célibat sur lequel ils continuent de s'exprimer de façon paternaliste et autoritaire. Etrange contradiction que mettait bien en lumière le pasteur George CASALIS dans une lettre à Mgr Gabriel MATAGRIN, après la déclaration de ce dernier sur le maintien du célibat, rapportée dans *Le Monde* du 14 février 1973. Cette lettre de G. CASALIS a été publiée dans le Bulletin d'*Echange et dialogue*, n° 16-17, avril-mai 1973, pp. 38-39.

le risque de présenter de Dieu l'image d'un maître possessif et jaloux, enfermant de manière définitive la liberté d'un homme. Or, s'il est un trait essentiel du visage de Dieu, tel qu'il transparaît à travers la tradition chrétienne authentique, c'est son respect de la liberté humaine. Pour Dieu, aucun homme n'est enfermé une fois pour toutes dans son passé. Ce qu'il attend de nous, c'est une démarche libre, un don libre, découlant d'exigences intérieures, mais jamais du caractère imposé d'une loi. C'est pourquoi, tout ce qui nous met en relation avec Dieu comme croyant, que ce soit au niveau de la réponse fondamentale à l'appel de la foi, ou que ce soit sur un plan particulier comme celui du célibat, ne peut jamais être enfermé dans une loi. Pour employer une autre expression, on pourra dire encore que la religion chrétienne n'est pas une religion d'autorité mais une religion d'appel.

De telles réflexions ne mettent pas seulement en question le caractère imposé de la loi du célibat pour les prêtres, mais aussi le système des vœux tel qu'il fonctionne dans le cadre d'institutions religieuses. La pratique des vœux, qui se retrouve d'ailleurs également dans des religions non chrétiennes, codifie en effet le don et le stabilise dans une direction déterminée. Mais c'est là qu'il nous faut poser *une question décisive :* ce qui peut apparaître valable pour une période de temps (un an ou trois ans), le demeure-t-il dans la perspective d'une durée perpétuelle ? Sur ce sujet, Marcel Légaut a écrit des pages au ton ferme et perspicace dans son livre *Introduction à l'intelligence du passé et de l'avenir du christianisme.* Rappelant que la fidélité humaine est une fidélité dynamique, il note que l'homme doit découvrir l'inconnu chaque jour. Car c'est dans l'ignorance beaucoup plus totale qu'il ne le pense, qu'il cherche sa route. Il écrit à ce propos :

On ne peut pas, sans imprudence ni prétention, affirmer que pour toujours, la volonté de Dieu sur soi et la juste correspondance à ce qui monte en soi, contre-partie inséparable de cette volonté, comporteront l'observance des vœux avec leurs exigences aussi strictement déterminées, aussi en porte-à-faux sur les besoins fondamentaux de l'être, aussi contraires à ses aspirations les plus puissantes. Sans doute, cette imprudence et cette prétention sont-elles d'autant plus grandes qu'on les commet plus jeune, dans un état spirituel encore peu avancé et en plein devenir. Sans doute est-ce seulement plus tard, après avoir atteint une connaissance approfondie de soi et de la condition humaine, après être entré dans son existence et sa mission et en avoir entrevu la ligne directrice, que le croyant peut être amené à faire des vœux qui ne sont en définitive que la confirmation et la manifestation extérieure de ce qu'il est et devient par fidélité dans la liberté...

... Contracter des vœux perpétuels serait un acte religieux pur et exact

et non seulement utile de façon psychologique et sociale, un véritable sacrifice offert à Dieu, si on avait une notion strictement fixiste de Dieu et une conception purement juridique de sa relation avec le monde : un Dieu privé d'un devenir propre parce qu'il lui suffirait d'être et dont l'attitude vis-à-vis de l'homme serait réduite à celle d'un examinateur qui interroge suivant un programme précis édicté une fois pour toutes, sans rapport avec le point de départ du candidat ni avec ce que celui-ci pourrait accomplir dans l'avenir ; finalement un Dieu qui mettrait l'homme à l'épreuve comme un juge attaché à rendre une sentence aussi inflexible que la sanction d'un déterminisme. Ces conceptions objectivent Dieu et le dépersonnalisent, ou encore ne lui laissent que la liberté du caprice et du « bon plaisir ». Elles l'établissent dans une transcendance caricaturale vis-à-vis du créé et lui dénient toute liaison immanente avec le monde, en particulier toute relation d'intériorité avec l'homme. Ce que celui-ci a créé, ce qu'il peut devenir, seraient dans ces conditions totalement étranger à l'être même de son créateur et sans aucune influence sur lui [9].

Marcel Légaut applique ce type de raisonnement à l'égard des trois vœux traditionnels de pauvreté, d'obéissance et de chasteté. A propos de ce dernier il poursuit :

Qu'ils sont rares les hommes qui possèdent dans ce domaine un véritable équilibre physique et nerveux, une innocence qui n'est pas le médiocre résultat d'une fuite systématique devant le réel, une maîtrise qui ne tire rien de la violence d'un tempérament et qui n'est pas aidée par des idées fausses. Pour eux seuls, le vœu de virginité est légitime, s'il correspond bien à leur mission. Mais comment le savoir de façon assurée en pleine jeunesse, à l'heure où tout est encore en puissance ou à peine entrevu, la vie physique comme la vie spirituelle... Quand la chasteté n'est que la conséquence d'une doctrine, que l'exercice d'une méthode, que le fruit d'une résolution, la disponibilité que procure le célibat ne se remplit que d'occupations, elle ne débouche que sur le vide d'une vie sans véritables communications avec autrui, réduite à l'inflation de relations superficielles, empreintes de bonne volonté et de cordialité, mais dont les manières, si vertueuses soient-elles, demeurent toujours quelque peu superficielles et factices. Parmi ceux qui dans ces conditions se disent « tout à tous », combien sont vraiment déjà à quelques-uns ? Heureux, mais combien exceptionnel est celui qui n'a pas besoin de s'ouvrir et de s'appuyer sur l'amour humain et la paternité pour vraiment se donner ; pour découvrir le don aux autres à travers le don de l'époux et du père aux siens, et la manière presque trop physique dont il participe à leur destinée [10] *!*

9 / Marcel LÉGAUT, *Introduction à l'intelligence du passé et de l'avenir du Christianisme*, Aubier Montaigne, pp. 347 et 349-350.

10 / *Ibid.*, pp. 354-355 et 356-357.

Ces réflexions de Marcel Légaut ont paru explosives à plus d'un. En effet, leur auteur "joue du bistouri" dans la réalité actuelle de la vie religieuse et du sacerdoce. D'ailleurs dans tout le reste de ce chapitre, d'où nous avons extrait les citations ci-dessus et qui porte comme titre : *l'appel apostolique,* il met à nu tout ce qui peut se glisser de formalisme et de pratiques pastorales dégradées dans la vie des communautés chrétiennes et qui empêchent l'homme de s'ouvrir à l'expérience spirituelle qu'il désire. La recherche authentique du Christ ne peut se faire que dans un climat de liberté et d'appel. Or les formes actuelles instituées du sacerdoce et de la vie religieuse, le permettent-elles ou le rendent-elles toujours possible ?

célibat et mariage

Il nous faut prendre aussi en considération la question posée par le rapport qui est généralement établi entre engagement dans le célibat et engagement dans le mariage. Cette question est souvent traduite sous la forme de l'objection suivante : si on accepte la remise en question pour le célibat, pourquoi ne pas la permettre aussi pour le mariage ? Dans la réponse à esquisser face à une telle interrogation, il me semble qu'il faille se placer à deux points de vue différents. Partons d'abord du premier :

Peut-on effectuer aussi rapidement un rapport d'identification entre l'engagement du célibat et celui du mariage ? A mon avis, cela n'est pas possible parce qu'il s'agit de deux formes différentes d'engagement. Dans le mariage, la promesse, et le contrat qui la soutient, sont scellés entre deux personnes visibles qui se situent comme des partenaires égaux. Dans la plupart des cas, la vie commune issue de cette union se trouve renforcée par la venue des enfants et les charges communes que représente leur éducation jusqu'à l'âge mûr. Dans le cas du célibat au contraire, seul l'homme ou la femme fait la démarche même si cette démarche intervient dans le cadre d'une institution collective.

L'engagement du célibat ne relève que d'une liberté qui se donne d'une manière déterminée, mais qui peut aussi être amenée à le faire autrement, par suite de rencontres ou de circonstances. L'aspect anormal de la situation actuelle dans l'Eglise catholique provient du fait que ce qui aurait dû rester en permanence du domaine de la liberté, a fait l'objet d'un système de législation. La loi a repris le pas sur l'appel et le don libre.

Si l'on veut pousser plus loin la mise en rapport du célibat et du mariage, il faut ajouter, en se plaçant à un second point de vue, que le mariage n'est pas, lui non plus, un absolu. Si, par exemple, une union

devient impossible à tenir dans un couple, ne vaut-il pas mieux envisager une issue qui soit humaine ? La pratique actuelle de la société et celle des différentes églises sont d'ailleurs là pour montrer que de telles issues existent : acceptation de la séparation, divorce, possibilité offerte de former de nouveaux projets et de contracter un nouveau mariage... Bien sûr, dans de telles situations, le moindre problème ne sera pas l'avenir des enfants en bas âge. En plus des solutions qui existent, il importe de continuer à en rechercher de meilleures. Mais il reste que des incompatibilités d'union peuvent avoir des conséquences aussi novices sur les enfants et légitimer une juste séparation.

De plus, l'union du mariage est elle-même une réalité en croissance ; l'évolution et le dynamisme font partie de sa vie. Les conjoints ont besoin de s'éprouver longuement, surtout dans le cadre d'une société qui n'est plus rurale, mais de civilisation urbaine. Dans cette optique, la question est aujourd'hui posée par plus d'un de l'opportunité d'une pratique qui permet la célébration du mariage chrétien à grande échelle alors qu'elle devrait peut-être venir plus tard, après un temps de probation. Cela n'empêcherait pas, comme pour les fiançailles, qu'une cérémonie festive soit inventée pour sceller un premier départ dans la vie, mais sans que cela soit un sacrement, pour respecter l'originalité de ce dernier.

A partir de ce second point de vue qui concerne la nature du lien matrimonial et qui rejoint le caractère relatif et l'aspect libre du célibat, ne serait-il pas de bonne sagesse de ne rien absolutiser, d'apprendre au contraire à penser tout engagement sous forme dynamique et relationnelle ? A celui qui parle en termes d'absolu, on est d'ailleurs en droit de se demander pourquoi il parle ainsi. Et voici, à titre d'exemple, la réponse que le philosophe Karl Mannheim fait à une telle question :

Dans notre état social et intellectuel contemporain, il n'est rien moins que choquant de découvrir que les personnes qui affirment avoir découvert un absolu, sont généralement les mêmes qui prétendent aussi être supérieures aux autres. Trouver de nos jours des gens qui s'efforcent de communiquer au monde et de communiquer à d'autres quelque élixir d'absolu qu'ils déclarent avoir découvert, n'est que le signe d'une perte de toute certitude morale et intellectuelle et du besoin qui est ressenti par beaucoup de gens, qui sont incapables de regarder la vie en face [11].

11 / Karl MANNHEIM, *Idéologie et utopie*, éd. Marcel Rivière, Paris 1956, p. 90, cité par Jacques Sutter dans *Comme si Dieu n'existait pas*, Epi 1973, p. 100.

12 / Certes la procédure consistant à accorder des dispenses s'est beaucoup simplifiée, encore que cela dépende des cas. Mais elle reste sur beaucoup de points profondément anachronique et humiliante pour le sujet. D'autre part chaque cas reste traité de manière « privatisée ». On n'a pas encore compris que ce qui est en jeu, c'est la modification de la règle existante.

13 / Démétrios CONSTANTELOS, *Mariage et célibat du clergé dans l'Eglise orthodoxe*, Concilium 78 (octobre 1972), p. 35.

vers une nouvelle pratique et une nouvelle discipline ?

Le réalisme oblige à reconnaître que les réflexions précédentes sont loin d'être partagées aujourd'hui par tous les catholiques. Il est vrai aussi qu'elles sont lourdes de conséquences par rapport à un domaine que l'Eglise catholique a tout juste commencé à regarder avec de nouvelles lunettes. Alors, en effet, que sur des sujets comme le rapport entre foi et politique ou bien les formes de rencontre avec d'autres religions, la conscience catholique a fait d'énormes progrès depuis une trentaine d'années, elle en a réalisé peu sur le plan de la sexualité et aucun - du moins officiellement - sur le point particulier de la loi du célibat. Il n'y a plus d'objection pour que des prêtres aillent au travail ; on est parvenu à accepter un large pluralisme dans le domaine des choix politiques. Seule, la question de la liberté face à la loi du célibat obligatoire reste un domaine bloqué et interdit. On peut dire sans exagération que l'Eglise catholique n'a réalisé aucun progrès dans le sens d'une "verbalisation" allant vers plus de liberté et de pluralisme [12].

On est loin en ce domaine de la liberté et de la diversité qui furent la règle dans les premières générations chrétiennes et que les églises issues de la Réforme ont retrouvées. Mais on est loin aussi de la situation de l'Eglise orthodoxe où l'on s'interroge aujourd'hui sur l'opportunité de réviser la coutume établie selon laquelle un prêtre ordonné dans le célibat ne peut plus se marier dans la suite. Le théologien grec, Démétrios Constantelos, écrit par exemple à ce propos :

La question du clergé marié, évêques compris, n'a cessé d'être discutée depuis le douzième siècle et a pris une grande importance au vingtième siècle. Mariage après l'ordination, second mariage des prêtres veufs, évêques mariés, ce sont là thèmes de grand intérêt pour l'Eglise aujourd'hui. Etant donné que le mariage et l'ordination sont des sacrements de l'Eglise, et que le mariage du clergé n'est pas affaire de doctrine, les théologiens d'aujourd'hui estiment que l'Eglise pourrait et devrait opérer des changements répondant aux besoins contemporains. Tout changement en vue de permettre le mariage après l'ordination, un second mariage pour un prêtre veuf, ou l'ordination d'un évêque marié, serait en plein accord avec la foi et la pratique de l'Eglise aux temps apostoliques et durant les sept premiers siècles de notre ère. La décision pratique en ces matières ne repose pas cependant sur les membres de la hiérarchie ou sur les théologiens, mais sur l'église orthodoxe tout entière réunie en synode œcuménique et pan-orthodoxe. Parmi les responsables ecclésiastiques de l'église orthodoxe aujourd'hui qui sont en faveur d'un célibat librement choisi et de l'élévation de prêtres mariés à l'épiscopat ainsi que du mariage après l'ordination, nous pouvons mentionner le patriarche Athénagoras et l'archevêque Yacovos [13].

Et Démétrios Constantelos ajoute plus loin cette affirmation et cette opinion :

De jeunes diplômés des écoles théologiques ou des séminaires qui ont l'aptitude requise pour l'ordination, diffèrent leur entrée dans le sacerdoce parce qu'ils n'ont pas pu trouver une épouse qui leur conviennent. Puisque leur mariage n'a jamais été un obstacle à l'ordination dans l'église ancienne, ces théologiens pensent que le mariage après l'ordination est souhaitable théologiquement, juridiquement et pratiquement [14].

Peu de gens connaissent sur ce sujet les propos du patriarche Athénagoras que rapporte Olivier Clément dans son livre : *Dialogues avec le Patriarche Athénagoras.* Cet homme digne et vénérable, qui a laissé dans le monde un souvenir analogue à celui de Jean XXIII, s'est prononcé clairement en faveur d'une révision de la loi en vigueur dans l'église orthodoxe, loi qui interdit à un prêtre ordonné dans le célibat de se marier par la suite. Pour Athénagoras, cette tradition n'est qu'une coutume, « une discipline tardivement établie dans l'Eglise et qu'elle est libre de modifier » [15]. A l'objection que lui rapporte Olivier Clément, selon laquelle on envisage positivement l'ordination d'hommes déjà mariés, mais « qu'il serait (par contre) impensable qu'un prêtre célibataire engagé dans un plus vaste amour, le mette soudain entre parenthèses et rétrécisse son attention à une seule personne » [16], le patriarche répond :

Mais que signifient ces quantités d'amour ? Si une femme épousait un prêtre, c'est qu'elle l'aimerait comme tel, ce serait donc pour s'associer lucidement à son service et non pour l'amoindrir. Ma conviction, c'est qu'un prêtre doit pouvoir se marier après son ordination. Il est absurde qu'un homme, lorsque se précise sa vocation sacerdotale, soit contraint de chercher une femme précipitamment et d'une manière presque impersonnelle. Après tout, on ne se marie pas pour se marier, on se marie avec quelqu'un lorsqu'on l'a rencontré - et le moment ne se commande pas - parce qu'on l'aime d'un sentiment éprouvé, personnel. Tout doit se faire dans la paix, mûrement ; un prêtre célibataire, s'il l'est non par vocation au célibat, mais parce qu'il n'a pas rencontré avant son ordination celle qui a vocation d'être sa femme, il doit pouvoir l'épouser après, s'il la rencontre. Sinon, il n'y a pas de justice dans l'Eglise. Et pour que les

14 / *Ibid.*, p. 36.
15 / Olivier CLÉMENT, *Dialogues avec le patriarche Athénagoras*, Fayard 1969, p. 170.
16 / *Ibid.*, p. 170.
17 / *Ibid.*, p. 171. La pensée grecque dont le patriarche Athénagoras se fait ici l'écho, a valorisé davantage l'amour humain et le sens du corps que ne l'a fait la spiritualité catholique. Elle a moins subi d'autre part les influences du juridisme et du moralisme. Du côté catholique, on peut lire aussi pour une nouvelle approche chrétienne de la sexualité et du célibat, TEILHARD DE CHARDIN, *L'évolution de la chasteté*, dans *Les Directions de l'avenir*, Editions du Seuil 1973, pp. 67-92.
18 / Guilio GIRARDI, *Christianisme, libération humaine et lutte des classes*, Le Cerf 1972, p. 113.
19 / Cet article de recherche sur un sujet réputé difficile et délicat, n'engage bien entendu que son auteur. Cela est d'ailleurs la règle établie pour les articles de chaque cahier de *Spiritus*, comme le rappelle un court texte en page 2 de couverture : «libre instrument de recherche au service de la mission, *Spiritus* n'engage que ses rédacteurs dans leurs prises de position respectives».

hommes découvrent que le christianisme et l'Eglise se sont réconciliés, il faut qu'il y ait une vraie justice dans l'Eglise.

Quand j'étais archevêque d'Amérique, j'étais sur le point de proposer à une "convention" de l'église locale la réforme qui permettrait au prêtre de se marier après son ordination. C'est alors que j'ai été élu au patriarcat et l'affaire est restée en suspens. Mais je compte l'évoquer au synode pour la faire inscrire au programme du prochain concile pan-orthodoxe [17].

Ces propos du patriarche Athénagoras indiquent une manière de réfléchir et une méthode de raisonnement qui sont encore minoritaires, du moins officiellement, dans l'Eglise catholique. Mais quel est le discours et la démarche les plus crédibles et les plus capables de rejoindre l'homme d'aujourd'hui en le respectant devant Dieu ? Pour beaucoup de chrétiens, il ne fait aucun doute que c'est le langage plus humain et aussi plus évangélique du patriarche Athénagoras. Les enquêtes d'opinion ont commencé à le prouver. Ce sont des faits qui montrent que l'œcuménisme est largement vécu à la base et contre ces faits il n'y a aucun argument qui tienne sérieusement.

conclusion

Verra-t-on bientôt dans l'Eglise catholique les signes d'une approche plus adulte de la question que nous avons traitée dans cet article ? Sans doute ! Il s'agit peut-être d'une question d'années. Mais il incombe à notre responsabilité qu'il en soit ainsi, dans le sérieux et la sérénité. Notre époque est certainement à cet égard différente de celle de la Réforme, qui vit au concile de Trente la mise en place d'une réaction brutale et négative. A l'époque, il manquait la force des mass media comme moyen d'information et de connaissance ; une grande partie du peuple chrétien vivait alors dans l'ignorance, et le pouvoir se trouvait entre les mains de quelques-uns, issus pour la plupart des pays environnant le bassin méditerranéen (Italie, Espagne, Portugal, France). Aujourd'hui, les conditions sont bien différentes à cet égard. Mais pour que l'évolution puisse se faire, il faut que la communauté chrétienne s'exprime plus librement ; qu'elle sache entrer sans peur dans une époque de partage des responsabilités. Car, le principal obstacle réside tout autant dans la pusillanimité et le manque d'imagination du peuple (lequel a bien des excuses lorsqu'on relit l'histoire de l'Eglise...) que dans l'opposition d'une partie des clercs et des évêques, si dure soit celle de quelques-uns parmi ces derniers.

On entend dire parfois que la question du célibat est une question secondaire, qu'il est bien plus urgent de penser au service du monde, de s'engager dans les tâches de transformation de la société. Dans un sens, cela est vrai. Mais une telle argumentation ne doit pas servir d'alibi pour

camoufler l'existence d'un problème réel. A quoi servirait en effet de discourir sur la libération des hommes si l'on n'est pas capable de l'opérer dans sa propre maison ? « Comment, écrit de son côté, Julio Girardi à propos de l'engagement chrétien dans la libération sociale et politique, l'Eglise pourrait-elle s'engager à la croissance de l'homme, alors que les conditions de vie qu'elle offre à l'intérieur d'elle-même sont telles qu'elles favorisent l'infantilisme ? Comment pourrait-elle se battre pour le pluralisme sur le plan politique et tendre au monolithisme dans sa propre vie ? Comment pourrait-elle contester les différentes formes d'autoritarisme et se gouverner elle-même de façon autoritaire ? » [18].

Cette question qui concerne l'ensemble de l'Eglise catholique, touche aussi et souvent de manière dramatique, les églises d'Amérique latine, et celles plus jeunes issues de la mission récente en Afrique et en Asie. La responsabilité des églises d'Europe et de l'Amérique du Nord, où se trouve encore une grande part des centres de réflexion théologique et de décisions administratives (Saint-Siège, maisons généralices des sociétés missionnaires...), est particulièrement engagée dans cette affaire.

Au terme de ces pages, faut-il ajouter que les réflexions contenues dans cet article ne visent pas à mettre en cause la valeur originale du célibat librement choisi ou assumé, et à propos duquel le Christ a prononcé dans l'Evangile. des paroles décisives. A la suite de beaucoup d'autres, ce que j'ai voulu simplement rappeler, c'est que l'institutionnalisation rigide du célibat et de son rapport avec l'Evangile n'est pas une chose normale et saine, qu'elle est même nuisible à un fonctionnement authentique de l'Eglise. Une fois cela reconnu et mis en pratique, le don libre du célibat n'en acquiert que plus de signification.

Le temps n'est-il pas venu, pour les catholiques et pour leurs responsables, de prononcer des paroles nouvelles autour de la question du célibat ? des paroles qui soient celles d'hommes libres [19].

Paris, Robert Ageneau

EN RENTRANT DE CHINE

Il semble que 1973 aura été pour nombre d'entre nous, l'année de la Chine. Mais que savons-nous de ce pays, malgré les trente-deux ou trente-cinq livres actuellement en circulation sur le sujet, sans compter les articles ou les commentaires... Et celui-ci en sera un de plus. Cependant, je suis en mesure de répondre que nous ne savons encore rien, si nous n'y sommes pas allés *.

Le groupe *Objectif socialiste* a bien voulu m'accueillir pour participer à un séjour en Chine. Ce nom fabuleux évoque des centaines d'images : Confucius et la Chine ancienne, la cité interdite, la grande muraille, les broderies légères et les somptueuses porcelaines, les repas originaux, un peu mystérieux et, plus proche de nous, la grande révolution prolétarienne et culturelle avec son chef, le président Mao, les 800 millions de Chinois et leurs fameux petits gardes rouges. Tout cela s'entoure pour nous de mystère et d'inconnu. Et pourtant, la réalité est encore plus prodigieuse, encore plus fantastique, encore plus passionnante.

Dans mon entourage familial, amical, professionnel, on sait maintenant que « je suis allée en Chine ». Les question, du moins les premières, sont les suivantes :

Les Chinois sont-ils heureux ?

- Il m'a semblé constater que le Chinois paraît intégré à sa forme de vie, heureux de vivre, souriant...

- Ah oui ! peut-être, mais eux ne sont pas libres...
(Ce qui sous-entendrait que nous, nous le sommes...)

A la quatrième ou cinquième intervention de ce type, je me suis demandé pourquoi l'inquiétude se manifestait aussi fréquemment. A la suite de plusieurs séjours au Moyen-Orient et de visites dans les camps de réfugiés palestiniens, malgré les informations que je transmettais, on ne m'a jamais demandé si ces réfugiés étaient heureux ou s'ils étaient libres. L'Occidental a probablement un schéma du bonheur qui lui permet de « s'y retrouver » entre Européen, Arabe ou Américain. Mais, pour les Chinois, le problème se pose différemment. Et si, par hasard, cette extraordinaire révolution dont on a tant parlé, allait créer des hommes heureux, quel problème pour nous ! Je

me dois de dire cependant que le Chinois me paraît beaucoup plus heureux que le Palestinien du camp de l'UNWRA des environs d'Amman, et aussi plus libre. Car il a dans le regard un espoir et une soif de vivre qui ne se rencontrent pas en Palestine.

Il est extrêmement important, semble-t-il, à des Français moyens qui réfléchissent et qui ne sont pas dénués de sens critique, de se persuader que les Chinois ont un régime politique qui les rend abominablement malheureux, et si par hasard, vous tentez de leur démontrer le contraire, on vous parle de liberté. Pour moi, chrétienne, cette position ne me paraît pas tout à fait claire. Et les réactions enregistrées à la suite de mes réponses me conduisent à re-penser la liberté et par là même, la foi par rapport à un certain comportement, le leur, le nôtre.

Je me suis donc interrogée sur la façon dont les Chinois vivent leur liberté. Bien sûr, ceci ne peut que passer au travers de ma sensibilité et de ma forme d'ouverture d'esprit. Je ne parle pas le chinois, je ne peux que traduire ce que j'ai cru sentir à travers les visages rencontrés, les enfants écoutés, la foule vécue, les réactions de groupe enregistrées.

la liberté que j'ai vue en chine

Vingt-deux jours, c'est peu pour connaître la Chine, mais l'expérience tient tellement de l'irréel que l'on a besoin de traduire sur papier ce que l'on a vu afin de faire partager ses expériences, de préciser ses impressions et de tenter de transmettre son enthousiasme.

Ce temps de rencontre avec les Chinois m'a convaincue que leur définition du bonheur et de la liberté se révèlent totalement différente des nôtres. L'environnement et l'histoire aident peut-être à mieux cerner ce phénomène. Depuis seulement trente ans, les Chinois ont *la liberté* de manger à leur faim et de travailler. Ceci s'est produit après leur *libération,* après la guerre, la Longue Marche et bien des souffrances. D'esclaves ou presque, sont nés des hommes libres, et le phénomène est relativement assez neuf pour qu'il engendre encore l'enthousiasme. Il y eut, et il y a encore un énorme effort des masses pour une prise de conscience collective de leur valeur, de leur dynamisme, de leurs possibilités. Le président Mao a traduit cela par « compter sur ses propres forces ».

industrie

Nous croisons actuellement dans les rues, dans les usines, un peuple besogneux, travailleur, « sérieux », inventif à l'excès pour pallier certains manques.

* Nicole DUNIAU est assistante sociale. Son séjour en Chine, réalisé dans le cadre d'un voyage organisé par le mouvement Objectif Socialiste, a eu lieu du 7 juin au 1er juillet 1973. Un compte rendu d'étude plus détaillé de ce voyage a été publié par Objectif Socialiste, sous le titre : *Retour de Chine: changer la vie* (travail réalisé en équipe). On peut se procurer ce texte : *Objectif Socialiste, 33, rue Gaudot-de-Mauroy, 75009 Paris.*

Dans un des nombreux articles sur la Chine, j'ai lu ceci : « On se croirait à un gigantesque et perpétuel concours Lépine ». Cette impression s'avère juste. Les usines tournent, les ouvriers savent ce qu'ils font et pourquoi ils le font, les perspectives à long terme leur sont expliquées. Dans une usine ou un atelier, on précise, on explique, on discute, on prend des décisions ensemble, on fait des propositions, mais après y avoir longuement réfléchi et toujours en se demandant si la réalisation du projet permettra un mieux-être du peuple et de la nation. Nous n'avons jamais entendu parler d'action ponctuelle, spontanée, individualiste ou irraisonnée. La réflexion précède toujours l'action. Mais, si « l'art du bricolage » semble être bien répandu dans le domaine industriel ou mécanique, il ne faudrait pas penser qu'en politique on tient le même raisonnement. Et puisqu'on dit que le savoir est une forme de pouvoir, il faut commencer très tôt à le maîtriser. Le savoir politique suit la même voie et il est dispensé dès les premières années.

éducation

Les enfants même très jeunes sont politiquement investis d'une quantité surprenante de notions marxistes. Il n'y a plus de comptines anodines, de danses enfantines. L'enseignement est à base révolutionnaire et héroïque. Des gamins de 3 ans nous ont chanté, dansé et joué : « Je suis un valeureux petit garde rouge » ou encore : « Hymne à la gloire du ramasseur d'ordures ». Nous avons vu dans un jardin d'enfants représenter l'histoire de cette pièce de monnaie trouvée par un bambin et remise à un garde rouge ; ils ont ensuite fait le tour du village pour rechercher le propriétaire. Ces enfants avaient 4 ans. Je n'ai pu déceler s'il s'agissait d'un mythe, d'une réalité ou d'une histoire, car pour moi souvent en Chine, le rêve devient réalité. Au fond de tout cela, j'ai pu trouver une très belle leçon de pureté de cœur, de dynamisme, d'honnêteté. Pour moi, c'est aussi le début d'une certaine liberté.

Il existe des « écoles de pionniers » qui forment les enfants en dehors des heures de classes. Ils apprennent la radio, la soudure, les jeux sportifs basés sur les épreuves de la Longue Marche. Ils font des modèles réduits... Il est normal que ceux qui peuvent bénéficier de ce complément d'enseignement en fassent profiter leurs camarades moins chanceux, car en effet les places dans ces établissements sont insuffisantes.

J'ai constaté aussi dès l'enfance, ce désir de partage et cela m'a rappelé une histoire racontée juste avant mon voyage en Chine et que je n'arrivais pas à insérer dans la réalité. Deux jeunes garçons jouent, et l'un perd tout le temps. Au bout de plusieurs parties, la déception du perdant est visible. Alors, le vainqueur l'appelle et lui dit : « Si nous comptions ensemble ? » C'est la réalité de cette histoire que j'ai vue tout au long de mon voyage en Chine. La liberté me paraît plus grande de compter ensemble que de se concurrencer.

Ce principe, on le retrouve partout, et même dans un monde particulièrement fermé, du moins en Occident, celui de la médecine. Les « mandarins » du

domaine médical sont situés au début de la ligne Paris-Pékin... En Chine, le malade, informé de son état de santé, de l'évolution possible du mal qui le touche, sait les raisons de l'utilisation de tel ou tel médicament, de telle ou telle technique opératoire. Si le médecin ou le chirurgien n'entrent pas dans le plus petit détail, du moins expliquent-ils les raisons de leur choix. Partout, nous avons appris que cette « méthode de concertation » se révélait bénéfique pour le moral du malade, que celui-ci participait mieux à sa guérison. Je me souviens d'avoir vu dans un hôpital de Shangaï, une femme âgée d'environ 60 ans nous expliquer : « Ma maladie a été dépistée trop tard, je ne peux être opérée. Mais avec l'aide du président Mao et des médecins, nous allons essayer de me soigner ». Visage détendu, souriant, elle ne présentait aucune trace d'anxiété, et pourtant, elle avait un cancer généralisé. Ce fut pour moi un choc de constater combien cette malade, informée et consciente des difficultés de l'évolution de son état, pouvait avoir accepté la chose avec sérénité, et par-là même, aider considérablement l'équipe soignante.

Cette liberté a conduit la Chine à développer les techniques préventives en matière de santé et d'éducation sanitaire. Il existe ce que l'on appelle les « médecins aux pieds nus » qui vont dans les campagnes, après quelques mois de formation médicale (six généralement, mais ils travaillent souvent en liaison avec un hôpital proche où ils suivent des cours de recyclage permanent), apprendre à toute la population rurale les techniques de prophylaxie élémentaires. Ils tiennent de petits dispensaires et peuvent effectuer des petites interventions chirurgicales simples.

Nous avons eu la chance d'assister à plusieurs interventions chirurgicales avec anesthésie sous acupuncture. Toujours nous avons rencontré des équipes médicales et chirurgicales accueillantes, nous donnant sans difficulté des explications techniques ou statistiques et travaillant avec beaucoup de simplicité dans un cadre très peu sophistiqué. Les résultats semblent bons. Partout aussi, nous avons pu constater une grande humilité devant notre enthousiasme : « Nous ne sommes qu'au début de nos recherches, nous attendons vos remarques, nous souhaiterions que vous nous expliquiez vos techniques ». Courtoisie ou soif de confrontation ?

la foule

Cette courtoisie, on la retrouve partout en Chine, dans les magasins, dans les restaurants et aussi dans la foule. Ce phénomène de la foule chinoise ne manque pas d'intérêt. Comme le dit Claude Sauvageot qui était présent à ce voyage : « Devant ces milliers de visages, indéfinissables, je ne puis m'empêcher de penser à ce qui se passerait si cette foule devenait hostile... J'ai la sensation d'être en présence d'une nouvelle société tellement motivée, déterminée, et si hautement civilisée, qu'elle ne se laissera jamais aller à un mouvement de violence incontrôlée. Est-ce en fait une politesse excessive

1 / Claude SAUVAGEOT, *Je reviens de Chine*, Albin Michel 1973, p. 29.

ou une attitude politique imposée envers l'étranger ? [1] » Ces impressions, nous les avons vécues lors d'un voyage en terre chinoise.

En réalité, aux premiers jours de ma présence à Shangaï, la foule fit très rapidement naître un sentiment de malaise. Ils ont une dignité, une liberté dans le regard, un orgueil d'être chinois qui surprennent. Le « blanc », « l'occidental » n'a plus aucun pouvoir magique ou réel. Le peuple sait que « la révolution est la locomotive de l'histoire » et celle qu'il a réalisée le mène au premier rang. « Les Chinois vivent en contagion d'altruisme, a dit un jour J. Cardonnel. Ils ont une exigence de respect de l'autre qui impressionne ».

Les Chinois sont très conscients d'appartenir à une nation sous-développée, mais cela les motive pour une action plus vraie. Ils sont heureux de vivre pour le développement de leur pays. De ce fait, la richesse provient autant du cerveau que des mains, et nous avons alors compris pourquoi il n'y a plus de distinction entre travailleur manuel et travailleur intellectuel. Tous deux comptent ensemble.

la campagne

Les programmes scolaires prévoient au cours des années du « secondaire » deux mois de travail par an, l'un à l'usine, l'autre à la campagne. Au moment des moissons, un grand nombre de personnes se déplacent vers la campagne pour aider les communes populaires. Ce sont elles qui assurent le ravitaillement des villes.

L'étonnement connu à la ville se poursuit à la campagne où les rencontres que nous avons faites nous ont procuré la même joie de la découverte, où nous avons trouvé la même disponibilité souriante à notre endroit. Nous avons pu bavarder avec les habitants des communes populaires. Ils nous ont beaucoup parlé de leur joie de vivre actuelle, en faisant une comparaison permanente avec le passé où les possibilités de travail étaient réduites et soumises au bon vouloir des propriétaires fonciers. Les paysans ont, du moins les anciens, une fonction importante. Ils sont, pour les jeunes générations, le témoignage du passé, l'exemple dont il faut toujours parler pour éviter qu'il se reproduise. Les familles dans lesquelles nous avons été reçues n'avaient peut-être pas été spontanément choisies. Mais à la fin de notre séjour, en Chine, nous avons compris combien cette distinction avait peu de valeur.

Les productions augmentent, les techniques agricoles progressent et si tout ne va pas dans ce domaine aussi parfaitement qu'on pourrait le souhaiter, du moins c'est le peuple qui bénéficie de ces améliorations. Et l'espoir de la progression permet à chacun de se sentir à l'aise. La campagne chinoise est un festin pour l'œil. Rien ne m'a semblé plus beau, plus propre et mieux utilisé que cette terre chinoise. Ne serait-ce pas là une manifestation monumentale de la liberté de vivre et de travailler en toute sérénité ?

Cette nécessité de sous-tendre l'organisation actuelle par de perpétuels témoignages, risque d'être un handicap pour l'avenir. Mais actuellement, cette présence d'anciens aide à une meilleure compréhension.

la politique

J'ai vu un peuple assoiffé de culture, participer à des spectacles naïfs et simples, mais qui, tous, traçaient l'histoire de la mise en place du communisme et de l'intervention pacifique de l'armée rouge, de la 8e armée. C'est peut-être un des éléments qui font que le peuple chinois veut aller à l'armée pour aider les paysans et les ouvriers à mieux comprendre leur rôle dans la production et les techniques de travail.

Je n'ai vu qu'un seul journal en Chine, mais il est écrit sur de grands panneaux à la sortie des usines pour que tout le monde puisse en prendre connaissance. Il est commenté par les responsables politiques, expliqué à tout le monde, dans le quartier, à l'usine, à l'école.

J'ai vu des villes ou des quartiers où les rues sont impeccablement propres, où l'organisation administrative donne à chacun son rôle, un poste actif dans la vie, où les vieillards sont improductifs et non pas relégués au rang d'improductifs.

J'ai vu aussi dans les écoles, les jardins d'enfants, les usines, les quartiers, les hôpitaux, les communes populaires et les brigades de production, une information politique donnée de façon régulière, intensive. L'étude des œuvres de Mao, de Marx ou de Lénine fait partie du travail quotidien de chacun.

La liberté de lire doit-elle passer en Chine par l'enseignement presque exclusif de la période révolutionnaire ? La liberté de travailler doit-elle passer par les écoles du 7 Mai pour la formation des fonctionnaires un peu « récalcitrants » et par la création des camps de travail ? La liberté d'accéder à toute formation supérieure et universitaire doit-elle continuer à passer par le canal de la conscience politique déterminée pour chaque adolescent par l'opinion des maîtres et des ouvriers ? La prise de conscience de tout un peuple est passée par là, qu'on le veuille ou non... La promotion de cette masse de 800 millions d'hommes nécessite cela et nous aussi, nous sommes concernés. La Révolution ne se fait pas sans casse et l'installation d'une situation nouvelle nécessite des prises de position radicale.

Comme dans un match de ping-pong, la Chine nous renvoie, par le visage qu'elle nous a donné de découvrir, à la vision de notre propre société et à l'engagement que nous y assumons. Si l'on accepte que la foi doive être un témoignage de vie, un appel constant au dépassement, alors il me semble que les Chinois vivent cette dimension-là. J'imagine avec une certaine nostalgie ce que pourrait être notre vie et notre force si, au nom du Christ, nous participions tous les jours, en un engagement permanent, personnel et réel, à plus de justice, à plus de respect, à un plus grand sens du groupe. Les Chinois trouvent la joie et la liberté dans la réalisation de ces valeurs « morales », ils découvrent soudain le bonheur de rendre service au pays, au voisin... Dans ce sens, quelle liberté ont-ils ?

Leur respect d'autrui va si loin qu'ils ne veulent pas exporter leur révolution, qu'ils recherchent plus les critiques constructives que la béate admiration. Il y a un proverbe chinois qui précise : « Il vaut mieux voir une fois qu'entendre mille fois ». Aussi, je suggère à chacun d'aller voir en Chine comment on intègre une révolution spécifique. Le retour peut amener à des constatations pour ou contre, avec des nuances diverses, mais on ne peut pas ne pas revenir bouleversé et plein d'un espoir nouveau.

Paris, Nicole Duniau

bibliographie

A ceux de nos lecteurs qui s'intéressent à l'évolution de la Chine, nous signalons la bibliographie suivante :

Edgar SNOW, *La longue Révolution,* Stock 1973, 320 p.
Grégorio BERMANN, *La santé mentale en Chine,* Maspero 1973, 270 p.
M.A. MACCIOCHI, *De la Chine,* Seuil 1971, 593 p.
Alain PEYREFITTE, *Quand la Chine s'éveillera...,* Fayard 1973, 475 p.
Michèle LOI, *L'intelligence au pouvoir,* Maspero 1973, 176 p.
Claude SAUVAGEOT, *Je reviens de Chine,* Albin Michel 1973, 179 p.
K.S. CAROL, *La deuxième révolution chinoise - du début de la révolution culturelle à la fin de l'affaire Lin Piao,* Ed. Robert Laffont 1973.

LE BULLETIN « AFRIQUE ET PAROLE »

Le cahier n° 47 de *Spiritus* a donné un compte rendu d'un numéro spécial d'*Afrique et Parole,* consacré à la nomination de Dieu. Mais qu'est-ce que "Afrique et Parole", quel est l'esprit de sa recherche ? *

Créé en 1959, ce Bulletin de correspondance s'est voulu un instrument de travail au service des églises africaines, spécialisé dans les problèmes posés par la traduction de la Parole de Dieu dans les diverses langues vernaculaires. C'est ainsi que, durant les premières années du Bulletin, ont été examinés les problèmes théoriques (d'ordre exégétique, linguistique, ethnologique) posés par la traduction des prières chrétiennes fondamentales : le signe de la Croix, le « Notre Père », le « Je vous salue Marie », le « Je crois en Dieu ». L'ensemble de ces recherches a fait l'objet d'un volume, paru en 1969, aux éditions "Présence africaine", sous le titre *Afrique et Parole.* Après quelques années, l'objet de la recherche s'est élargi. Dépassant le strict domaine des problèmes de traduction, le Bulletin s'est efforcé de réfléchir à la manière dont la foi des communautés africaines pourrait trouver dans leurs traditions culturelles, les éléments d'une expression originale. D'où des études d'ordre ethnologique : initiation traditionnelle et initiation chrétienne, rituel funéraire traditionnel ; compte rendu d'ouvrages spécialisés ; recherche d'ordre musicologique pour la promotion d'un nouveau chant religieux ; réflexion sur l'oralité, etc.

Le Bulletin qui regroupe actuellement 150 correspondants ordinaires, répartis en plus de 20 pays, dont la totalité des pays africains francophones, paraît deux fois par an. René Luneau (o.p.) centralise la correspondance. La publication et la diffusion sont faites en France (cf. infra). On essaie de mettre sur place des relais au plan national, pour coordonner et animer la recherche dans une même région apostolique : cela s'est déjà réalisé à l'occasion de l'enquête sur les noms théophores (noms de personnes incluant le nom de Dieu) dans le diocèse de Parakou, au nord du Dahomey, sur l'initiative du Conseil pastoral. Plusieurs grands séminaires (Yaoundé, Ouidah, Anyama et Koumi) sont également en voie de s'associer à la recherche du Bulletin. Signalons enfin la liaison régulière entre *Afrique et Parole* et la revue *The Bible Translator,* de l'Alliance biblique universelle.

Essayons de dégager maintenant, de façon plus synthétique les intuitions directrices animant cette entreprise : la convergence de différentes disciplines, la communication de recherches en différents pays d'Afrique.

convergence interdisciplinaire

Pour être menée à bien, la traduction nécessite une mise en œuvre concertée de différentes disciplines. Dès le début, un linguiste africaniste, M. Maurice Houis, collaborait avec un exégète dans l'équipe animatrice. Jean Doneux devait également fournir une série d'articles d'initiation linguistique (actuellement publiés en un volume ronéoté séparé), en même temps qu'il répondait aux problèmes linguistiques posés par les correspondants.

Cette recherche s'est poursuivie, par la suite, dans le cadre d'une Association distincte : Afrique et Langage, entièrement consacrée à la linguistique africaine (Secrétariat : 28, rue d'Assas, Paris 6e), déjà connue du public missionnaire par ses sessions d'été. Bien que relayée dans le domaine technique par cette nouvelle association, *Afrique et Parole* garde sa référence à une certaine base linguistique : il ne suffit pas, pour affronter les problèmes de traduction, d'être "doué pour les langues". On ne peut faire l'économie d'une approche méthodique de la langue au plan phonologique pour l'élaboration d'une orthographe précise, cohérente et économique. Il en est de même au plan grammatical pour le transfert du « signifié » dans une traduction dynamique qui soit autre chose qu'un décalque plus ou moins littéral du français. Ou encore au plan sémantique : par exemple, on constate l'absence d'une distinction mort/vie comme deux états opposés, dans la langue sàr - ce qui fait l'objet d'une pénétrante analyse de l'un des correspondants dans le n° 37/38. Un tel fait est évidemment d'une grande portée pour tout ce qui concerne le langage biblique de la « vie ». Ce dernier exemple manifeste le lien indissociable de la langue et de la culture. Or, c'est dans toute une culture et pas seulement dans des mots, que la Parole de Dieu s'incarne, s'il est vrai que « Dieu ne cueille pas ses paroles de la bouche de l'homme pour les prendre dans sa propre bouche, mais fait de l'homme tout entier la Parole de Dieu » (Urs von Balthazar).

Ainsi l'éclairage anthropologique apparaît donc indispensable au traducteur, surtout étranger, aussi bien pour favoriser l'intelligence de la culture de l'autre que pour situer et vérifier le rapport qu'il entretient avec la sienne. Faute de cette assise méthodique, les traductions bibliques en Afrique procèdent encore aujourd'hui trop souvent d'un empirisme inquiétant, dont les résultats seront sans doute jugés sévèrement par nos successeurs. Ce n'est qu'à partir du moment où une compréhension réelle de l'homme, dans sa langue et sa culture, a été amorcée, que l'on peut voir surgir les problèmes théologiques posés par une expression inédite de la foi dans un langage nouveau. C'est ici qu'est précieux l'apport d'une exégèse rejoignant l'homme au-delà de la technicité de ses méthodes (cf. l'article du P. Paul Beauchamp, dans le n° 33/34, sur la nomination de Dieu dans l'Ancien Testament, appuyé sur une réflexion anthropologique à propos du nom). La réflexion sur les structures de la langue et de la culture que je découvre, me renvoient

à une prise de conscience renouvelée de celles de ma langue et de ma culture maternelles que je croyais universelles. De même et en même temps, l'expression de ma foi dans une langue nouvelle, me renvoie constamment à la compréhension que j'en ai ou que je crois en avoir.

communication des recherches

La deuxième intuition de ce petit Bulletin est de se vouloir un lieu d'échange et de communication des recherches menées en différents pays d'Afrique. Les religions africaines sont encore mal connues. Le Bulletin se propose de favoriser une recherche un peu méthodique sur tel ou tel point, en fournissant des indications de travail. C'est le cas de l'enquête sur les noms théophores, dont les résultats font l'objet des trois derniers numéros. La mise en commun des résultats, si l'on en juge d'après le numéro sur la nomination de Dieu, atteste une étonnante convergence. De là, la recherche peut repartir, car telle observation ou analyse faite ici, peut susciter une nouvelle enquête fructueuse ailleurs. S'il est vrai qu'il y a une abstraction à parler de la « culture africaine » comme d'un tout indistinct et homogène, il n'en reste pas moins qu'une unité de fond se manifeste par-delà les différences culturelles et linguistiques. Il est, en particulier, frappant de voir des langues nullement apparentées se rejoindre dans des découpages sémantiques communs. Sans succomber à la tentation des vastes synthèses prématurées, une mise en commun des traditions africaines est possible et féconde, ainsi que de leurs réactions à l'impact de l'Occident. *Afrique et Parole,* à sa modeste place, espère contribuer à cette recherche, ne serait-ce qu'en en fournissant les documents.

le rôle d'Afrique et Parole

Deux mots pour finir : comment se situe *Afrique et Parole* dans l'Afrique d'aujourd'hui ? Ne serait-ce qu'un sursaut désespéré, survenu trop tard, d'une missiologie européenne décontenancée ? Nous entrevoyons les éléments d'une réponse à un double niveau, ecclésial et culturel. D'abord la responsabilité ecclésiale du traducteur : l'enjeu n'est rien moins que la constitution d'un langage religieux pour des générations à venir de croyants. Pour beaucoup de langues, ce travail n'a pas été commencé ou en est à un stade naissant, les habitudes ne sont pas encore figées : les options prises sont alors décisives et engagent l'avenir, comme le montre l'expérience de chrétientés plus anciennes dont le langage religieux, après quelque soixante-dix ans d'évangélisation, semble désormais intouchable. Même dans ce dernier cas d'ailleurs, une réflexion sur le langage de la foi reste importante. Car il est vrai que la "traduction" de la Parole de Dieu ne se réduit pas à l'impression d'un livre, mais elle est indissociable de la *tradition orale* (sans cesse reprise et renouvelée) de cette parole dans une communauté, et engage donc toute la caté-

* Le Bulletin *Afrique et Parole* a son siège à Dakar, Fraternité St-Dominique, B.P. 5098 (Sénégal). Mais pour s'abonner, écrire à : Atelier du monastère Sainte-Catherine, Service Afrique et Parole, 2, rue du Pont, 43 300 Langeac, France – et régler les 20 F d'abonnement par CCP à René Luneau, 20, rue des Tanneries, 75013 Paris.

chèse et la prédication. On voit la somme d'énergies dépensées aujourd'hui pour l'élaboration de méthodes catéchistiques, le contenu et le destinataire du discours étant supposés connus. On peut se demander alors s'il n'y aurait pas intérêt à « s'asseoir et à réfléchir », de façon un peu gratuite, avant de s'engager dans la bataille...

Ensuite, si nous voyons plus large que nos préoccupations proprement ecclésiales, nous ne pouvons être insensibles à l'importance du phénomène culturel actuel qu'est, en Afrique, le passage de l'oralité à l'écriture et des problèmes complexes qu'il pose. Jusqu'à ces derniers temps, au moins dans les pays francophones, la tendance a été de confondre ce passage à l'écriture avec celui de la scolarisation en français. On sait que ce choix exclusif commence à être remis en question, sous la poussée des mouvements de « révolution culturelle » qui émergent un peu partout. La possibilité d'une alphabétisation dans la langue maternelle commence à être reconsidérée, et fait même l'objet d'un certain nombre d'expériences. Même s'il paraît peu probable qu'on aille vers une élimination de la scolarisation dans les langues européennes, une prise au sérieux des problèmes de bilinguisme et des problèmes culturels du passage de l'oralité à l'écriture, semble bien se manifester. Est-il exclu de penser que l'équipe de recherche qu'est *Afrique et Parole* puisse apporter sa part dans l'élaboration de problèmes nouveaux ?

Tchad, Jacques Fédry sj

Pour mieux comprendre l'islam

Dans une première chronique [1], on s'était efforcé de présenter des ouvrages abordables et désormais classiques sur Mahomet et l'islam. Cette deuxième tentative recense des livres, parfois plus volumineux ou plus spécialisés, souvent plus chers, mais qui permettent de mieux saisir dans quel sens évolue une certaine recherche en langue française concernant l'islam. A la différence des auteurs déjà présentés, ceux-ci sont tous professeurs et représentent bien les différents aspects de l'orientation universitaire contemporain.

Pierre Rondot [2] traite cette forme religieuse monothéiste comme telle. Il fait souvent référence au christianisme, mais pour bien marquer les différences. Si ce dernier est construit autour d'une personne, « islam » expose une notion : soumission active et pacifiante à la volonté de Dieu, reflétée par les structures de la cité dont l'islam croit avoir reçu l'ordre de construire, dès ce monde, les fondements ; soumission dans la foi, qui est adhésion de l'être entier et se traduit par les gestes rituels catalogués dans les obligations qui définissent les cinq « piliers » : attestation de l'unicité divine (qui est en même temps base de l'idéal obligatoire d'unité pour les musulmans), prière rituelle, pèlerinage, jeûne, aumône légale, toutes manifestations communautaires.

Le rôle d'intermédiaire joué par le Christ est rempli, en islam, par le coran qui contient la révélation divine. Pour l'auteur, Mahomet médita sur les données recueillies par lui auprès des chrétiens et des juifs : la synthèse lui parut venir de l'au-delà, il la répéta humblement. Cette monocratie qui permet la conjugaison naturelle entre spirituel et temporel et qui est l'objet de divergences partielles (confréries, maraboutisme) est témoin, depuis le milieu du XIXe siècle, d'un effort de révision : pour les réformistes, il faut repenser l'islam. C'est ce que ses différentes formes tendent actuellement.

En définitive, ce texte de 70 pages se révèle très utile ; il exprime le sommet, mais aussi les limites, d'une étude traditionnelle de l'islam.

Voulant exposer la civilisation de l'islam classique, Dominique et Janine Sourdel [3] adoptent un plan parfaitement équilibré : une première partie trace l'histoire de l'islam depuis la mission de Mahomet jusqu'à la bataille qui, en 1260, arrêta l'avance mongole et marqua le début du régime mamlouk ; une deuxième partie étudie la religion musulmane en liaison avec les institutions et la vie sociale ; une dernière partie traite de l'infrastructure économique et sociale et, en particulier, de l'art monumental.

Ces auteurs ont tenu à montrer de façon objective la diversité initiale de l'islam sous tous ses aspects. Le livre retient l'attention dans cette mesure même où il représente une tentative de saisie globale de l'islam, caractérisée par le sérieux de sa documentation, ajoutant au récit des événements et à l'analyse doctrinale la description de leurs répercussions sociales, mais sans recherche d'originalité, sans théorie particulière concernant les faits présentés. Les auteurs soulignent que la civilisation islamique classique laisse découvrir deux aspects difficiles à faire exactement coïncider : ses brillantes réussites techniques et matérielles, héritières des traditions profanes anciennes, son orientation religieuse et intellectuelle voulant régir les moindres actes de l'individu. Si le savant ne trouve pratiquement rien à redire dans une telle présentation, où chaque culture spécifique trouve sa place au sein de la souche islamique commune, le musulman contemporain - peut-être - ne s'y retrouvera-t-il pas tout à fait ?

Le ton est d'emblée très différent avec André Miquel [4]. On le sent dès l'introduction. D'une part l'auteur dit avoir retenu seulement ce qui pouvait étayer une réflexion sur

le destin de l'islam pour tenter une histoire globale de cet ensemble qui n'est réductible à aucune de ses époques. Il s'agit d'un islam compris de l'intérieur, pris comme le prennent les musulmans, comme un tout. D'autre part, on apprend de suite que le destin pèse lourd, en tant que facteur de sous-développement, dans l'économie des pays d'islam. Ce dernier est donc situé dans le débat entre les nations riches et les nations pauvres du tiers monde.

Ainsi, sans négliger les préoccupations religieuses, l'auteur insiste davantage sur le commerce, les courbes démographiques, etc., à la recherche de constantes aux applications encore actuelles, le tout parsemé de schémas extrêmement suggestifs : importance des échanges et du transit, rôle des grandes découvertes, présence de l'Afrique. On se dégage d'une analyse détaillée des « causes » politiques, économiques et culturelles pour s'en tenir aux changements décisifs de l'histoire mondiale. Il n'y manque même pas les hypothèses audacieuses en ce qui concerne la somnolence du monde musulman à partir du XVIIe siècle : fin du grand destin des nomades, dépeuplement des campagnes, entreprise marchande de l'Europe, pénurie de monnaie forte. En conclusion, ce serait l'empire ottoman, étouffé par l'Europe, qui aurait ankylosé l'islam atteint de déflation démographique, multipliée par les épidémies.

L'islam est bien l'âme de la résistance à l'impérialisme occidental, mais il ne suffit pas à définir les constructions politiques que ces sociétés se préparent à élaborer, en quête de progrès économique, de justice égalitaire et de culture originale dans ce qu'on peut appeler le « nationalitarisme ».

Claude Cahen [5], quant à lui, est guidé par le fait que l'histoire musulmane est mêlée à la nôtre, que les deux civilisations ont grandi sur le même fond originel. Le ton froidement scientifique est semblable à celui des Sourdel, encore qu'il s'assortit d'une plus grande prudence dans les jugements. Le respect du sujet étudié se traduit, ainsi que dans le précédent livre, par l'adoption d'une graphie qui se rapproche autant que faire se peut de l'arabe.

L'histoire économique et administrative prend davantage de place encore : finances du petit état de Médine, exigences passées des impôts byzantins, obligations des chrétiens et des juifs, gain des conquêtes, respect des propriétés, dépenses de la communauté, gestion des chefs semi-autonomes, traduction en arabe de la documentation fiscale, monnaie, etc., ceci pour les débuts. Au IXe siècle, les affaires financières sont probablement celles qui sont l'objet de la plus grande attention de la part des administrations musulmanes d'alors. C'est à partir d'elles que l'on peut aborder l'étude des diverses réalités économiques : la crise de l'Etat est celle à une forme d'économie en évolution. Mais cela ne signifie pourtant pas l'omission des malaises sociaux et leurs répercussions sur l'évolution politico-religieuse. Dans une synthèse nuancée, on se voit rappeler que les croisades ne sont ni une forme essentielle des échanges entre les deux Méditerranées latine et arabe, ni une quelconque et lointaine « préface » à l'influence politique et culturelle de l'Occident au Levant pendant les temps modernes.

Les grandes découvertes européennes annoncent la mort du système économique sur lequel avait vécu le Moyen-Age méditerranéen, partant, le déclin général de sa civilisation. D'autre part les « savants » deviennent les garants du régime qui multiplie à leur bénéfice les biens de mainmorte dont on ne verra que plus tard combien, en immobilisant les formes de l'économie, ils peuvent être un élément de déclin, à quoi s'ajoutent l'épuisement des ressources d'or de la Nubie et l'élargissement des relations directes entre le Portugal et l'Inde. Tel est le type d'explication donnée aux changements survenus en islam à l'aube du XIXe siècle.

Enfin une dernière étape méthodologique est franchie avec Maurice Lombard [6]. Il faut dire tout de suite que l'ouvrage est posthume : ce sont des notes rassemblées pour un cours. Aussi n'y trouve-t-on pas les nuances qu'aurait pu y apporter l'auteur en revoyant son texte ! Toujours est-il que la question majeure posée ici est la suivante : en intervenant dans cette région vitale des communications entre l'Occident et l'Orient, l'islam a-t-il coupé les circuits traditionnels des échanges, vouant l'Occident au déclin (pour le Moyen-Age), ou bien est-ce l'inverse qui s'est produit (pour la Renaissance) ? L'auteur qui caractérise l'islam comme

la « région des isthmes » penche plutôt pour la deuxième hypothèse de l'alternative.

Il analyse la puissance monétaire, les rythmes urbains et la dynamique des échanges qui furent à l'origine de l'essor de l'islam et constituèrent sa force. Il expose comment le moment islamique de l'histoire du monde s'explique par la construction d'un large réseau économique mettant en contact des domaines restés jusque-là distincts. Cette analyse privilégiée évidemment certains phénomènes de temps long qui aident à replacer l'évolution ultérieure dans une plus juste perspective.

Quelques remarques s'imposent ici, avant de terminer. D'une part on est frappé, dans l'étude de ces cinq ouvrages, de la place grandissante des données matérielles dans l'interprétation des faits historiques et de l'évolution doctrinale.

C'est ce qui rend séduisants ces essais de synthèse de la civilisation musulmane. D'autre part on décèle avec aisance un effort de sympathie réelle pour les réalités étudiées. A un moment où Vatican II invite à un dialogue vrai avec les musulmans, il ne peut être indifférent d'avoir recours à des sources d'information qui portent la même marque. Enfin on semble s'écarter de plus en plus des études abstraites pour s'engager dans une voie où le savant, sans rien laisser de sa rigueur méthodique, devient l'ami qui est partie prenante dans le devenir des pays musulmans du tiers monde. A ces différents titres, ces livres nous intéressent.

Tunis, Jean Fontaine

1 / *Spiritus*, n. 47 (1971-IV), pp. 422-425.
2 / *L'Islam*, Lafarge, « Prismes », Paris 1965, 127 pages.
3 / *La civilisation de l'Islam classique*, Arthaud, « Les grandes civilisations », Paris 1968, 673 pages.
4 / *L'Islam*, Colin, « Destins du monde », Paris 1968, 572 pages.
5 / *L'Islam des origines au début de l'empire ottoman*, Bordas, « Histoire universelle » 14, Paris 1970, 280 pages.
6 / *L'Islam dans sa première grandeur*, Flammarion, Paris 1971, 245 pages.

courrier des lecteurs

- La première place est, comme toujours, aux mots de sympathie et d'amitié.

Je vous remercie pour la revue Spiritus *qui m'aide à réfléchir sur ma vie de missionnaire. J'admire la recherche de vérité, le courage de ceux qui donnent le témoignage de leurs expériences - en particulier, pour le n° 53,* la mission au présent, *Béatrice Kady, la jeune Congolaise...* (Sr Marie-Jeanne Grillard, Kikwit, Zaïre, 28.12.73). *Je vous fais part de mes meilleures félicitations pour la revue et surtout de votre audace à repenser les problèmes de l'Eglise et du monde sous une nouvelle optique* (G.R. Eeckhout, Bruxelles, 16.11.73). *Un petit mot, tout d'abord, pour vous remercier du travail que vous faites à* Spiritus (Philippe Raynaert, Bangui, RCA, 23.9.73). *Bravo pour le n° 54 de* Spiritus ! *Je regrette que nous n'ayons pas pris contact avec vous, pendant notre séjour en France et spécialement mon frère Jean qui est très engagé au Nord-Cameroun dans ce domaine des nouveaux ministères* (Jos. Boisseau, Fort-Foureau, Cameroun, déc. 1973).

- Quelques nouvelles de nos amis.

232/ Brésil : Agathe Lareau. *J'ai reçu avec joie ta lettre d'avril. Merci pour* Spiritus *que nous aimons beaucoup. Nos activités missionnaires remplissent notre vie, il faut faire halte parfois... La situation politique et la position des agriculteurs se vit dans la tension. Salutations à toute l'équipe de la formation permanente, surtout à Joseph Pierron et à Gabriel Espie (nov. 73).*

233/ Haute-Volta : Louis Lemarié. *J'ai pris, il y a bientôt un an, la succession du Père fondateur de la paroisse. Un peu conscient de tout ce qui est à changer, je suis trop en pleine bagarre pour avoir le temps de vous faire un article clame et constructif. Mais je tiens à vous dire que si* Spiritus *et ses numéros spéciaux n'existaient pas, nous serions un certain nombre à ne pas tenir (7.11.73).*

234/ Haute-Volta : Bernard Fagnon. *Il y a bien longtemps que je ne me suis décidé à vous écrire. Soyez assuré que ce n'est nullement par manque d'intérêt pour la revue (que je m'efforce de lire en entier chaque fois), mais pour des raisons très diverses que vous imaginez facilement... A en croire certains, je fais partis des hommes à abattre, à faire disparaître parce qu'ils se coulent dans des structures, dans des institutions. Je suis le premier par moments, à me plaindre de ces structures, quelles qu'elles soient, et m'efforce de ne pas m'y enfermer et de multiplier les contacts personnels avec la base. Mais il faut avouer bien simplement qu'il y a souvent dans ce rejet des structures, une part d'irréalisme !... Je vais ajouter à mes fonctions d'aumônier de Scouts et de Guides, celles d'aumônier de deux collèges. La mentalité pastorale des évêques évolue lentement. Cela limitera mes tournées à une époque où scoutisme et guidisme se développent dans le milieu rural et ont besoin de toute notre attention. Nos deux mouvements ne prétendent nullement résoudre tous les problèmes des jeunes, mais ils s'efforcent de créer des communautés de vie et de foi et espèrent ainsi apporter leur contribution à la formation de communautés chrétiennes dans le style de celles décrites dans les Actes des Apôtres... De profondes réflexions théologiques ne sont pas mon charisme ! J'espère que vous ne m'en voudrez pas... et que vous êtes convaincus que, si l'Eglise a besoin de théologiens, elle a aussi besoin de pasteurs que les théologiens devraient bien écouter de temps en temps, avec humilité... (13.7.73).*

- D'accord avec vous pour la nécessité d'être à l'écoute des expériences pastorales ! C'est ce que nous essayons de faire dans chaque numéro de *Spiritus !*

- Ceux qui, par leurs remarques et leurs critiques, nous aident à approfondir... :

235/ Wolxheim : P. Schoeffel. *Je me permets de vous soumettre une remarque après lecture de votre enquête* le Baptême dans la mission *(cf. n° 52 de* Spiritus), *et je le fais au nom de confrères de notre communauté.*

Le rédacteur d'un des témoignages se croit autorisé à écrire : « Il a été un temps où les *missionnaires baptisaient beaucoup ». Il met donc en cause le premier missionnaire de Minvoul et tous les Pères du Gabon. Or, ce premier missionnaire de Minvoul ne s'est certainement pas contenté d'un « bref » examen pour ses néophytes, ni d'un semblant d'interrogation qui consistait à regarder « les lèvres qui remuaient ou ne remuaient pas ». Ce missionnaire (actuellement ici, dans notre maison), jouit d'un repos bien mérité, il a 78 ans. Même s'il ne se trouve pas personnellement visé par les lignes parues dans* Spiritus, *il m'a confié son indignation de voir une revue qui se veut missionnaire, publier un article qui fait si peu de cas du zèle qui animait les anciens. Ils travaillaient* en leur temps *et selon des directives précises émanant de l'autorité ecclésiastique, ils n'ont pas croisé les bras en attendant qu'arrive une nouvelle génération d'apôtres. Ce n'est pas leur faute s'ils ont vécu longtemps avant le concile et avant que l'on préconise les méthodes d'apostolat adaptées aux temps présents... (7.3.73).*

- A vous-même et au premier missionnaire de Minvoul, nous voudrions redire qu'il n'est pas question de mettre en doute *le zèle qui animait les anciens...* Nous ne jugeons pas les personnes... Mais notre travail à tous, dans la conjoncture actuelle où l'évolution des idées s'accélère et aussi, il faut bien le dire, la désaffection des religions, notre travail donc, n'est-il pas de faire *ensemble* la critique de nos méthodes, anciennes ou présentes, non pour nous décourager, mais pour avancer. Chaque génération profite de l'expérience des autres, ne le croyez-vous pas ? D'autres viendront, qui nous critiqueront à leur tour ! C'est la loi... mais puisse-t-elle se vivre dans le respect et l'amitié !

236/ Sénégal : P. Jacques de Chaumont. *En lisant votre n° 53 de* Spiritus, *je me demande si vous ne travaillez pas pour l'anarchie, car, sous prétexte de sauver la foi, vous poussez le lecteur au noyage de la hiérarchie ! Je lis en outre p. 134 : « L'expression "envoi au monde"... si on est envoyé, c'est donc qu'on vient de l'extérieur ». Mais Jésus lui-même a employé cette formule : « Vous n'êtes pas du monde, je vous envoie dans le monde... » Alors je ne comprends pas le grief que l'auteur, Jean Vérinaud, présente. Le système Eglise a vingt siècles d'expérience, l'effritement « charismes d'Eglise » mène au Vaudou, les évêques d'Afrique en sont très conscients, le peuple de Dieu ne peut qu'errer comme le prouvent les sectes protestantes...*

... Je pense que l'islam fait partie du peuple de Dieu... Jésus n'est pas que le sauveur des chrétiens, des catholiques, mais de tout homme croyant et donc des musulmans, des juifs, des animistes, etc. Mais ce peuple de Dieu largement dit n'est ni prêtre, ni roi, ni prophète, il n'est pas baptisé. Votre expression « peuple de Dieu » est donc plus limitative que celle que j'adopte et je demande donc ce qu'elle couvre (3.7.73).

- Nous retiendrons seulement deux points, en nous excusant de ne pouvoir vous faire ici une réponse plus détaillée. « Le système Eglise a vingt siècles d'expérience » dites-vous. Mais ne trouvez-vous pas précisément que l'expression *système...* est gênante ? Le Christ a-t-il voulu créer un système ou un peuple ? Le drame est peut-être en partie là, que le peuple de Dieu ait été si longtemps regardé comme appartenant à un système !

De plus, vous-même, donnez-vous la même extension à l'expression « peuple de Dieu » au début et à la fin de votre lettre ? Nous sommes tous d'accord sur le fait que cette expression peut être plus ou moins « englobante ». Serge de Beaurecueil n'apporte-t-il pas une réponse à votre question dans *Spiritus* n° 53, pp. 271-274 ?

la rédaction

notes bibliographiques

Foi chrétienne et morale

par Pierre Rémy

P. Rémy, professeur aux facultés de théologie de Lyon, puis de Paris, nous offre ici une vaste synthèse. Trois parties dans son exposé : la Loi dans l'Ecriture, Ancien et Nouveau Testament (pp. 11-112) ; un aperçu historique : la conception de la Loi depuis la tradition chrétienne primitive jusqu'à Vatican II (pp. 116-163) ; et finalement un essai de présentation actuelle (pp. 167-227). Dès les premières pages, je pense que le missionnaire - celui d'Afrique tout au moins - se trouve mis en appétit. L'auteur situe en effet la Loi de l'Ancien Testament sur l'arrière-fond d'une société traditionnelle telle que les ethnologues peuvent encore la restituer. « Un moment essentiel de cette société est celui de la fête. » La fête est création continuée, re-création du groupe par ressourcement à ses origines fondatrices. Par elle, il s'agit moins de faire surgir du nouveau que de maintenir l'ancien. Ou plutôt, le nouveau qui surgit est précisément la reviviscence de l'Ancien Testament menacé par l'érosion du temps, de l'oubli, donc par la dispersion (p. 12). La célébration de l'Alliance joue en quelque façon le même rôle.

L'auteur renverse la symbolique spatiale ordinaire. Dieu ne parle plus d'en haut, il ne commande plus d'en haut en dominateur : Il est Présence souterraine. « Cette présence est là, fondatrice, dont le souci essentiel est que l'homme grandisse. Elle ne s'impose pas. Elle se propose. Elle se murmure. Elle dit son offre d'Alliance, celle d'un amour obscur en marche vers un accomplissement » (pp. 14-15). Les législations successives, groupées dans le Pentateuque, sont des réponses toujours un peu moins imparfaites, à l'offre de Dieu. « Dans la pensée des auteurs, Dieu ne désire pas une loi statique ayant valeur absolue et pour toujours. Bien au contraire, il suscite constamment l'adaptation des normes et des préceptes à la situation présente. Il est du côté de la vie et de son dynamisme » (p. 27). Ce qui vaut pour l'Ancien Testament vaut aussi, de façon analogique, pour la suite des siècles, pour notre temps aussi. « Les préceptes ont un aspect vivant, souple, évolutif, dynamique. Ce ne sont pas des absolus intangibles et formulés une fois pour toutes. Proclamée par des hommes qui épousent les situations variées auxquelles ils ont à faire face, la Loi évolue avec l'histoire. Elle se présente comme fruit d'une réflexion sur les données concrètes du temps » (p. 26).

L'auteur nous présente ainsi une grille de lecture pour l'Ecriture et aussi pour nos situations actuelles. Il en appelle à un double processus : assimilation-conversion, profanation-sacralisation. On assimile une situation de fait tout en exerçant une purification ou conversion, en somme une attitude réformiste. On « profane » une situation en la refusant, en la condamnant. Mais dans ce qu'on refuse, il y a peut-être une orientation qui se cherche : on la sacralisera, en d'autres termes, on l'intégrera de façon critique. En somme, une attitude plutôt révolutionnaire. Les législateurs de l'A.T. ont pratiqué l'une et l'autre méthode, de même le Christ et Paul. Il ne s'agit surtout pas de rappeler uniquement des législations anciennes ou des réglements : la vie ne s'arrête pas. Certes, il faut du discernement. P. Rémy donne quelques exemples : « Au niveau scientifique, il y a eu la profanation célèbre des thèses de Galilée. Plus récemment, la psychanalyse fut un temps purement et simplement rejetée jusqu'à ce que se fasse jour une attitude authentiquement prudente, c'est-à-dire respectueuse de la réalité désignée par l'analyse freudienne » (p. 198).

« Il ne suffit pas de profaner. Au cœur de ce qui est par là refusé, quelque chose se cherche et s'exprime maladroitement, dont il convient de tenir compte pour l'intégrer

dans un nouveau type d'institution, de comportement qui y fasse droit. Nous pensons particulièrement à maintes attitudes de ceux qu'on appelle les *jeunes* (p. 199). En mission, on doit se trouver fréquemment devant des problèmes semblables.

L'aperçu historique est très rapide (pp. 116-163). Bien des pages peuvent nous faire réfléchir, quoique l'auteur ne relève dans cette partie que des aspects négatifs. Au cours de son histoire, l'Eglise a repris trop d'éléments à l'A.T. Tel Césaire d'Arles, les tabous sexuels dont les chrétiens furent jusqu'à une époque récente, les victimes : une pollution involontaire écarte de la communion, d'après Lévit. 15,16 et Deut. 23,11. On a trop misé sur les « lois éternelles » des philosophes païens. Vatican II heureusement a éliminé ce langage. Pendant trois siècles et demi, les ouvrages de morale ont ignoré le dessein d'amour de Dieu et la grâce pour ne présenter que des catalogues de péché. La dernière partie est spécialement riche par la recherche de l'originalité de la loi chrétienne et une présentation de trois caractéristiques de notre temps : le phénomène d'expérimentation, le phénomène de transgression, l'ambiguïté de toute action éthique. L'ensemble du livre me paraît suggestif... même si un collègue plus philosophe note que les pages sur les « schèmes philosophiques » (pp. 126-148) sont plutôt faibles. Je signale particulièrement toutes les richesses du livre en ce qui est dit du Christ et du rôle du Magistère.

Félix Gils

Le Centurion, Paris 1973, 235 p.

Une morale pour la personne

par B. Häring

L'ouvrage du père Häring est une traduction d'un volume publié d'abord en 1971, à New York. Pour une bonne part, il reproduit des conférences faites à l'Université catholique de Washington et ailleurs, en 1967 et 1968. Le titre du volume caractérise bien le contenu comme l'indiquent les têtes de chapitres : l'existentialisme personnaliste ; le personnalisme à la lumière pascale ; personnalisme et accomplissement de soi ; la personne et l'environnement, etc. La seconde partie traite de sujets plus difficiles : l'historicité de l'homme, la loi naturelle, le magistère et la loi naturelle. On retrouve là des sujets plus proches de l'étude de P. Rémy dans le livre précédemment cité. Le P. Häring est connu pour son gros ouvrage : *la Loi du Christ* paru en allemand peu après la guerre et traduit en de nombreuses langues. Pour deviner l'orientation générale de la pensée de l'auteur, nos lecteurs peuvent se référer à un article : *Une contestation missionnaire de la morale chrétienne*, paru dans *Spiritus* n° 38, année 1969, pp. 150-157.

Quelques citations nous donnent le ton du livre : « Il s'agit de mettre l'accent sur la maturité, le discernement, la créativité et l'individualité de chaque personne unique » (p. 30). « La religion est réponse dans la foi, la joie, l'espérance, la fraternité en parole et en amour » (p. 29). « La morale est affaire d'amour en échange de l'amour » c'est la réponse à l'appel individuel du Dieu vivant d'une personne vivant dans une communauté d'hommes, une réponse qui s'étend à la vie tout entière... » (p. 30).

Après de telles déclarations, on n'est pas étonné de voir l'auteur s'en prendre à ceux qui souffrent d'un complexe de sécurité (pp. 37 ; 40 ; 138-139 ; 232). Il critique longuement une ancienne morale basée sur une nature conçue comme réalité statique à travers les sociétés et les siècles. Dans l'Eglise, on n'a pas eu une théorie unique concernant la loi naturelle. On s'est inspiré du monde stoïcien, aristotélicien, du droit des nations de Hugo Grotius et, plus proche de nous, de la mentalité de l'époque de la Restauration : « Parce que les conservateurs croyaient alors que l'ordre révolutionnaire allait être rétabli, ils adoptaient l'attitude du rationalisme qui, avec sa vision abstraite, antihistorique, d'un ordre objectif, immuable de la nature, va à l'encontre de l'histoire du salut. La notion trop statique de loi naturelle reflétait tout simplement le caractère, statique lui aussi, d'une société et d'une Eglise qui s'opposèrent à tout changement » (p. 170). Beaucoup d'esprits en sont restés là. Au lieu d'une morale d'amour, les manuels s'attardaient

avec trop de complaisance à ces « mille et un préceptes de l'Eglise », de la liturgie, etc. (p. 31). De façon plus générale, l'auteur rappelle qu'on a donné comme des absolus, des règles qui « se sont avérées plus tard simples préjugés ou suppositions » (p. 203), et dans tel cas concret, des officiaux diocésains transgressaient les lois de Dieu les plus fondamentales pour appliquer systématiquement un réglement » (p. 141). Il y a ainsi bien des pages sévères (p. 113 ; 196-211) sur certains comportements d'hommes d'Eglise.

En définitive, un livre très agréable à lire. L'auteur, même dans ses pages les plus abstraites - sur la loi naturelle par exemple - réfléchit à partir de ce qu'il a vécu : « Lorsque j'étais petit garçon à la ferme... » (p. 25) ; « durant mes quatre années de guerre en Russie... » (p. 113) ; « Lorsque j'arrivai pour la première fois à Rome, je participai à une rencontre de prêtres où des "gens très compétents" discutèrent sur des cas de théologie morale » (p. 35) ; lisez la page : on comprend que le P. Häring parle ici de « stupéfaction » (p. 36). Pour des questions litigieuses, l'auteur donne avec grande simplicité et clarté, son avis personnel. A propos de la loi du célibat, par exemple : « ... j'estime que la loi du célibat est l'un des cas où il nous est interdit de mettre de côté les commandements de Dieu pour maintenir des traditions humaines. S'il n'y a pas assez de vocations à la vie de célibat, par exemple en Amérique latine, alors l'Eglise a le devoir de procurer au peuple de bons prêtres en ordonnant des adultes mariés... L'Eglise se doit d'aimer le célibat en vue du Royaume des cieux autant que le Seigneur l'a fait, ni plus ni moins... Mais l'Eglise n'a absolument pas le droit de dire : nous avons édicté cette loi et donc, nous ne pouvons tenir compte d'aucune autre loi, comme par exemple de l'obligation d'ordonner des prêtres pour célébrer l'Eucharistie avec le peuple » (p. 139).

Félix Gils

traduit de l'américain par André Divault, Mame 1973, 236 p.

La loi de la liberté, Evangile et morale

par Christos Yannaras, Roger Mehl et Jean-Marie Aubert

Voici un petit volume collectif où s'expriment les auteurs de trois confessions chrétiennes : Christos Yannaras, orthodoxe ; Roger Mehl, protestant et J.-M. Aubert, catholique. « C'est en remontant à l'origine de toutes les traditions particulières qu'ils ont été conduits à recentrer la vie chrétienne - et pour ainsi dire, à retrouver sa norme - dans la liberté qui procède de l'Evangile » (introduction, p. 8).

On quitte les pages de Yannaras ébloui. « Dieu est seulement effusion d'amour, océan de droiture, débordement de bonté amoureuse » (p. 20). « Le péché est un échec, l'échec des personnes à s'accomplir en tant que personnes dans la relation et la communication entre elles-mêmes et avec Dieu » (p. 19). La vie morale est une marche du repentir à la transfiguration. « Le *repentir* de l'homme à l'origine ne consiste pas en une différenciation et "amélioration" de la vie, qui pourraient être évaluées selon les mesures de la morale objective, mais il est une confiance et remise de la vie entière de l'homme - surtout de ses péchés - au Christ en passant par l'Eglise » (p. 22). « ...Une conscience de l'insuffisance de l'autonomie individuelle, un rapport de confiance en Dieu, une soif de communion personnelle avec Lui » (p. 22).

« L'Orthodoxie vit la transfiguration de la nature dans l'espace et le temps liturgiques. C'est pour cela que la réalité de l'Eglise a toujours été représentée pour l'Orthodoxie par le fait de la transfiguration du Christ sur le mont Thabor » (p. 45). Dans l'Eucharistie, cette transfiguration du monde, de l'homme chrétien est actualisée. L'auteur ne cache pas que l'idéal n'est pas toujours vécu : « L'acte liturgique a été transformé en pure cérémonie religieuse, il a cessé de transfigurer les mœurs » (p. 57).

Roger Mehl introduit sa contribution par le titre : *Les exigences de la liberté en*

Christ. Le point de départ est donné par cette réflexion : « La question que nous pose l'Evangile est donc celle de la foi et non pas celle de la morale. Le lecteur de l'Evangile n'a pas à se poser d'abord la question : que dois-je faire ? mais : en qui dois-je mettre ma confiance pour le temps et pour l'éternité ? (p. 65). A partir de la foi, le chrétien marchera sur le chemin de l'amour. Nous terminons par la réflexion finale de l'auteur : « L'Evangile n'est pas une morale, mais il introduit dans l'existence morale deux catégories sans lesquelles celle-ci serait à chaque instant menacée, soit par l'illusion, soit par la résignation : le pardon et l'espérance. Ces catégories sont sans doute caractéristiques de l'enfance, comme toute psychanalyse le démontrerait aisément. L'homme fait, qui grandit à la stature parfaite du Christ, n'a pas peur de devenir comme un enfant » (p. 115).

J.-M. Aubert se demande : *La morale est-elle évangélique ?* (pp. 117-158). Une certaine morale catholique est trop juridique, trop déshumanisée (pp. 120-126), et pour autant elle risque de ne pas être évangélique. La charité est reléguée en un traité particulier alors qu'elle devrait tout animer. Car la morale a un véritable atout. L'Evangile veut être lumière, levain, ce qui suppose qu'il y a une réalité à éclairer, une pâte à faire lever. Or, l'Eglise catholique a toujours plus spécialement reconnu la valeur de la loi naturelle, et après avoir trop longtemps boudé la liberté et d'autres valeurs actuelles, Vatican II reconnaît franchement au monde son autonomie et sa densité propres. Ainsi, le message néotestamentaire relu et vécu dans l'Eglise catholique, peut-il en principe conduire la dualité levain-pâte jusqu'à l'unité du pain levé.

Dans ces trois volumes recensés se trouvent commentés ou cités quantité de textes bibliques. L'exégète n'approuvera pas toutes les interprétations données. Un seul exemple ; Aubert cite 1 Thess. 1,6 comme Jn 13,34, etc., parmi les textes qui illustrent le thème de la « suite » du Christ. De fait, 1 Thess. 1,6 évoque une imitation spéciale : celle d'accepter d'être persécuté comme le Christ, comme Paul et les chrétiens de Palestine. C'est évident par le parallélisme entre 1 Thess. 1,6b et 2,14-16. En partant de là, je ferai également une remarque : tous les auteurs soulignent bien que la morale évangélique ne peut ignorer la Croix, et la mort à soi-même. Ils évoquent aussi ce problème actuel : une culture peut-elle être appelée à mourir pour que vivent d'autres valeurs authentiques ?

Chevilly, Félix Gils cssp

Mame 1972, 158 p.

Pluralisme et pluriformité dans la vie religieuse

étude d'un cas particulier

La question des rapports entre foi et comportement n'est pas une question que l'on peut aborder uniquement de l'extérieur. Une question autrement dit qui concernerait avant tout les autres, mais qui n'aurait pas grand-chose à faire avec notre propre vie, en Eglise, ici : que ce soit dans une paroisse ou dans une communauté religieuse. Bien au contraire, cette question se pose aussi au milieu de nous. C'est ce que montrent les résultats d'une enquête publiée et analysée par le Centre *Pro Mundi Vita* de Bruxelles. Cette étude qui porte comme titre : *Pluralisme et pluriformité dans la vie religieuse,* examine un cas particulier : celui de la congrégation du Verbe Divin, congrégation missionnaire internationale qui compte 5.500 membres, répartis dans les 6 continents. Sur la base d'une enquête approfondie, menée selon des méthodes scientifiques, à l'intérieur de cette congrégation, les chercheurs de *Pro Mundi Vita* ont essayé de voir comment se posait le problème du pluralisme et de la pluriformité. Les résultats sont assez éclairants ; car, comme le soulignent les auteurs, cette congrégation représente par la diversité de ses membres (origine, âge, répartition géographique), une sorte de photographie des prêtres et des religieux en général ; elle reflète aussi les tendances qui prévalent dans l'ensemble de l'Eglise. « Les problèmes et les polarisations, les aspirations et les énergies manifestées dans cette congrégation, constituent un instantané de l'Eglise vivante,

saisie entre un passé stable et un avenir imprévisible » (p. 3). Arrêtons-nous sur un point capital de l'enquête : *le pluralisme théologique.*

Dans le premier chapitre de cette publication, les auteurs présentent une typologie des orientations théologiques de ceux qui ont répondu à l'enquête (70 % des membres de la congrégation, à savoir 3.529 personnes). Cette typologie fait apparaître les valeurs sous-jacentes qui aident à comprendre les comportements. Ces orientations théologiques sont dessinées à partir de trois problèmes principaux : Dieu et le monde, Eglise et ministères, foi et prière. Des réponses apportées sur ces points se dégagent des "patterns", c'est-à-dire en l'occurence des modèles de comportement théologique. Ces patterns, précisent les auteurs, décrivent le penchant d'une pensée individuelle et ne s'autorisent en aucune manière à constituer des systèmes théologiques auxquels chaque personne ayant répondu à l'enquête, devrait strictement s'ajuster. Au nombre de trois, ces orientations théologiques sont classées de la manière suivante : une orientation pré-Vatican II (24 % des réponses), une orientation Vatican II (46 %) et une orientation post-Vatican II (29 %). Il faut se reporter à l'enquête pour avoir une idée complète du contenu de ces orientations. Mais donnons-en une illustration, en citant un résumé de "l'orientation post-Vatican II", concernant l'Eglise et le ministère :

Le pattern « C » (orientation post-Vatican II) cohérent avec sa représentation de Dieu et du monde (Dieu est présent dans le monde) tend à considérer avant tout l'Eglise au service de l'ensemble des besoins humains : besoins religieux, économiques, pédagogiques et politiques. En conséquence, ce pattern tend à considérer que l'objectif de l'activité missionnaire est d'aider l'homme à développer ses ressources personnelles en vue de satisfaire l'ensemble de ses besoins. Dans ce contexte, le ministre chrétien est quelqu'un qui a été autorisé par le peuple de Dieu non seulement à édifier la communauté chrétienne et à présider sa célébration de la grâce de Dieu, mais encore à l'inciter à participer activement aux affaires du monde (p. 7).

Ajoutons une caractéristique importante : comme on pouvait s'y attendre, une analyse effectuée en fonction du groupe d'âge, met en évidence une progression constante en ligne droite, dans le cas des orientations pré-Vatican II et post-Vatican II. C'est parmi les classes d'âge les plus jeunes que la majorité de la tendance post-Vatican II se trouve. Inversement, c'est parmi les classes d'âge de plus de cinquante-six ans, que se trouve le pourcentage le plus élevé d'orientations théologiques pré-Vatican II. La leçon principale qui ressort de ces différentes données, c'est que cette diversité d'orientations théologiques modifie profondément « le consensus » existant ; le noyau originel de valeurs partagées par une communauté, est en train d'éclater, et l'on ne voit pas comment il pourra se reformer ni sur quelles bases. C'est la conclusion déterminante qu'expriment les chercheurs de *Pro Mundi Vita* que nous citons :

L'existence au sein de cette congrégation de ces divers constructs, ou systèmes de postulats, de conceptions, de croyances et valeurs fondamentaux, constitue un nouveau défi pour l'avenir des organisations ecclésiastiques et religieuses : comment pourront-elles maintenir un certain sens de l'unité au milieu d'un tel pluralisme et d'une telle multiplicité de formes ? Auront-elles le courage de re-considérer leur nature et leur propos dans le monde moderne, afin de découvrir et d'expliciter les meilleures des valeurs qui animent aujourd'hui leurs membres, celles qui peuvent constituer une base pour l'unité ? Ont-elles la volonté de convertir les inévitables situations de conflits de leurs communautés en énergies créatrices pour l'apostolat et non en tensions émotionnelles internes ? Ce sont là de graves questions (p. 10).

Il serait intéressant de poursuivre le compte-rendu de cette enquête ; exploitant par exemple un autre secteur de l'enquête, le chapitre 2 de la publication de *Pro Mundi Vita* fait apparaître les deux manières principales dont ceux qui ont répondu éprouvent Dieu et le monde. Ces deux attitudes sont l'attitude *religieuse* et l'attitude *séculière*. 19 % des personnes enquêtées ont une orientation religieuse très nette, et 28 % une orientation séculière.

Cette enquête constitue un bon exemple de ce que le recours aux sciences humaines peut apporter comme informations, possibilité de prise de conscience et moyens de discerner les tendances d'un groupe. Elle est bien sûr d'un grand intérêt pour les congrégations missionnaires chez qui une enquête analogue ferait probablement apparaître les mêmes résultats. Elle place les responsables devant des tâches de lucidité, soulignant indirectement l'importance des types d'hommes qu'on choisit aujourd'hui pour gouverner ou animer un corps missionnaire ou religieux. Comment vont-ils réagir devant cette diversité de tendances ? A quelle idéologie vont-ils se référer ? Seront-ils des hommes plutôt tournés vers le passé ou bien vers l'avenir ? Interrogations que posent, à côté de bien d'autres, les auteurs de la publication *Pro Mundi Vita*. Mais au-delà du cas limité des congrégations religieuses et missionnaires, cette enquête a également une portée plus large, car elle sert de prisme pour la réalité ecclésiale tout entière. Il faut féliciter les chercheurs de *Pro Mundi Vita* de nous avoir livré une étude de grande qualité.

Robert Ageneau

Pro Mundi Vita, n° 47, 1973, 6 rue de la Limite, D-1030 Bruxelles, Belgique

Comme si Dieu n'existait pas

par Jacques Sutter

Sous un titre aux apparences provocantes, ce livre contient les propos d'un sociologue. L'objectif recherché est de situer, à partir d'expériences expliquées et analysées, la sphère de recherches propres aux sciences humaines ainsi que le rapport qu'elles ont avec la foi. Dans leur comportement et leurs habitudes, les hommes que nous sommes vivent des choses denses et complexes, avec des dimensions multiples qui s'imbriquent les unes dans les autres. Et il en va de même pour les croyants et pour les églises. Vivant dans un univers particulièrement impliquant, les croyants risquent sans cesse de s'enfermer dans leur langage et de défendre une idéologie déterminée et des comportements particuliers sous un langage de la foi que l'on présente comme absolu et universel. Prenons l'exemple d'un groupe religieux (une congrégation, une communauté) ou une catégorie : le clergé. Dans leurs manières de juger d'une réalité (par exemple, les rapports entre politique et foi), ces groupes et ces catégories font intervenir des motivations et des visées qui peuvent être tout autant leur propre préservation sociale, le souci de maintenir leur situation, le refus d'une mise en question, que la recherche d'une expression authentique de la foi. Et cela peut se faire souvent d'une manière inconsciente.

Les deux premiers chapitres du livre de Jacques Sutter partent de l'analyse d'une Eglise ancrée par son histoire, dans un type de culture à caractère rural et familial. L'auteur analyse en long ce type de culture, en particulier à partir de l'exploitation familiale où se conjuguent trois dimensions : l'économique, la familiale et la religieuse. Or, l'histoire récente du monde occidental - mais cela devient aussi le cas de beaucoup de pays africains ou asiatiques - a fait émerger un autre type de culture à caractère industriel et urbain. La famille y voit son rôle modifié et ré-évalué ; l'homme n'y vit plus dans un seul univers social englobant (le clan ou le groupe au caractère totalisant), mais dans une multiplicité de relations. Cette nouvelle culture est provocatrice d'un immense changement pour la pratique et la vie des églises, au niveau des rôles, des modèles d'autorité, de la mise en place de ministères adaptés, de la purification de la théologie... Le livre de Sutter donne un grand nombre d'exemples de cette mutation à propos de la fonction du prêtre.

L'Eglise d'aujourd'hui, comme tout groupe constitué, n'échappe pas à ce que l'auteur appelle le socio-centrisme, c'est-à-dire la tendance à regarder le monde et les choses à partir d'un système d'idées, de représentations et d'opinions à travers lesquelles elle traduit ses propres valeurs. Mais ces valeurs sont toujours relatives à des situations. « Ces valeurs ne sauraient être artificiellement coupées de la situation con-

crète de ce groupe, nous voulons dire son statut social et économique, le système d'autorité qui le régit, son univers culturel de référence. De ce point de vue, il faut reconnaître que la pensée et le système de valeurs de tous les groupes, le nôtre y compris, sont de fait socialement déterminés. Et en conséquence, chaque groupe se trouve ainsi renvoyé à sa position sociale et à sa propre idéologie, sans pouvoir prétendre détenir, lui seul, la totale vérité » (p. 108).

La prise de conscience des phénomènes que des sciences, telles que la sociologie, la psychologie, l'analyse institutionnelle, aideront à mieux situer, est importante pour discerner son propre comportement face au monde et face aux autres, comme aussi face aux questions nouvelles posées par la vie. Pour illustrer cela, l'auteur cite le cas des représentants romains face aux théories scientifiques de Galilée. Avec le recul de l'histoire, il est permis de penser que Dieu partageait plus volontiers les opinions du savant que celle des cardinaux qui le condamnèrent au nom de leurs croyances. « Dans l'optique de ces derniers, la terre était vue comme le centre de l'univers et, par contre-coup, les instances hiérarchiques de l'Eglise romaine vues également comme centre. Dans ce cas précis, un tel géo-centrisme apparaît moins une centration sur Dieu qu'un socio-centrisme particulièrement frappant » (pp. 109-110).

A plus d'un titre, le problème des rapports entre sciences humaines et foi est aujourd'hui de grande actualité. Sans doute, beaucoup de chrétiens, et en particulier d'hommes d'Eglise, en ont-ils peur, soit des risques qu'elles apportent à la liberté de la foi, soit comme d'une menace pour leur pouvoir. Mais outre que la peur n'est jamais bonne conseillère, les sciences humaines, comme le montre Jacques Sutter, viennent nous apporter de nouveaux instruments de connaissance du réel et de cette histoire dans laquelle croît le Royaume de Dieu. Dire ce qu'est la foi n'est pas du domaine de ces sciences. Par contre, elles peuvent nous aider à la vivre de manière plus adulte et plus vraie. A une époque où l'Eglise sort de sa coquille occidentale et s'arrache à un passé périmé, elles ne nous donnent pas des solutions miracles ou des potions magiques. Mais elles sont peut-être là pour nous aider à mieux trouver notre chemin d'homme et de croyant.

Robert Ageneau

Editions de l'Epi, Paris, 1973, 159 p.

Le pouvoir dans l'Eglise

par Gérard Defois, Claude Langlois et Heuri Holstein

Le pouvoir dans l'Eglise, voilà une chose dont on ne parle pas souvent. Aujourd'hui on commence à le faire, comme en témoigne le titre de ce livre. Mais l'effort critique pour analyser comment fonctionnent les relations et les mécanismes d'influence dans l'Eglise, est souvent ressenti négativement et interprété comme un réquisitoire contre l'autorité en place. Quand on évoque le mot « pouvoir » à propos de l'Eglise, certains voient rouge, d'autres changent de couleur et leur voix s'étrangle sous l'emprise d'une émotion mal contenue. Ces réactions sont explicables à plus d'un titre. Les chrétiens ont été habitués à privilégier la plupart du temps, l'élément moral et personnel au détriment de la dimension institutionnelle et politique. L'Eglise actuelle qui s'est ouverte au monde et que l'on dit en crise, découvre avec une conscience malheureuse, l'existence des conflits et la mise en place des rapports de forces.

C'est tout ce domaine du pouvoir dans l'Eglise qu'aborde le livre collectif de Gérard Defois, Claude Langlois et Henri Holstein. Les auteurs y analysent le pouvoir dans l'Eglise à partir de présupposés différents. L'approche de Claude Langlois est celle de l'historien : elle étudie comment fonctionnèrent les pouvoirs et l'autorité dans l'Eglise du XIXe siècle. Son intérêt est de nous montrer que nombre de nos débats actuels s'enracinent dans ceux d'hier et dans la manière dont ils ont été permis ou refusés. L'étude de Henri Holstein représente le point de vue du théologien. La contribution la plus longue est signée de Gérard Defois : elle constitue l'approche

de type sociologique et, sur la matière, elle nous paraît la plus à jour. Nous allons nous y arrêter plus longuement.

Dans un premier chapitre, l'auteur fait apparaître la réalité du pouvoir à partir de l'éducation religieuse et à partir des différentes formes de transmission du savoir : « Le savoir, écrit-il, est un des lieux privilégiés du pouvoir. La relation pédagogique est une relation fondamentalement asymétrique. La transmission d'un savoir est l'exercice d'un pouvoir où les connaissances possédées par le maître modèlent l'élève ou le "non-sachant", selon un contenu de science, mais aussi un type de domination souvent passé sous silence. Le savoir, en effet, n'est jamais une "nature pure", mais une information appropriée par un maître qui la possède et la distribue à sa manière et selon son gré » (p. 12). Dans le cas du savoir religieux, la particularité vient du fait que le pouvoir est renforcé par un caractère sacré ; caractère sacré qui joue tant au niveau du savoir que de la personne qui le dispense : la plupart du temps, prêtre, évêque ou pape. Cela se vérifie dans le langage spontané de beaucoup de chrétiens : le pape a déclaré, Monsieur le Curé a dit... le Père pense...

Cette prise de conscience que le savoir constitue un pouvoir pose une première série de questions à des églises où la dispensation du savoir se trouve placée de manière prévalente entre les mains de minorités ou d'appareils (bureaux ou commissions spécialisées...) Car, en même temps qu'un message ou une réflexion sur la foi, ces derniers peuvent transmettre tout autant leur idéologie de groupes particuliers. Les exemples sont nombreux dans l'histoire de l'Eglise. Nous vivons aujourd'hui le passage à une autre Eglise où le pouvoir de prendre la parole va se redistribuant. Et cela entraîne déjà un nouveau fonctionnement de la manière de transmettre la foi et de l'exprimer au milieu du monde ; cela inaugure une nouvelle structuration dans la communauté au niveau des rôles, des fonctions et des statuts. L'intérêt de toute cette partie de l'étude de Gérard Defois est en effet de montrer comment des processus sociaux déterminés engendrent des catégories différentes de pensée et d'action qui pèsent dans des sens divers sur l'entreprise missionnaire de la diffusion de la foi.

Et ceci nous conduit à une deuxième série de réflexions, concernant ce qui a trait au conflit et à l'ensemble des éléments qui entrent en jeu dans la vie d'une collectivité. Gérard Defois fait remarquer que le christianisme contemporain, encore fortement lié à une phase rurale dont nous sortons à peine, a gardé une préférence pour les relations interpersonnelles existant au sein d'un groupe primaire. Cela se traduit par le fait que la concorde, la paix, l'harmonie sont considérées comme des valeurs premières dans la prédication chrétienne. Mais, comme le remarque Defois, il peut en résulter une disqualification des conflits et des rapports de force. Etudiant sous cet angle le langage des chrétiens, à propos des réalités collectives, il écrit :

Les chrétiens parlent souvent en ré-interprétant dans le registre de la personne et de ses valeurs humaines et religieuses les entreprises collectives de notre temps. Mais ceci laisse de côté le rapport de force, le conflit de générations ou de classes qui sont le moteur du dynamisme de la société. Par là même, la lutte contre le pouvoir n'est pas prise en compte et le discours chrétien risque souvent de n'être qu'un rappel réformiste couvrant de sa symbolique légitimatrice l'ordre établi. Toute remise en cause de la distribution de ce pouvoir par la violence ne pouvant qu'être refusée au nom des valeurs de la personne, les chrétiens maintiennent alors un état de violence symbolique, en refusant au nom de principes unificateurs à tout prix, de reconnaître ces rapports de force qui sont à l'origine de tout pouvoir et qui le soutiennent (p. 39). Gérard Defois ajoute un peu plus loin : *L'affrontement des idéologies, des langages et des classes ne peut être épargné à une Eglise ; sinon, elle s'abrite dans le discours anodin de ses permanents ou dans le monolithisme idéologique de sous-groupes. Dans la mesure où l'Eglise se veut communauté universelle, elle ne peut se mettre en marge des conflits particuliers (p. 162).*

Il y aurait encore beaucoup à extraire de cette contribution de valeur qui, en plus, est très facile à lire. Dans une époque

comme la nôtre où gérer le changement est œuvre malaisée mais capitale, les responsables de tous ordres feraient bien de lire ce livre qui les aidera à réaliser l'importance de leurs fonctions. Une des impressions majeures qu'on retire en effet de cette lecture, c'est la prise de conscience que le changement d'une institution religieuse ne dépend pas seulement de la bonne volonté, voire de la conversion des mentalités de ceux qui la composent, mais tout autant sinon plus, d'une transformation structurelle et par là, d'une redistribution des différentes formes et lieux de pouvoirs.

Dans cette optique, il apparaît que la crise que nous vivons aujourd'hui est révélatrice de nouveau ; elle porte en elle une force de conversion. L'alternative est simple : d'une Eglise qui a longtemps vécu sous un mode monarchique, où les nouvelles questions et initiatives avaient peine à se donner un espace, - quand elles n'étaient pas condamnées ou marginalisées -, saurons-nous passer à une Eglise qui accepte la différence et reconnaît dans le conflit un lieu possible de croissance ? En conclusion, il peut être intéressant, pour informer les futurs lecteurs de ce livre, de signaler que Gérard Defois a été nommé en 1973, secrétaire général adjoint de l'épiscopat français. Souhaitons-lui bonne chance pour son travail dans un organisme qui peut faire beaucoup pour favoriser dans notre pays ce "passage" de l'Eglise.

Robert Ageneau

Le Cerf, Desclée, coll. La foi en acte, I.S.P.C. 1973, 166 p.

Rites et cérémonies en milieu bouddhiste Lao

par Marcel Zago, omi

Cet ouvrage est la traduction partielle d'une thèse de missiologie soutenue à l'Université grégorienne de Rome. L'auteur a voulu faire un tableau du milieu bouddhiste lao en prenant les rites et les cérémonies comme des « révélateurs ». Le principal mérite de l'ouvrage est de constituer une sorte de *somme* sur le sujet. On n'avait jusque-là que des articles érudits concernant tel aspect très particulier de la religion des Lao, ou bien des plaquettes effleurant l'ensemble du sujet. L'auteur a fait une heureuse composition à partir des travaux susmentionnés, des rituels lao et de ses observations personnelles. La précision *vague* du titre : « En milieu bouddhiste » est particulièrement bonne. Elle évite de parler trop carrément de « bouddhisme ». Elle laisse la place à autre chose et pourtant elle montre que la tradition bouddhique est la coloration majeure de la religion des Lao.

On sait que la situation du Laos au cœur de l'Indochine en a fait un creuset des cultures aborigènes, chinoises et indiennes, pour ne mentionner que les principales. Si, sur le plan politique, cette situation centrale a fait du Laos contemporain un écartelé, sur le plan religieux, au moins pour les populations Lao, il n'en est pas de même. Certes, les puristes parlent de décomposition, de dégénérescence, de contamination du bouddhisme par l'animisme notamment. Du point de vue de l'orthodoxie, ce jugement est compréhensible, du moins tant que l'on est inconscient de la contamination « originelle » du bouddhisme ! Mais le P. Zago ne juge pas d'après une soi-disant orthodoxie de salon parisien. Il regarde les Lao vivre leur religion. Il les voit chercher et trouver leur équilibre à travers des rites animistes qui les sécurisent pour l'immédiat, et à travers des croyances bouddhiques qui les sécurisent pour ce que nous appelons l'éternité ». Là où le savant voit l'incompatibilité, le P. Zago, avec les yeux des Lao, voit l'harmonie.

Tout en se félicitant de cette *symbiose*, on peut, avec l'auteur, se demander comment une telle religion traversera les cinquante prochaines années. Cette question intéresse autant le bouddhiste que le chrétien et c'est pourquoi ce dernier, surtout s'il est missionnaire, trouvera dans ce livre, non seulement une information mais aussi une invitation à croire aux richesses de l'univers qu'il côtoie, à chercher à les comprendre, à s'interroger sur « les rites et cérémonies » qu'il préside « en milieu

chrétien » et enfin à se demander s'il vient pour sécuriser et à quel niveau.

On pourrait certes agacer l'auteur sur les points de détail, comme il est toujours possible de le faire. Détails qui sont d'ailleurs le plus souvent des maladresses de traduction. On pourrait aussi lui demander de préciser plus souvent que les rites qu'il décrit sont les rites « idéaux » (on pourrait dire : romains...), dont la peinture résulte de la compilation et de l'amalgame des rituels, des monographies et des fiches d'observation personnelle. La description y gagne dans un sens, mais y perd en un autre. On pourrait aussi regretter l'imprécision d'une transcription phonétique qui « transcrit » trop de choses. Que signifie par exemple « khaï » (surtout affublé d'un « sic »...) (cf. p. 151), quand on sait qu'avec le jeu des tons et des monèmes à plusieurs sens, ce son peut avoir en lao, théoriquement, quatorze graphies différentes et, réellement, plus de vingt sens différents. De telles bavures, que nous comprenons aussi bien - pour ne pas dire « mieux » que quiconque, ne doivent pas faire oublier les mérites de ce travail. Comme nous l'avons dit, c'est une *somme*, dans laquelle le bouddhologue apprendra que le bouddhisme théorique existe moins que des hommes qui essaient de suivre le Bouddha à partir de ce qu'ils sont. Le missionnaire du Sud-Est asiatique, et pas seulement du Laos, soulignons-le, pourra toujours y trouver l'essentiel de ce qu'il cherche sur l'origine, le déroulement, et l'interprétation de tel ou tel rite. Le missionnaire de partout enfin, y verra comment un missionnaire « comme les autres » avait su, il y a plus de dix ans, reconnaître que les *païens* irrécupérables pouvaient être des compagnons de route. Il n'y a plus de mérite aujourd'hui à reconnaître cela, puisque des exhortations nous en viennent d'en haut ! Mais en lisant ce livre, issu de fiches écornées patiemment accumulées et paru dix après sa gestation, n'oublions pas sous la rigueur de l'exposé, la dimension prophétique, et souhaitons à l'auteur de la développer sans cesse.

Bangkok, Louis Gabaude

Documenta missionalia, Universita Gregoriana editrice, Roma 1972.

livres reçus à la rédaction

foi, bible, spiritualité

Jésus, ses idées, son action, par Jean Potin (Le Centurion, coll. « Foi chrétienne », 1973, 203 p.).

Le discours sur la montagne, par Jacques Hamaide, curé de Saint-Séverin (Le Centurion, coll. « Foi chrétienne », 1973, 166 p.).

Les utopies et le Royaume, par Jean Lyon (Le Centurion, coll. « Foi chrétienne », 1973, 178 p.).

Théologies d'aujourd'hui, par A. Fermet et R. Marlé (Le Centurion, coll. « Foi chrétienne », 1973, 271 p.).

La profondeur de Dieu, par Yves Raguin (Desclée De Brouwer, coll. « Christus », 1973, 182 p.).

L'existence chrétienne, par André Manaranche (Le Seuil, Paris 1973, 320 p.).

Les choses de la foi, par Pierre Talec (Le Centurion, 1973).

Pensées sur la foi, par Madeleine de Saint-Joseph (Les Editions Ouvrières, coll. « Lumière des hommes », 1973, 174 p.).

Foi et liberté, par Edouard Pousset (Supplément à *Vie chrétienne,* novembre 1973, n° 161, 64 p.).

Ma foi en Jésus Christ, par Gérard Bessière (Editions Foyer Notre-Dame, Bruxelles 1972, 31 p.).

Oser croire au Royaume des cieux, par Pierre Renard (Duculot, S.A. B-5800, Gembloux 1973, 154 p.).

Une expérience de la vie dans l'Esprit, par Jean Laplace (Chalet, 1973, 158 p.).

Le Seigneur est présent, par Gérard Bonnet (Mame, 1972, 191 p.).

L'Evangile, livre des pauvres, par G. Delarue (Lethielleux, coll. « Vie spirituelle et vie intérieure », 1972, 202 p.).

Comment sont nés les Evangiles, par Bruno de Solages (Privat, 1973, 206 p.).

Aux puits de la Bible, par un moine bénédictin (Diffusion pour la France : Editions de la Source, 5 rue de la Source, 75016 Paris, 1973, 226 p.).

Eglise-Evangile : une espérance !, par Jacques Prévost (Editions Fleurus, premier volume d'une nouvelle collection : « Nouveaux rendez-vous de l'Evangile », dirigée par François Coudreau, 1973, 111 p.).

Heureux les riches ?, par Gérard Ziegel (Editions Fleurus, coll. « Nouveaux rendez-vous de l'Evangile » n° 2, 1973, 106 p.).

liturgie

Heureux qui écoute la parole, pour mieux comprendre et méditer le lectionnaire de semaine, par Mgr Dominique Pichon (Lethielleux, 1973, 1er tome : 119 p., 2e tome : 151 p.).

Psautier français, version nouvelle pour la prière, la lecture publique et le chant, une proposition œcuménique (Le Cerf/Desclée, 1973, 319 p.).

Un peuple libéré, liturgie de la parole, par Jacques Hamaide et C. Duchesneau (Desclée, 1973, 148 p.).

La nuit, le jour, hymnes et tropaires, par un groupe de moines et moniales (Desclée, Le Cerf, 1973, 186 p.).

Autour de la Table, prières eucharistiques, par H. Oosterhuis (Desclée, Le Cerf, 1973, 153 p.).

Il est vivant, réflexion et prière, par Paul-Gilles Trebossen (Le Centurion, Le Cerf, 1973, 119 p.).

Je leur ai révélé ton nom, nouveau livre de prières, par Jean-Thierry Maertens (Le Centurion, Le Cerf, 1973, 171 p.).

Seigneur, apprends-nous à prier, par André Louf (Editions Foyer Notre-Dame, Bruxelles, 1972, 179 p.).

Joie du pardon, proposition pour le sacrement de la pénitence, Centre national de pastorale liturgique (Chalet, 1973, 62 p.).

Veillées familiales auprès d'un défunt, par J. Pount et J. Servel (Chalet, 1972, 127 p.).

Catéchèse, pastorale

Dites-le avec la craie, schémas au service de la catéchèse, par Pierre Imberdis (Chalet, 1972, 190 p.).

Les familles, l'Eglise et la foi, dossier publié par le Centre national d'Enseignement religieux sous la direction de Georges Duperray (Le Centurion, 1973, 201 p.).

La pratique du dialogue pastoral, éléments de psychologie pour le ministère, par H. Faber et E. van der Schoot (Le Centurion, 1973, 237 p.).

Un nouveau temps pour l'Eglise, Jacques Duquesne interroge Mgr Gabriel Matagrin (Le Centurion, « Les interviews », 1973, 182 p.).

Communautés selon l'Evangile, par Madeleine Delbrêl (Le Seuil, 1973).

Nouvel âge de vie, par René Berthier (Le Centurion, 1973, 136 p.).

2000 ans d'accueil à la vie, un langage rénové sur l'avortement, par Gustave Martelet (Le Centurion, 1973, 90 p.).

De la mission à la protestation, l'évolution des étudiants chrétiens, par Danièle Hervieu-Léger (Le Cerf, « Sciences humaines et religions », 1973, 244 p.).

Les conflits du dialogue, par Jean Séguy (Le Cerf, « Sciences humaines et religions », 1973, 116 p.).

Apôtres pour notre temps, notes de spiritualité apostolique, par André Simonet (Lethielleux, coll. « Théologie, pastorale et spiritualité, recherches et synthèses », 1973, 171 p.).

Chercheurs de Dieu, supplément à documents ACO (Editions Action catholique ouvrière, n° 74, 1973, 118 p.).

Saveur du quotidien, par Hélène Vigié (Chalet, coll. « Parents chrétiens », 1972, 157 p.).

El fuego, ce feu qui nous vient d'Amérique latine, par Joseph Bouchaud (Les Editions Ouvrières, coll. « A pleine vie », 1973, 109 p.).

A la gloire de l'homme, par M.A. Santaner (Les Editions Ouvrières, 4 volumes de 120 pages, 1971-1973).

Pour que l'homme vive, essai sur la santé, par Louis Pontais (Les Editions Ouvrières, coll. « Points d'appui », 1973, 218 p.).

portraits et visages

Mère Térésa de Calcutta, par Malcolm Muggeridge (Le Seuil, 1973).

Marie de l'Incarnation, Itinéraire spirituel, par André Thiry (Beauchesne, Paris 1973, 175 p.).

Pierre Teilhard de Chardin et Ignace de Loyola, les notes de retraite 1919-1955, par Jacques Laberge (Desclée De Brouwer, Bellarmin, Coll. « Christus », 1973, 235 p.).

Faire face, vie de Jérôme Le Royer de la Dauversière, par Yvonne Estienne (Privat, 1971, 158 p.).

Thérèse de Lisieux, René Laurentin en dialogue avec Jean-François Six (Beauchesne, coll. « Verse et controverse 17 », 1973, 180 p.).

histoire, science, religions

Pour une science des religions, par Michel Meslin (Le Seuil, Paris 1973, 269 p.).

Renaissance des églises locales, Israël, par René Laurentin (Le Seuil, Paris 1973, 174 p.).

Le pape ou le concile ?, une interrogation de l'Eglise médiévale, par Joseph Lecler sj (Chalet, coll. « Unité chrétienne », 1973, 189 p.).

La Tunisie, par Ch. Debbasch et M. Camau et *La république unie de Tanzanie*, par S. Urfer (Editions Berger-Levrault, 5, rue Auguste Comte, 75006 Paris, Institut international d'administration publique, collection encyclopédie politique et constitutionnelle, série Afrique, 1973, 2 vol. de 90 p.).

Lettres à Yéou Wen, souvenirs de Chine, par Marie Ina Bergeron (Mame, 1973, 207 p.).

Cankara et le vedânta, par Paul-Martin Dubost (Le Seuil, coll. « Maîtres spirituels », 1973, 187 p.).

FORMATION PERMANENTE DES MISSIONNAIRES

sessions 1974 pour missionnaires en congé

france

mission: carrefour d'expériences

BIEVRES 23-29 juin	*écoute des autres et communication*
BIEVRES 30 juin- 12 juillet	*projet missionnaire : rencontre d'églises*
ORLEANS 18-30 août	*foi vécue dans la diversité* pour un regard neuf sur l'expression de la foi dans la pluralité des cultures

canada

OTTAWA 28 juillet- 9 août et 11-23 août	*« allez donc, de toutes les nations faites des disciples » (Mt 28,19)*

---

pour tous renseignements et inscriptions :

France Service pour la formation permanente
128, rue du Bac / 75341 PARIS Cédex 07

Canada Institut des Sciences missionnaires
Université Saint-Paul
223, rue Main, OTTAWA, Canada, KIS 1C4

lettre aux lecteurs

■ La dernière assemblée générale de l'Association *Spiritus* a eu lieu le 14 décembre 1973. Elle revêtait une importance particulière, car elle devait procéder à une évaluation du travail et aborder la ques- du mandat du directeur (d'une durée de cinq ans) pour la période 1975-1979. Les supérieurs majeurs représentant les instituts associés et présents au nombre de 24 - les trois délégués de la congrégation de Scheut étant absents - ont approuvé à une très large majorité l'évolution de la revue, sa recherche et son style (22 oui, 1 non, 1 abstention).

■ A une majorité un peu moins forte, ils n'ont pas voulu m'accorder le second mandat que je demandais, avec l'accord du comité de rédaction. Résultat des votes: 19 non, 4 oui, 1 abstention. Ainsi ne sont-ils pas revenus sur la décision prise antérieurement par les Supérieurs spiritains (décision appuyée par le P. Lécuyer, supérieur général résidant à Rome) de refuser ma candidature, alors que les statuts de l'Association m'en donnaient la possibilité.

projets et nouvelles

■ Une assemblée extraordinaire prévue pour le 27 février 1974, à pour objet de prévoir la succession et d'examiner les problèmes de l'avenir. Comme les lecteurs et les collaborateurs de *Spiritus*, concernés par toute cette affaire, en ont le droit, ils seront informés par la suite des divers éléments de la situation.

■ En attendant, j'assume de manière normale et régulière la responsabilité des quatre cahiers de l'année en cours. Le prochain numéro sera un cahier double auquel l'équipe actuelle attache une grande importance. Il sera constitué uniquement par des voix africaines, asiatiques et latino-américaines, sur le thème de *la mission au présent*. Le dernier cahier sera consacré à *Mission et politique* et fera suite au premier, paru en décembre 1972.

■ Je profite de ce billet pour remercier les lecteurs de Spiritus de leur fidélité et de leur active collaboration. De notre côté, nous continuerons, dans la persévérance et la foi, à travailler au service de la mission. Avec notre vive et sincère amitié.

directeur Robert Ageneau,
de la revue

point d'orgue

Ne mettez aucun zèle, n'avancez aucun argument pour convaincre ces peuples de changer leurs rites, leurs coutumes et leurs mœurs...

Quoi de plus absurde que de transporter chez les Chinois la France, l'Espagne, l'Italie ou quelque autre pays d'Europe...

Ne mettez donc jamais en parallèle les usages de ces peuples avec ceux de l'Europe... admirez et louez ce qui mérite la louange.

Instruction romaine sur les missions, de l'année 1659.

Imp. Saint-Paul, 55001 Bar le Duc. Dép. lég. 1er trim. 1974. N° I-74-509