

EXPÉRIENCES ET RECHERCHES MISSIONNAIRES

Spiritus

**Au risque
de l'autre**

168
Septembre 2002

Sommaire

Au risque de l'autre

Sommaire	289
Éditorial	292
<i>Philippe Haddad</i>	
L'autre dans la tradition juive	294
<p>La question essentielle de la Bible est la question éthique de la relation, c'est-à-dire de la place de l'Un face à l'Autre. Tout le défi du vivre ensemble est de réussir à faire de l'Autre un Frère en cousant de bonnes relations.</p>	
<i>Gilles Couvreur</i>	
Lorsqu'on est invité au pays de l'autre	299
<p>On n'entre pas volontairement au « pays de l'Autre ». On y est invité par l'hôte. La présence et la différence de celui-ci provoquent alors une foule de questions, de déplacements, d'interpellations, auxquels il ne faudrait surtout pas répondre par une « politique du préservatif », sous peine de rendre toute rencontre stérile.</p>	
<i>François Marty</i>	
L'autre, qui parle une autre langue	308
<p>A Babel, la langue unique faisait des hommes des unités interchangeables, engendrant la confusion dans une humanité sans autre. A l'issue du récit, l'autre est d'abord celui qui parle une autre langue, expression de la liberté du sujet humain. L'auteur s'appuie sur les hypothèses linguistiques de Ferdinand de Saussure pour montrer que la pluralité est dans la nature des langues humaines.</p>	
<i>Oissila Saaidia</i>	
Un cheikh d'al-Azhar face au christianisme	322
<p>A la question : « Qui est l'Autre ? », O. Saaidia ne pense pas que l'islam puisse apporter une réponse globale. L'auteur préfère donc analyser un cours sur le christianisme, donné en 1942 à al-Azhar par Cheikh Abû Zahra. En soi, ce cours constitue un événement, mais indique aussi la difficulté pour la pensée musulmane de prendre en considération « l'autre chrétien ».</p>	



Pierre Lefebvre

L'autre dans la tradition missionnaire récente 331

Longtemps les missionnaires occidentaux ont construit l'image de l'autre à partir de leur situation supérieure le traitant en « objet » de civilisation et d'évangélisation. Des expériences décisives sont intervenues ces derniers temps, engendrant un regard nouveau des missionnaires.

Jean-François Berjonneau

Rencontrer l'autre, un chemin d'intégration 342

Prêtre dans une cité multiethnique, l'auteur présente et analyse l'expérience de l'autre et de sa rencontre dans un tel contexte. Il indique comment, sur la base d'identités fragiles, il est très difficile de s'ouvrir à l'autre et de modifier de façon positive les représentations à son sujet.

Fred Poché

La violence de l'autre 354

Lorsqu'on est dé-pris de sa propre existence (chômage, éducation...), quand on ne peut faire jaillir de la « puissance » au cœur de sa propre vie, l'autre devient rapidement la figure de l'agresseur. Alors, comment retourner « la haine » en goût pour l'action avec et pour les autres ?

Michel de Gigord

L'autre ou celui que je n'ai pas choisi 364

La rencontre avec l'autre s'est opérée par étapes successives, aux difficultés croissantes. L'auteur nous livre les points qui l'ont particulièrement marqué dans son parcours et appelle de tous ses vœux un vrai dialogue avec l'autre, qui dépasse la tolérance, l'intégration ou la simple coexistence.

Christoph Theobald

La promesse de l'autre 371

L'autre qui bouscule nos schémas préétablis est porteur d'une promesse : en se rendant proche de l'homme croisé par hasard, il se révèle en lui révélant sa propre identité. Après avoir esquissé ce « processus de révélation » l'auteur cherche à y déchiffrer le Dieu proche. Peut-être le travail missionnaire consiste-t-il surtout à se rendre proche pour pouvoir faire retentir le « heureux » qui est le cœur de l'Évangile.

Roger Michel

Quand un chrétien lit le Coran 382

« Pour ma part, nous dit l'auteur, au ras des pâquerettes, je crois pouvoir dire que la lecture du Coran et la fréquentation amicale des musulmans me poussent à approfondir ma propre foi dans le respect de celle des autres. »

Nicole Jeammet

« Je est un autre »

389

Ni le « je » ni « l'autre » ne sont donnés d'emblée. Ils sont à construire au long du temps dans une interaction constante avec l'environnement, par une progressive différenciation du moi et de l'autre. Comment y parvenir sans perdre l'autre et sans se perdre avec ?

Jules Dénagnon Kédé

En Afrique, qui est l'autre ?

401

Qu'il soit Européen ou Africain, l'autre se présente à la fois comme une chance et une menace, comme un ennemi potentiel, qui oblige à des précautions perpétuelles.

Jean-Louis Souletie

Le Dieu qui vient à l'homme

408

En prenant la condition de l'homme. Dieu ne supprime pas l'altérité de la créature et du monde. Au contraire, il en fonde la consistance propre. La différence voulue par Dieu est bonne et ne peut jamais constituer une distance à résorber. Il faut néanmoins compléter cette approche par une théologie du mystère pascal qui affronte l'épreuve du négatif.

Chronique

418

Un livre à lire

423

Notes bibliographiques

429

Edito

*E*st-il bien nécessaire de s'interroger sur l'autre ? Nous avons le sentiment de bien le connaître et ne cessons de penser ou de dire : « Toi, je te connais ! ».

L'actualité des derniers mois (depuis les attentats de New York) impose à nouveau l'évidence que l'autre, qu'on pensait connaître, donc qu'on avait le sentiment de maîtriser, nous échappe, nous surprend et nous agresse aux fondements même de notre religion, de notre civilisation et de notre identité. Le voilà qui redevient brusquement le suppôt de Satan et l'incarnation des forces du Mal que les tenants du Bien doivent abattre à tout prix.

Le rapport à l'autre, qui n'a jamais été innocent ni tout à fait évangélique, même chez les missionnaires comme en témoigne ce numéro, devient une question à reprendre de toute urgence, tellement il est central dans le service de la Mission et du Royaume. Spiritus va s'employer à en approfondir certains aspects dans les quatre prochaines livraisons. La première question (en urgence et en importance) qui se pose encore et toujours, nous l'avons formulée ainsi : « Mais qui est l'autre » ?

Les collaborateurs de ce numéro nous partagent une conviction fondamentale : Parler d'autrui est équivoque, car il peut désigner en fait une généralité qui n'a de consistance que dans notre attitude de justice, de respect, de dévouement... L'autre ne peut se résoudre à la construction que nous nous en sommes fait. L'aimer, c'est alors aimer une idée, ce qui est le principe même de la terreur, dirait Maurice Bellet.

C'est sans doute pour éviter cela que les articles de ce numéro mitraillent l'autre sous tous les angles. Il est tour à tour violence, promesse, celui qui invite, celui qu'on n'a pas choisi, celui qui parle une autre langue ; « je » lui-même est un autre...

Et les écrits du judaïsme, l'univers musulman, la pensée africaine, l'expérience des banlieues sont également convoqués pour essayer de percer son mystère et découvrir sa richesse, ajoutant ainsi à notre perplexité mais aussi peut-être à notre émerveillement.

Les témoignages livrés ci-après nous y aident particulièrement. Ils nous racontent comment se laisser inviter « au pays de l'autre », comment y séjourner longuement par des relations interpersonnelles étoffées, des lectures assidues, l'assomption de rencontres et de voisinages non désirés, etc...

S'il est vrai qu'« au commencement était le 2 » et que la question essentielle de la Bible est celle de la place de l'Un face à l'Autre, que dire, en régime chrétien, de l'Incarnation qui établit une relation entre Dieu et l'homme où l'altérité est parfaitement maintenue dans l'amour.

Faire de l'autre un frère, « coudre » assez de liens pour faire advenir le Royaume, n'est-ce pas là le but même de la mission ? Le dialogue ne peut se nouer que sur fond d'ouverture, de différences assumées, en un mot de « risque », avons-nous finalement choisi de dire pour reprendre l'ensemble.

Sans nulle doute le risque a été présent à chaque page du livre présenté à la fin du numéro : 2 000 ans de christianisme en Afrique. Et dans les Échos de la réunion du Bisam donnés en chronique, il est dit qu'une lecture missiologique de la Bible est celle où l'on cherche à voir comment l'Écriture nous éclaire sur la relation à l'autre.

Or voici son commandement : « Croire au nom de son Fils Jésus Christ et nous aimer les uns les autres » (1 Jean 3,23).

Spiritus

L'autre dans la tradition juive

par Philippe Haddad, rabbin

Philippe Haddad est rabbin et écrivain. Parmi ses derniers titres parus, notons : « Épreuves d'espérance », Actes Sud ; « Pour expliquer le judaïsme à mes amis », In press ; « Le Méiri, rabbin catalan de la tolérance » Mare Nostrum.

Au commencement était le 2

La question essentielle de la Bible est la question éthique de la relation, c'est-à-dire de la place de l'Un face à l'Autre. C'est pourquoi le judaïsme n'est pas à proprement parler une religion, mais un sacerdoce fondé sur la Révélation divine. Plusieurs passages soulignent ce principe. Ainsi la Torah (le Pentateuque) est-elle inaugurée par la lettre Beth (**B**) écrite volontairement en caractère gras par rapport aux autres consonnes du parchemin. La tradition rabbinique a pris prétexte de cette « anomalie » pour en donner sens.

Il se trouve que la lettre Beth, étant la deuxième de l'alphabet, possède la valeur numérique de 2. Ce qui est à l'origine du monde, à l'origine de l'existence, c'est le 2. Ce 2 est l'indice de la Création : Dieu et l'homme, le ciel et la terre, la mer et la terre sèche, le bien et le mal, etc.

Telle est la première leçon du monothéisme : l'Un (et ici l'Un est Dieu) se pose toujours face à un Autre. Car l'information

concernant la création de l'univers n'est pas théologique. Le premier chapitre de la Genèse ne nous renseigne pas sur la nature de Dieu, ni sur son essence infinie et inaccessible, mais sur cette donnée existentielle que toute expérience de vie est duale. Plus tard, les prophètes d'Israël resteront dans cette logique d'une responsabilité humaine à construire en permanence.

Le pluriel surgit de l'unité, comme autant de parties de ce primat initial. La question restera de savoir comment harmoniser les différents éléments pour maintenir l'équilibre des singularités les unes par rapport aux autres.

équation « chimique »

Nous illustrerons notre propos par deux lectures traditionnelles. Il nous faut tout d'abord rassurer le lecteur, il ne s'agit pas dans ce qui suit de démonstrations de type mathématique ou philosophique, mais d'une certaine manière d'appréhender la langue hébraïque, la langue des prophètes.

L'hébreu est pauvre en vocabulaire, comparé au français par exemple. Mais curieusement, la richesse de cette langue sémite réside dans la richesse même de ses mots. Ici, le sens de la phrase est second comparé aux constituants consonantiques du vocable. L'homme hébraïque prend ainsi chaque terme, à la manière d'un chimiste, comme un corps composé. A l'instar du chercheur de la matière, l'Hébreu réduit les termes à leur plus simple expression, les 22 consonnes de l'alphabet, et découvre des trésors de sens. Le sens est dans le cœur, comme la flamme dans le buisson ardent. C'est ce que nous appelons les équations « chimiques », les équations du chem (Sem), du nom, qui permettent de saisir les réalités à travers leurs traces scripturaires.

au nom du Ciel

Prenons le mot CIEUX, qui est lié à notre sujet d'étude. « CIEUX » se dit en hébreu « CHAMAYIM ». Le mot s'offre à une déconstruction.



CHAMAYIM peut en effet se lire CHA-MAYIM. Il n'en faut pas plus aux rabbins pour y lire FEU-EAUX. Que sont les CIEUX ? L'espace de l'harmonie entre le Feu et les Eaux. Les Cieux ? Le lieu de l'harmonie des contraires.

La réalité physique des cieux n'intéresse pas la Tradition religieuse qui se doute qu'un jour les hommes, dotés d'une intelligence d'origine divine, découvriront la nature de l'atmosphère, de la stratosphère ou de la voie lactée. La Bible n'est pas un livre de science, tel n'est pas son objet. La Bible se situe sur le plan des valeurs et celui du service de Dieu désintéressé. La science permet de comprendre le monde, elle n'offre pas d'impératifs moraux ou religieux.

Les CIEUX, CHAMAYIM, renvoient dans cette logique à un lieu idéal où l'Un et l'Autre sont réconciliés dans la tension de l'amour. Ce monde achevé, la Bible n'en dira mot. Tout au plus le mentionnera-t-elle en point asymptotique, en projet offert aux hommes de la TERRE, si prompts soit à s'enfermer dans leurs propres vérités, soit à haïr, voire à supprimer les différences, en supprimant les différents. Le projet des terriens, des fils d'Adam, des fils du Glèbeux, pour reprendre la traduction d'André Chouraqui, restera donc la Paix, le Chalom.

l'amour de la Paix

Le second terme analysé sera CHALOM, en hébreu (lire de droite à gauche) [*chin – lamed – mem*]. Le [*chin*] symbolise le feu (sa forme est un feu crépitant), la dernière lettre le [*mem*] symbolise l'eau (un espace fermé). Nous voici renvoyés à la problématique existentielle des CIEUX. Comment réaliser la paix entre deux éléments contraires ? Par la lettre [*lamed*] qui signifie « Étude ». La connaissance de l'Autre est tension vers cet Autre. Non pas tension suicidaire ou dévorante, mais mouvement d'appel, reconnaissance du nom. Le [*lamed*] unit, sans les uniformiser, le CH et le M. Or ces deux lettres forment le mot CHEM qui est le NOM, Celui ineffable de Dieu d'abord,

le Tétragramme révélé à Moïse, mais aussi celui de l'homme dont la dignité commence et s'achève par la nomination même de sa personne.

Les choses n'existent que parce qu'elles sont nommées disait Edmond Jabès. Les nazis le savaient qui remplaçaient les noms par des numéros.

Ce Chalom est, pour la Tradition, le nom de Dieu et le programme de la vie. En se saluant, les Sémites ne souhaitent pas uniquement « bonjour », mais surtout la bénédiction du vivre ensemble. Ce fut la formule du patriarche Jacob en rencontrant les habitants de Haran dans Genèse XXIX, 4 à 6, formule inaugurée par « Mes frères ».

coudre la fraternité

La fraternité est la paix des hommes fondée sur la prise de conscience que Dieu est le Père de l'humanité. « N'avons-nous pas un seul Père ? » lance Malachie, le dernier prophète du canon biblique.

Le mot FRÈRE en hébreu se dit AH. Les deux consonnes qui constituent le mot [*aleph-heth*] donnent AHO [*aleph-heth-hé*] qui est COUDRE, et AHER [*aleph-heth-rech*] qui est AUTRE. En français, il n'existe aucun rapport étymologique entre *Frère*, *Coudre* et *Autre*, mais en hébreu ces trois signifiants participent de la même origine. Le sens participe de l'évidence de la pensée monothéiste : tout Autre est un Frère, par le fait de Coudre du lien. Ceux qui proviennent de la même matrice et/ou qui ont le même père sont des frères biologiques. Vis-à-vis des autres êtres humains, la fraternité est un sentiment éthique, fondé sur la conception religieuse.

Nous pourrions formuler cette évidence hébraïque ainsi : tout le défi du vivre ensemble est de réussir à faire de l'Autre un Frère en cousant des bonnes relations.

Entre juifs et chrétiens, après 2 000 ans d'incompréhension, cette fraternité se construit lentement mais sûrement. Elle s'exprime par les courageuses prises de positions de Vatican II, la révision des dogmes antijudaïques, par la repentance des Évêques européens après la Shoah. Du côté de la Synagogue, de nombreux juifs participent à des colloques, des débats, des rencontres interreligieuses. Pour notre part, cela signifie également des cercles d'étude où les Prophètes et les Évangiles seraient étudiés à deux voix ; des moments de prière ensemble, pour exprimer notre foi en la paix ; une réflexion sur la valeur du dialogue interreligieux, etc... La liste n'est pas exhaustive, mais elle reste attachée à cette conviction que la question religieuse demeure, en ce début de XXI^e siècle, une urgentissime question d'éthique. Car ce nouveau siècle sera interreligieux ou ne sera pas !

Philippe Haddad
Les Villégiales
7, rue de la Servie
30000 Nîmes

Lorsqu'on est invité au pays de l'autre

par Gilles Couvreur

Gilles Couvreur est prêtre de la Mission de France. Il a passé la plus grande partie de sa vie dans les banlieues, comme prêtre ouvrier ou en paroisse. Il a été 6 ans responsable du SRI (Service des Relations avec l'Islam). Actuellement il travaille sur Gennevilliers et fait partie des équipes de réflexion de la Mission de France.

J'ai reçu la demande de *Spiritus* comme un cadeau : car ce fut l'occasion de relire ma vie et de faire mémoire de deux grands événements qui l'ont marquée. De manière schématique, il s'agit de deux voyages entrepris lorsque des athées puis des musulmans sont devenus mes compagnons de route. Comme titre à ce témoignage, j'avais d'abord pensé « *Quand on habite au pays de l'autre* ». Mais il est plus réaliste de dire : « *Quand on est invité au pays de l'autre.* »

en classe ouvrière, des athées militants

Dans les années 50, en pleine guerre froide, tout avait été verrouillé pour que chrétiens et communistes ne puissent se rencontrer ; ainsi le Décret du Saint Office du 1^{er} juillet 1949 : cette excommunication était notifiée à Rome, à l'entrée des confessionnaires, par des affiches : « Être communiste ou voter commu-

niste est un péché dont personne ne peut être absous. » La frontière était tracée, les murailles dressées : on vivait séparés, de camp à camp.

Pour le 1^{er} janvier 1961, je reçois ces lignes d'un militant ouvrier : « Tous mes vœux, Monsieur l'abbé, pour que vous puissiez continuer à prier ; quant à moi je continuerai à me battre pour l'homme. Vous le savez, il faut choisir : on ne peut faire l'un et l'autre. »

Quinze ans de vie partagée sur les chantiers du bâtiment deviendront le terrain d'un riche compagnonnage. C'est l'époque où Pacem in terris ouvre les portes : il faut distinguer les idéologies, souvent closes, et les mouvements historiques : là, des hommes et des femmes vivent, militent, évoluent. C'est dans cet horizon qu'il m'a été donné de vivre pendant presque 30 ans.

Les rencontres n'ont pas manqué, notamment avec des militants communistes dont beaucoup étaient athées : nous partageons le souci commun de la justice. Un soir, René et Annette m'interpellent : « Il y a si longtemps que nous échangeons sur l'homme ; pourquoi ne nous parles-tu jamais de ce qui doit te tenir à cœur : l'eucharistie, la prière, la mort, le pardon, etc. ? Si tu ne nous en parles pas, est-ce parce que tu nous considères comme des sous-hommes ? Et puis, comment se fait-il que vous soyez si peu curieux de notre vie spirituelle ? Nous, athées, nous en avons une : affrontés que nous sommes à la souffrance, à l'amour, à la mort, etc. »

Dans une réunion de chrétiens, un intellectuel communiste avait fait une intervention sur la conception marxiste de la société. La conférence s'étalait sur deux demi-journées. Au matin, l'intervenant avait demandé à participer à la prière du groupe. Quelques jours après, il m'interroge : « Gilles, éclaire-moi. Au moment de la prière, ils ont employé les mêmes mots que moi : exploitation, pauvres, révoltes, justice, etc. Ils étaient là à prier, mais moi, j'ai été saisi dans une grande réflexion. Dis-moi, quelle différence entre prière et réflexion intense ? »

De telles proximités, de telles complicités ne sont pas sans provoquer des chocs en retour chez le croyant que je cherche à être. Je constate que, pendant ces années, deux passages de la Bible se sont imposés à moi :

Au gué du Jaboc, toute une nuit, Jacob s'est « empoussiéré » avec un inconnu. Au matin, blessé à la hanche, il découvre tout émerveillé que c'est avec Dieu qu'il s'était « empoussiéré ». Chercheurs de l'homme et chercheurs de Dieu, n'est-ce pas une lumière forte projetée sur nos expériences humaines ?

Le Psaume 42 est le second passage auquel je reviens sans cesse : « Que puis-je annoncer à mes frères quand tout le jour j'entends dire : où est-il ton Dieu ? » Ma foi est maintenant habitée par la vie et la passion humaine de tant de compagnons athées : elle est devenue quête et question. Ayant cherché à habiter la maison de l'autre, c'est ma propre foi qui s'est ouverte à des horizons inédits.

les musulmans viennent croiser ma route

Sur les chantiers, parmi mes camarades peintres, nombreux étaient musulmans, originaires du Maghreb ou d'Afrique noire. De mon côté, comme l'a écrit avec grande lucidité, P. Claverie : « Je vivais comme dans une bulle ». Respectant certes la religion de mes compagnons mais me maintenant à distance puisque c'était une religion venue d'ailleurs.

Deux événements vont contribuer à me faire sortir de ma bulle.

- Après dix ans de vie au Maroc, un prêtre, un de mes anciens élèves, annonce qu'il est devenu musulman : il ne s'appelle plus Gérard mais Abdellah. J'ai pu passer une soirée avec lui, à Casablanca, non pour le faire changer d'idée, mais pour le comprendre. De fait j'entends : « L'islam est un meilleur

chemin vers Dieu ; on est devant Dieu, sans intermédiaire et sans idolâtrie... » Au retour du Maroc, j'ai acheté mon premier Coran et j'ai commencé à le lire.

- Quelques années après, se produit le second épisode. Pendant dix ans, j'ai été responsable d'une paroisse en bordure des Minguettes, grosse ZUP à Vénissieux. J'admirais la générosité de beaucoup : au premier rang dans la militance contre le racisme, contre l'exclusion, pour l'alphabétisation, pour la reconnaissance des droits et l'égalité de tous. Mais j'étais étonné en constatant que la coexistence de ces deux « continents spirituels », le musulman et le chrétien, maintenant si proches, mais si différents dans leurs traditions religieuses respectives, ne questionnait pas les chrétiens et n'éveillait pas leur curiosité. A la même période, je découvrais les enfants de mes camarades de travail : les pères et les mères étaient nés en Algérie, au Maroc, en Tunisie ou ailleurs. Leurs fils et leurs filles étaient nés en France, ils avaient été scolarisés dans les écoles de la République. Ils n'avaient nulle intention de retourner vivre dans le pays d'origine de leurs parents ; bientôt, nombre d'entre eux allaient demander la nationalité française. J'assistais, tout étonné à l'apparition, dans notre société, de « jeunes musulmans français » ; beaucoup se voulant français de nationalité et de culture, et choisissant d'être de religion musulmane.

Ce constat fait, s'installa en moi une vive conviction : l'avenir de mon pays passait par la convivialité des Français « anciens » et de ces Français « nouveaux » pour la plupart musulmans. Pour assurer un avenir commun, il faut se connaître, se comprendre, s'accepter différents. D'où, pour moi, l'ouverture d'une période de découverte : écoute, reconnaissance de l'autre devenu mon voisin, acquisition de connaissances sur cette religion nouvelle venue dans le paysage français, etc. Un ami musulman, traducteur d'Ibn Arabi, accepta de consacrer bien des matinées pour m'initier à une lecture du Coran. Dès que cela fut possible, des lieux de formation pour les chrétiens furent ouverts sur l'islam, mais également sur le pluralisme religieux qui était maintenant notre contexte.

De ces premiers pas en direction du pays de l'autre, le premier choc en retour peut se nommer : **découverte du monothéisme**. Mes amis musulmans me faisaient découvrir leur existence de croyants, leurs vies vécues devant le Dieu unique, leur permanente recherche des signes de Dieu découverts à la fois dans un verset du Coran ou dans leur vie quotidienne.

S'éveilla alors le désir de ne pas seulement connaître l'islam des banlieues, celui que les journalistes baptisent « islam des caves ». Par-delà l'islam transplanté, découvrir l'islam dans l'une de ses périodes de réussite culturelle. Un voyage en Andalousie m'en fournit l'occasion : quelle différence entre le Coran médité dans un sous-sol de foyer Sonacotra et le Coran lu parmi les colonnades dans la Mesquita de Cordoue ! S'en suivit un important travail de mémoire : que serait-il advenu du renouveau intellectuel du XII^e siècle et même de Thomas d'Aquin si, à Tolède, des traducteurs, n'avaient pas mis Aristote et Averroès à la disposition des théologiens parisiens ?

Six ans au SRI (Secrétariat épiscopal pour la rencontre avec l'islam) m'ont permis de rencontrer tant d'amis musulmans : échanges, partages, écoute souvent silencieuse de la prière de l'autre, invitation si intime à partager et les doutes et les convictions. Des vies qui s'entremêlaient.

A ce moment, un désir incompressible s'installe dans ma vie : l'islam est maintenant la voie de tant de mes concitoyens français ; je voudrais comprendre comment des gens de ma culture sont à l'aise dans ce chemin spirituel. Mon évêque m'ayant donné du temps, j'ai la possibilité d'aller trois mois chez les moines, d'abord en France puis au Maroc.

Dans la paix de monastères cisterciens, me voici à lire le Coran 8 heures par jour. Les sourates lues dans l'ordre historique, en disposant de traductions françaises et avec l'aide des rares commentaires disponibles pour un non-arabisant. Au fil des semaines, s'évaporaient des obstacles qui tenaient d'abord à des différences culturelles, je devenais un peu moins étranger

à l'univers du Coran. Je commençais à pénétrer dans la maison de l'autre.

Me reviennent en mémoire, les nombreux moments où j'ai été saisi, invité à être devant la face de Dieu, sans mots, parce que c'était Lui. Mes repères étaient bousculés ; un peu comme lorsqu'un homme du Nord traverse l'équateur et que ses références paraissent s'inverser. Des frontières étaient traversées ; j'étais sans doute décontenancé, mais, indiscutablement, j'étais mené au seuil de la contemplation. Que ce soit à Fez ou que ce soit à Sainte Marie du Désert, une autre voie spirituelle m'ouvrait sa porte. Mais que peut-on en dire avec des mots ?

Une crainte m'avait longtemps habité. Avant d'être responsable du SRI, je priais ainsi : « Seigneur, je vais vivre avec des frères et des sœurs qui croient en Allah, le Dieu unique ; merci de m'ouvrir à cette voie spirituelle. Mais, ô Christ, permets-moi de te le demander avec insistance : Que je ne sois jamais entraîné à te mettre entre parenthèses. »

Dix ans après, je suis émerveillé de ce qu'une longue fréquentation des musulmans m'a fait découvrir d'aspects du Christ que j'ignorais. Un ami musulman m'en avait averti : « Tu verras, l'islam te poussera à connaître du Christ des choses auxquelles tu ne pensais même pas. » Dois-je avouer que l'affirmation m'avait étonné ? Peut-être même m'avait-elle blessé ? Aujourd'hui, je peux noter les principales découvertes.

- La première concerne le **monothéisme de Jésus**. A l'évidence, Jésus tout comme ses disciples, était un vrai monothéiste ; avec son peuple il était viscéralement marqué par le monothéisme. Sur les genoux de sa mère, Myriam, Jésus avait été initié à la foi de ses pères ; il avait été nourri de la Bible. « Il n'est pas de Dieu hors de Toi » (Sir. 36,4).
- Tout en restant dans une grande réserve, on peut s'approcher de la prière de Jésus, de ses nuits solitaires devant son

Père. Peut-on dire plus ? Parler du mystère de Jésus ? Jean laisse pressentir sa condition de Fils : « Le Père et moi, nous sommes un » ; « Tu es en moi et moi en toi... » Mais Jésus reste d'une si grande discrétion : c'est un secret que les hommes ne peuvent encore porter, même ses plus proches. A la Transfiguration, pendant qu'Il priait, le mystère, comme en un clin d'œil, va se dévoiler ; mais Jésus demande qu'on n'en parle à personne.

En fait, c'est dans sa mort que se découvre le mystère du Christ ; et c'est un centurion romain qui s'exclame : « Cet homme était vraiment le fils de Dieu. » Cet effet de miroir n'est pas sans importance pour la théologie, et même pour la dogmatique chrétienne : c'est au travers de la Passion et de la mort du Christ que nous pouvons avoir accès au mystère du Christ. La mort du Seigneur est la porte d'entrée de la théologie trinitaire. A quelle forte humilité ne sommes-nous pas tenus, chrétiens, monothéistes, lorsque nous évoquons – dans le sillage de Jésus-Christ – le mystère trinitaire !

- ❑ Dans un tout autre champ, se produit également une mise en question de mes préjugés. Il s'agit de la **violence**. Les politologues ont tellement identifié le jihad comme ce qui conduit à la guerre que sa signification spirituelle en était obscurcie. Ici, la lecture continue du Coran est une école fort instructive : puisqu'il s'agit principalement des efforts de conversion intérieure. Inopinément, s'impose à moi une comparaison avec la démarche demandée aux chrétiens pour le Carême : « Les yeux tournés vers le Christ, menons le combat de Dieu. »

Par ailleurs une chose devient évidente pour moi. On m'avait dit que le Coran incitait à la violence ; et ceci est vrai pour quelques passages « descendus » à Médine, en temps de guerres tribales. Mais la récitation des psaumes devient un moment rude pour moi : que de cris de vengeance ou d'appels à la mise à mort de l'ennemi. La prière liturgique de l'Église est habitée par ces violences. N'est-ce pas l'indication que toutes nos communautés sont guettées par la tentation de violence et que nous sommes, musulmans ou chré-

tiens, sans cesse appelés à un effort de conversion pour ne pas être infidèles aux messages de l'unique Dieu ?

- ❑ Du tréfonds de la prière, jaillissent alors des questions. A commencer par celle-ci : Pourquoi l'islam ? Pourquoi Mohamed n'a-t-il pas rencontré de vrais témoins chrétiens ? Pourquoi, à ce qu'il m'en semble, n'a-t-il connu que des gens qui se disputaient à partir de concepts grecs, ou plutôt à partir de débris de concepts grecs ? S'ouvre alors un long travail sur nos mémoires : Mohamed n'est-il pas contemporain de Grégoire le Grand écrivant au moine Augustin ? Mais, alors, pourquoi cette présence chrétienne réussie aux Angles et pas aux Arabes ? C'est le genre de question qu'il faut accepter de laisser sans réponse aujourd'hui et, comme Christian de Chergé, il me faut attendre avec un grand désir la lumière au moment de la rencontre définitive...
- ❑ Christ et son Évangile sont une telle joie pour moi que je ne peux pas ne pas espérer que mes amis musulmans puissent le connaître... Mais mes frères et mes sœurs de l'islam sont habités à mon égard d'un intense désir symétrique ! Les uns et les autres sommes invités à perdre la maîtrise de ce double souhait : à Dieu et à Dieu seul appartient la conversion des êtres. Nous sommes renvoyés à l'Esprit dont « on ne sait ni d'où il vient ni où il va ».

Voilà de petits pas, mais il s'agit des commencements de voyages au long cours : une invitation au pays des autres. Dès lors, comment ne pas souhaiter, parmi les chrétiens et les musulmans de ce pays, qu'un bon nombre s'y risquent à voyager et ce sans avoir à quitter nos terres ? Ici on ne peut manquer de penser aux grands devanciers : à Charles de Foucauld redécouvrant Dieu au contact de l'islam, à Louis Massignon, surtout, qui a pratiqué l'hospitalité sacrée et qui nous en a ouvert les voies.

L'avenir de notre pays et la possibilité d'y vivre une véritable convivialité supposent qu'on ne s'enferme pas dans la prison

d'une réciproque méfiance : l'autre nous attend sur le seuil de sa maison. Quant à l'Église, Raymon Panikkar, ce fils d'un père indien et d'une mère espagnole, l'avait fort bien diagnostiqué : si l'Église se maintient à distance de l'autre (autre culture, autre religion, etc.), jamais il n'y aura de rencontre féconde ; l'Église demeurera stérile, tout comme un couple qui utiliserait en permanence des préservatifs ...

Gilles Couvreur
14, rue Serpente
75006 Paris

L'autre, qui parle une autre langue

par François Marty

François Marty est Jésuite, et docteur d'État en philosophie (Paris IV-Sorbonne). Depuis 1960, il s'est consacré à l'enseignement dans le cadre de la faculté de philosophie des Jésuites français, transférée au Centre Sèvres à Paris en 1974. Il est également enseignant invité à Madagascar, Munich, Innsbruck, Trois Rivières. « La bénédiction de Babel, vérité et communication », Cerf 1990, constitue sa publication la plus récente, avec la réédition en 1997, d'un ouvrage sur « La naissance de la métaphysique chez Kant ».

À la question : « Qui est l'autre ? », une première réponse désigne celui ou celle qui est dans mon environnement. L'attention que je lui porte n'est pas sans impliquer sa valeur d'obstacle possible – sur le trottoir étroit, il m'obligera à ralentir ma marche – mais aussi d'aide, il pourra me signaler le paquet qui vient de glisser de mon sac. La langue pourra, dans les deux cas, avoir quelque utilité pour expliciter l'obstacle ou l'avantage. C'est une situation de ce genre, à une échelle plus grande, qu'expose, au début de la *Genèse*, le mythe de Babel. On est au lendemain du déluge, en une humanité qui se reconstitue, et, c'est un premier élément du récit, s'occupe de repeupler la terre. La marche s'interrompt, car un lieu favorable, la plaine de Shinéar, se présente. C'est une ville, avec une grande tour, que l'on se met à bâtir, tâche commune facilitée par une deuxième composante du récit, la langue unique dont tous se servaient. Entre les uns et

les autres, on est à l'entraide, et le lecteur n'est pas sans être surpris par une visite divine, qui met fin à l'entreprise en brouillant les langues. A la première altérité, numérique, qui semblait bien fonctionner, s'en ajoute une nouvelle, celle des langues, assez inquiétante pour avoir été retenue comme centrale dans l'épisode. Le coup d'arrêt au projet de la ville a, il est vrai, la conséquence positive de remettre en route le peuplement de la terre. Cela invite à examiner de plus près la façon dont est présentée la langue unique, et à se demander s'il faut s'en tenir à l'aspect d'abord négatif de l'altérité linguistique. Les langues de la Pentecôte forment l'horizon.

1. La langue des entrepreneurs, langue unique

Le récit de Babel ¹ est précédé d'une généalogie des descendants de Noé, à partir de laquelle la terre va se repeupler, qui se clôt avec la dispersion sur sa surface ². L'importance même de cette question fait ressortir l'originalité de l'interrogation sur la et les langues. Si on prend comme articulation du récit l'intervention de Yahweh ³ (5), une seulement des quatre occurrences du terme de « langue » appartient à la première partie (1). Des paroles des bâtisseurs sont rapportées, et il est légitime de chercher en elles quelque clé pour ce qui va être dit ici du langage.

une communication efficace

Après la mention de la langue une et des mêmes mots (1), l'arrivée dans la plaine de Shinéar, et la décision de s'installer, le

^{1/} Gn 11,1-9. – Pour cet épisode, les références seront mises entre parenthèses, au verset, dans le texte principal.

^{2/} Gn 10,1-32.

^{3/} J'emploierai cette écriture (il est important de se rappeler que nous sommes dans un document « yahviste »), qui ne fait que mettre un peu plus de lisibilité dans la solution, bonne, de type consonantique, YHWH.

verbe « dire » vient deux fois (3,4), mise en œuvre de cette langue, donc. Il s'agit de l'écho de paroles échangées, « d'homme à son compagnon ⁴ » (3a). Elles commencent par un encouragement, deux fois répété : « Allons », lançant l'action, décrite en deux phases : fabrication du matériau de base, briques, le narrateur indiquant le liant : bitume servant de mortier (3). Le second : « Allons » passe à la réalisation, construire une ville et une tour avec « sa tête dans les cieux » (4a), nos « gratte-ciels » sont une bien vieille idée. Il ne faut pas manquer la fin des paroles échangées : c'est de *nom* qu'il s'agit, nom qui sera le produit du travail ainsi effectué. Il aura une fonction de repère, facteur de rassemblement, avec la tour pour emblème (4b). Un *nom propre*, celui de la ville et donc de ses habitants, couronnera ainsi l'ensemble achevé.

une langue sous-employée

Il faut être reconnaissant à l'auteur du vieux texte d'avoir su nous donner, en trois ou quatre lignes, un tel échantillon de la « langue unique ». Certes, elle s'inscrit dans une *communication*, et en cela, elle remplit une fonction de base du langage. Elle démarre bien, même, par l'entraînant : « Allons », bel exemple de ce que J.-L. Austin appelait « performatif » ces « mots » avec lesquels on fait des « choses » ⁵. On ne peut que s'inquiéter, en revanche, quand on entend les consignes, logiquement ordonnées : les parties, puis l'assemblage du tout. On est dans le strict modèle du *mécanisme*, où les fabricants de brique et les assembleurs seront « bons », évitant toute perte de temps, à la mesure du caractère *machinal* de leur geste. On ne compte pas sur le goût au travail de chacun, mais sur la courroie d'entraînement. Certes, on pourrait trouver le jugement rapide, et évoquer le maître expliquant à l'apprenti comment faire. Il n'en reste pas moins, et l'essentiel est là, que le langage est ici *en sous-emploi*. Le bon travailleur ne peut être

⁴/ Traduction littérale, BJ, TOB : « l'un à l'autre ».

⁵/ J.-L. Austin, *How to do Things with Words*, 1962, traduction française : *Quand dire c'est faire*, 1970.

celui auquel il faudrait « répéter sans cesse ce qu'il doit faire ». Ce langage comporte sa critique, puisque *sa réussite tient dans sa suppression*.

Vient en confirmation le second échantillon retenu de la « langue unique », le *nom* donné à la ville et à ses habitants, nom propre, opposé au *nom commun*, qui se distingue parce que celui-ci convient à une série d'êtres (par exemple 'arbre'), tandis que celui-là convient à un être singulier. Il sert à l'*identifier*, par ce qui est aussi singulier que *le commencement dans le temps en un point déterminé de l'espace*. On reconnaît là la *naissance*, avec sa date et son lieu, ce qui est trouver le paradigme du nom propre, qui est *le nom d'une personne*, inscrite dans une *généalogie* (fils, fille de...), dans la continuité et l'ouverture d'une *histoire*.

Ce qui vient d'être dit suffit à manifester la perversion du nom propre retenu dans la langue unique. Lui fait défaut, d'abord, sa base paradigmatique, le nom des *personnes*, qui n'a aucune place dans les consignes rapportées. Ce sont bien des personnes qui sont là, mais leur désignation est celle d'un *numéro*, permettant de repérer le moment exact de leur entrée en fonction. Le nom promis est, et ne peut être, qu'une *fabrication* de ceux dont il devrait dire l'identité. Au contraire, comme inscription dans une chaîne de générations, le nom propre ne peut être que *reçu*, et c'est ainsi qu'il insère dans une histoire. Le « nom propre » de la ville ne pouvait être dès lors que la *clôture* déterminée par le protocole d'achèvement, dans l'algorithme de la construction. La sécurité contre le risque de dispersion aurait été celle des barres des portes de fortification, de même nature que celle des prisons.

2. Les (trop) nombreuses langues

La forme de vie de l'échantillon de langue unique se règle sur la transparence de la chaîne de production, où la place de chacun se prend de l'efficacité de son intervention. Le nom

propre a été le premier des encombrements linguistiques dont on s'est débarrassé. La confusion est totale entre ces acteurs interchangeables, pour lesquels aucune signature n'existe, chacun étant identifié d'avance par le programme. Quant au nom de ralliement fabriqué, il est bien incapable d'apporter quelque remède, puisqu'il ne signifie que le bouclage du système. C'est Yahweh qui parle alors, évoquant la « première œuvre » des hommes, témoin et effet de la langue unique. Deux précisions sont aussitôt apportées : ils sont « un peuple », du fait de cette œuvre ; il est clair désormais qu'aucune entreprise ne sera impossible, ce qui est moins à entendre d'une toute-puissance défiant Dieu, que du système bien monté, neutralisant toute résistance, et d'abord celle qui pourrait venir de son point le moins fiable, le personnel humain (6).

les longs chemins de l'entente

Face à une telle situation, Yahweh s'interpelle lui-même, à la façon dont les hommes s'étaient encouragés au travail : « Allons », avec la décision : « Descendons », terme qui va de soi dans le rapport ciel-terre. Le but, la confusion des langues, ne devrait pas étonner, dans la mesure où la confusion régnait déjà, l'effet visé pouvant en revanche laisser plus perplexe : « Qu'ils ne s'entendent plus les uns les autres. » (7) N'est-ce pas barrer ce qui est l'être même du langage, l'intercompréhension ? C'est oublier que le refus porte sur le caractère d'*unique*, et pas du tout sur la langue, *mise au pluriel* bien au contraire. On ne s'entendra plus à la manière facile, immédiate, de la langue unique, mais qui aboutit à sa négation. La visée reste bien l'entente mutuelle, à la fois attentive et discrète, si précieuse qu'elle ne peut être qu'au terme de la longue route, où toujours quelque nouveau tournant attirera le pèlerin, promesse de découverte, à laquelle le nouveau tournant qui s'esquissera alors gardera toute sa valeur de mystère.

Rien n'autorise à voir dans cette confusion des langues quelque « malédiction », à la façon de celle, clairement énon-

cée, qui peu avant avait frappé Canaan, en son ancêtre Cham, tournant en dérision Noé, son père ⁶. Ce n'est pas une *punition* d'un Dieu défié en sa souveraineté, punition dont il serait juste de demander la levée, l'humanité en ayant assez pâti. Le « long chemin » appartient même à la composition du Yahviste, marqué qu'il est dans le récit de l'appel d'Abraham, qui suit immédiatement le récit de Babel, en un net parallélisme de contraste : aux hommes qui s'arrêtaient en Shinéar, succède Abraham, qui se met en route, à l'appel de Dieu, partant vers une destination qu'il ignore. Il est étranger et voyageur, sur cette terre qui lui est pourtant promise. Au lieu de la tour ambitieuse, ce sont des autels qu'il érige, en mémoire d'une apparition du Seigneur, renouvelant la promesse. Enfin, au lieu du nom fabriqué, le nom qui lui est donné sera celui en qui toutes les nations se béniront, dans la patiente rencontre, où les liens de solidarité sont à la proportion de la joie prise à l'identité propre de chacun ⁷. L'horizon de Babel est de bénédiction.

Il faut admirer la finesse du vieux texte, lorsque, dans la crainte de l'altérité que les concepteurs de la ville et de la tour cherchaient à neutraliser, il sait diagnostiquer comme une couche plus profonde, l'altérité des *autres langues*, tellement exigeante en patience, que ne cesse de s'y opposer le fantasme de la langue unique. Il n'y a pas d'autre voie pour aller de l'altérité numérique à l'altérité humaine.

la pluralité est dans la nature des langues humaines

Il n'est pas besoin de fréquenter beaucoup la linguistique contemporaine pour s'apercevoir que la multiplicité des langues résulte de *la nature même* des langues humaines. C'est

⁶/ Gn 9,25.

⁷/ Gn 12,1-9 ; étranger et voyageur, Heb 11,9.

au fondateur même de la linguistique moderne, Ferdinand de Saussure, qu'il faut recourir, alors qu'au début du siècle dernier les sciences humaines achevaient de prendre leur consistance⁸. L'erreur de la langue unique tient dans la réduction de la langue à sa dimension *notionnelle*, oubliant ce qui est aussi (et même d'abord, si on pense à son acquisition) sa fonction d'expression et de fondation d'un *corps*, le *corps social*, qui n'a de réalité que dans les individus, corps marqués par la parole, *corps signifiants*. Il faut, la Genèse le notait, *des pays et des langues*, pour que chaque être humain puisse habiter humainement la terre⁹.

De Saussure n'ignore pas du tout le *notionnel*, ce à quoi, si facilement, nous réduisons le langage, lorsque nous le comprenons comme *le contenant de la pensée* – c'est le vin qui compte, et il est très légitime de jeter la bouteille vide. Ce qui l'intéresse, c'est de comprendre comment les *sons* de la voix peuvent communiquer une *pensée*. Un premier pas consiste à dire que ces sons sont devenus des *signes* de la pensée, qui communiquent un sens. La difficulté tient en ce que les *sons* sont une réalité *corporelle*, production du fonctionnement du larynx, recueilli par l'oreille. Des sons tels que toux, gémissement arraché par la douleur ne sont par eux-mêmes que les *symptômes* de quelque dysfonctionnement organique, c'est le médecin qui sait les nommer et les reconnaît comme *signes* de telle ou telle maladie.

Le problème de la nature du *signe linguistique*, tel qu'il est posé par de Saussure, est celui d'*une réalité sensible capable de communiquer un sens*. Il s'agit de comprendre *comment faire du sens* (un signe communiquant une pensée) *avec ce qui n'a pas de sens* (la réalité sensible du son). La réponse tient dans la nature du signe linguistique composé d'un *signifiant*, appelé avec beaucoup de rigueur *image acoustique*, et d'un *signifié*, qui est le

⁸/ Ferdinand de Saussure, (1857-1913), l'ouvrage qui décide de la linguistique moderne est posthume, le *Cours de linguistique générale*, 1916.

⁹/ Gn 10,5.

concept ¹⁰. Ils sont, dit de Saussure, aussi inséparables que le recto et le verso d'une feuille de papier ¹¹. Il faut insister ici : le *signifiant* n'est en aucune manière un son qui préexisterait (prélevé sur une émission sonore continue, comme on découpe un morceau de tissu sur une pièce plus large) et que l'on unirait à un concept. Ce serait demeurer dans le plus simple dualisme, qui ne donne rien à comprendre pour le processus de signification. *Le signifiant ne préexiste pas au signifié*. Il est une réalité sensible qui ne passe à l'existence que dans et par sa jonction avec un intelligible, le concept.

Sans doute ne voit-on pas encore en quoi ce qui vient d'être dit appuie, voire entraîne, une pluralité des langues. Il faut revenir sur ce qui est une clé pour entrer dans la pensée saussurienne : *faire du sens avec ce qui n'a point de sens*. On est ici à la base de l'arbitraire du langage, qui est la première caractéristique du signe linguistique ¹². L'arbitraire en question tient en effet dans un lien non motivé entre signifiant et signifié. Il n'est pas arbitraire de faire de la fumée le signe du feu. Il est arbitraire en revanche de faire du son « feu » le signifiant du feu, rien dans la nature du feu n'appelant un tel lien, ce qui autorise justement à joindre ce concept à d'autres signifiants, *fire*, *Feuer*, *fuoco*, anglais, allemand, italien.

On a déjà là de quoi comprendre comment la pluralité est essentielle aux langues humaines. Il faut faire encore un pas, pour saisir à quel point cette caractéristique nous introduit au cœur des problèmes du langage. S'il est vrai que la réalité sensible qu'est le signifiant ne préexiste pas au signifié, on doit se demander s'il n'est pas quelque disposition possible du sensible qui, quoique n'ayant pas de sens, se présenterait comme *disposition à porter un sens*. Le génie de de Saussure a consisté à

¹⁰/ *Cours*, Payot, Paris, 1971, p. 98-99. – « Image acoustique » est un terme d'extrême précision, rappelant que l'organe propre de la langue est *l'oreille*, réglant la phonation. Si *image* fait d'abord penser au visuel, on se rappellera que l'on peut parler d'« image sonore ».

¹¹/ *Cours*, p. 156-157.

¹²/ *Cours*, p. 100.

comprendre la langue, et d'abord dans sa base sensible signifiante, comme un *système de différences*. « Dans la langue, il n'y a que des différences »¹³, formule lapidaire, sur laquelle s'est développé dans la deuxième moitié du siècle dernier le *structuralisme*. Si le signifiant n'est pas prélevé sur le continu sonore, il reste que ce continu (à la différence du continu visuel) a forme de *chaîne sonore*, se déroulant dans le *temps* (le visuel est spatial). Chaque moment de cette chaîne peut dès lors être structuré selon une *opposition* aux autres moments.

« Qu'il suffise ici pour donner un minimum d'illustration à ces explications, de suggérer ce qu'est le phonème, base de la linguistique saussurienne, unité minimale linguistique, dépourvue de sens en elle-même, pour servir à former les unités de sens que sont les monèmes (on a une bonne approximation en pensant aux mots). Si je considère les monèmes du français : 'rose', 'dose', 'pose', la seule différence du phonème initial (r, d, p) suffit à former trois termes de la langue. L'économie (par rapport à des termes dont le principe de formation serait l'évocation de la nature des choses) est telle qu'un nombre limité de phonèmes suffit, à la façon d'une combinatoire, à former un nombre indéfini d'unités de sens¹⁴. »

3. Quand chacun entend dans sa langue maternelle

Le joyeux étonnement des auditeurs bariolés des Apôtres au matin de la Pentecôte : « Nous les entendons, chacun dans sa langue maternelle¹⁵ » n'est pas sans faire écho à l'effet du brouillage des langues, au récit de Babel : « Qu'ils ne s'enten-

¹³/ *Cours*, p. 166.

¹⁴/ Le Cours de F. de Saussure fait une place importante à la phonologie, p. 55-95. Pour un aperçu de l'évolution ultérieure et une amorce de bibliographie, voir *Encyclopaedia Universalis*, art. « phonologie ».

¹⁵/ *Actes*, 2,11.

dent plus les uns les autres. » La diversité des langues est respectée, et on en a compris l'enjeu, mais c'est à l'inconvénient de cette diversité, la difficulté à se comprendre, que remède est porté. A dire vrai, la nouveauté de l'Esprit est allée d'un coup au bout du chemin, économie étant faite de la patience des traductions. C'est, au matin des temps nouveaux, la carte prise au point d'arrivée du chemin, la longueur du chemin restant encore cachée dans les plis des feuillets. La dispense de traduction n'est donnée que pour ce premier matin. Le contraire serait fort paradoxal, pour ces Écritures qui sont en train de se rédiger, celles du Nouveau Testament, qui sont, on ne saurait trop le rappeler, en statut de traduction. Ce sont les LXX qu'elles vont citer, fruit de la décision onéreuse d'aller à une langue autre que celle choisie pour parler avec les hommes. La décision reçoit confirmation dans le Canon des Écritures chrétiennes, en grec, langue qui n'est pas celle de Jésus. La bénédiction de Babel s'accomplit dans ces peuples et ces langues célébrant la bonne nouvelle du salut.

la langue d'un texte sacré

Il n'est pas d'honneur plus grand qui puisse être fait à une langue que de tenir un de ses monuments pour parole de Dieu, et il importe au plus haut point de comprendre ce qui pousse à faire barrage à l'entreprise de traduction. On peut le justifier en observant que le maintien d'une vieille langue dans l'expression sacrée n'interdit pas l'usage d'autres langues dans le quotidien, argument valable à condition que l'on soit bien conscient du risque de coupure entre le quotidien et le sacré. Il est même possible de relancer le débat autour de la pluralité des langues. Certes, l'arbitraire du signifiant, en sa base phonologique, ouvre sur une pluralité. Il ne faut pas oublier, cependant, que Saussure parle de système, ce qui introduit doublement une fondation de raison. Certains rapports relèvent en effet de la logique, ainsi les inclusions d'un terme dans un ensemble plus grand. On pourra même faire un pas de plus. Le choix immotivé du signifiant, sens de base de l'arbitraire linguistique, rendrait

toute communication impossible, à s'en tenir à lui. Il appelle la convention linguistique, trop fondamentale pour être datée et localisée. Elle stabilise le choix, si bien que l'on peut parler d'arbitraire relatif¹⁶. Qu'est-ce qui empêche de penser que l'humanité entière s'accorde sur une telle convention ? L'illusion vient ici de la méconnaissance du caractère radicalement différent de deux arbitraires. La convention ne supprime en effet, en aucune façon, l'arbitraire radical, celui qui repose sur l'absence de sens dans la liaison entre signifiant et signifié. La liaison conventionnelle est, elle, sur le plan de la discipline, s'occupant de l'ordre. Elle ne supprime en rien la fragilité qui vient à la langue du fait de l'arbitraire du signifiant. Une convention linguistique universelle est certes pensable, mais elle supposerait la présence constante d'un maître d'école, armé du fouet emblème de la grammaire, auprès de chaque locuteur, ce qui est impensable, non pas tellement en raison du nombre de tels gardiens de l'ordre, mais parce que la destination du maître d'école est d'apprendre à se passer de lui.

On peut pressentir à ce point que l'arbitraire du langage va jouer comme principe de liberté et de créativité dans le langage. Dans l'idéal de la langue notionnelle, occupée à donner définitions et procédés uniques (on dit précisément univoques) c'est un corset qui enserre les mots. Le service est grand, celui de la précision, mais il va, on l'a vu, à réduire au minimum la place du langage. Le langage vivant est une lutte constante entre la convention, indispensable, en effet, pour s'entendre, et la création qui presse en quelque sorte sur les parois des mots, pour les ajuster à la nouveauté du sens. C'est le jeu entre la répétition demandant d'employer les mots du groupe, et la liberté, sceau de la présence de l'homme. Des lieux de cette tension porteuse de vie sont la poésie (on a raison de parler de « libertés poétiques »), la traduction, poussant au maximum la capacité d'évocation d'un terme pour le rapprocher le plus possible de celle qui est la sienne dans la langue d'origine, le style, encore, justement défini comme un

¹⁶/ Cf. *Cours*, p. 180-184.

« écart » par rapport à l'usage attendu. Oui, le plus haut emploi d'une langue est bien celui où elle est tenue pour Parole de Dieu. La reconnaissance du respect qui conduit une tradition à reculer devant la traduction du texte sacré autorise à dire que le respect est aussi grand quand on le fait passer dans la diversité des langues. Il témoigne que la parole de Dieu n'est jamais autant chez elle que dans la dimension de liberté des paroles humaines.

culture et sentir commun

La constitution sur la liturgie, *Sacrosanctum Concilium*, est le premier texte promulgué à Vatican II, un écrit auquel on ne saurait attacher trop d'importance puisque, par la réforme liturgique, et avant tout par le passage aux langues vulgaires, c'est tout le peuple chrétien, dans les rythmes de ses assemblées, qu'il mettait en mouvement. Appartient à cette mise en éveil l'explication selon laquelle l'Église n'a pas d'art qui lui soit propre, ce qui bouscule la notion d'« art chrétien ». La remarque n'est pas marginale, car toute la tradition unit liturgie et beauté. Que cela n'ait pas à signifier quelque élitisme, que ce qui est reçu ait à s'accorder avec la foi chrétienne, comme le rappelle le Concile, c'est seulement respecter en sa puissance de créativité l'art d'une culture dans laquelle des croyants veulent enraciner l'Évangile ¹⁷. Dans la question : « Qui est l'autre ? », s'esquisse ainsi un autre chemin, celui d'une autre façon de goûter, de sentir le beau. Les liens ne manquent pas avec ce qui a constitué l'essentiel des réflexions qui précèdent, proposant, comme paradigme de l'autre, dans les rapports humains, celui qui parle une autre langue.

L'art s'apparente au langage dans la mesure où il peut être considéré comme expression. Au niveau des cultures, c'est de l'expression du corps social qu'il s'agit. Elle passe par les

¹⁷/ *Sacrosanctum Concilium*, 123.

artistes, les créateurs, qui ne sont tels cependant que dans la mesure où l'œuvre est reçue, dans l'acte de goûter, qui demande une sensibilité qui « s'y reconnaît », au plus subjectif et individuel du sentir dans le goût, le jugement en première personne où s'éprouve le plaisir du beau (je sens et affirme la beauté de cette œuvre, de ce paysage), il faut que demeure toujours vive la métaphore du sens du goût, le goût du pain, le goût du vin. La grâce de ce sentir est qu'il est commun, au créateur et à qui rencontre l'œuvre, aux personnes différentes qui visitent le même monument, le même musée, consensus, alors que pourtant chaque sentir demeure unique, nourri qu'il est à des racines historiques et géographiques. Il faut même dire qu'ici plus la différence colle au sol, plus la rencontre est forte. Je ne saurais changer mon regard, m'émerveiller devant une peinture étrangère, que si je ne cesse de m'émerveiller devant les œuvres de ma première culture. La langue aussi implique un consensus, celui de la convention linguistique, celui, plus resserré, des différents univers de langage. Le meilleur à quoi on pense d'abord est la précision et la distinction. « Mettre les mêmes choses sous les mêmes mots » est un souhait naïf, dont il faut excuser la répétition, car il ne fait que dire la difficulté à « s'entendre ». En fait, la coïncidence, à la manière de deux triangles égaux, n'est qu'un horizon. L'accord est ce qui permet de continuer à parler, agir, vivre ensemble, confiance étant faite à la bonne foi de chacun pour surmonter les malentendus. Précieuse pour donner courage est l'expérience du sentir commun dans l'art. Au niveau liturgique l'art, propre à chaque culture, est celui qui intervient dans les rites, que l'on peut tenir pour parole du corps social quand il se rassemble et pour qu'il se rassemble, impliquant monuments et gestes pour l'habiter, et les chants, où le langage se fait poésie et musique.

C'étaient des chants qui étaient demandés aux déportés de Sion, sur les rives des fleuves de Babylone, Babel, dit ici l'hébreu, lieu du déracinement, qui avait fait suspendre les harpes aux peupliers du rivage. Le psaume ne cache pas que la demande allait au cœur, réveillant la souffrance, avec son terrible enfermement, pris pour l'unique voie où pourrait se garder le souvenir de Sion, jusqu'à l'impré-

cation : que toute trace de vie naissante soit effacée en Babel ¹⁸. S'il ose cet excès, devant lequel le texte retenu dans la liturgie a reculé, c'est qu'il est prière, où le cri du cœur mauvais peut devenir aveu, appel à la guérison. Alors la demande des geôliers peut prendre une autre résonance. Eux aussi seront touchés au cœur par ces chants de Sion, partage de joie avec ceux dont ils ne seront plus les geôliers. Il valait de décrocher les harpes pour, en Babel, faire entendre les cantiques de Sion.

François Marty
Paris, Centre Sèvres

¹⁸ / Ps 137.



Un cheikh d'al-Azhar face au christianisme (1942)

par Oissila Saaidia

Oissila Saaidia est agrégée d'histoire, docteur ès lettres, attachée temporaire d'enseignement et de recherche à l'université Jean Moulin (Lyon III), membre de l'institut d'histoire du christianisme (Lyon III). Sa thèse « Catholiques et musulmans sunnites, discours croisés, 1920-1950, approche historique de l'altérité religieuse » paraîtra au Caire à l'automne 2003.

La question « Qui est l'autre ? », ne peut recevoir de réponse globale quand il s'agit des représentations musulmanes sur le christianisme, dans la mesure où le monde musulman est divers. Ainsi, plutôt que de dresser un tableau général, je me propose, plus simplement, de livrer mon analyse d'un cours enseigné en 1942 par un professeur de l'université d'al-Azhar, le cheikh Abû Zahra, puis d'élargir, dans la conclusion, aux regards portés par d'autres acteurs musulmans dans l'entre-deux-guerres.

Le livre d'Abû Zahra, *Conférences sur le christianisme*, regroupe un ensemble de cours sur le christianisme donnés dans le cadre d'un enseignement général sur l'histoire des religions dans la prestigieuse université d'al-Azhar considérée comme la gardienne de l'orthodoxie sunnite. La lecture de la table des

matières met en évidence la structure d'une compilation de cours et non d'un livre écrit d'un seul tenant, rendant ainsi la réalité de ce que furent ces cours. Le cheikh s'adresse à des étudiants qui sont destinés à être les futures têtes pensantes du monde musulman : le savoir qui leur est transmis est donc destiné à se diffuser dans toute la société et à influencer directement des milliers de personnes. Ils ne sont toutefois pas les seuls auxquels l'ouvrage s'adresse, car toute personne à la recherche d'un avis autorisé sur ces questions peut s'y référer. Il n'existe pas, à ma connaissance, d'autres cours sur le christianisme dans l'entre-deux-guerres qui aient été publiés. Cependant, il est possible que d'autres cours sur le christianisme existent à la même époque.

Par souci de clarté je n'ai pas repris l'organisation du cours telle qu'elle se présente dans le livre, mais j'ai isolé les deux thèmes principaux : l'histoire du christianisme et la présentation du christianisme dans ses aspects religieux. La démarche du cheikh Abû Zahra se veut scientifique et, par conséquent, objective. Dans ce que d'aucuns peuvent percevoir comme de l'apologétique, peut aussi se trouver le souci de porter un regard critique sur le christianisme.

les textes chrétiens

Son analyse des textes sacrés chrétiens, qu'il présente comme le premier temps de l'histoire du christianisme, s'organise selon un diptyque. D'une part, il dresse le tableau, qu'il estime neutre, des textes chrétiens en mettant en avant les différences dans la présentation des faits. D'autre part, il recourt à une démarche critique qui est, le plus souvent, une lecture opérée selon une grille d'analyse musulmane. Il adopte par ailleurs une méthode qu'il pense être scientifique en posant des hypothèses et en vérifiant si elles coïncident avec la réalité. Toutefois, ses hypothèses de travail sont le reflet d'une structure intellectuelle issue d'un enseignement traditionnel. Sa présentation des *Évangiles* met en évidence la fragilité de leur transmission, critère fondamental en islam. Les auteurs ne sont pas clairement identifiés, il subsiste certains doutes

quant à leur identité et à leur statut d'apôtre. L'Évangile de Jean lui pose un problème de critique externe : qui est Jean ?, et de critique interne : écrit après les trois autres *Évangiles* pourquoi contient-il des éléments non mentionnés dans les autres ? Le professeur insiste aussi sur les différences dans les contenus qu'il présente comme des contradictions, ce qui lui permet de remettre en question l'authenticité des textes. D'ailleurs, ne souligne-t-il pas qu'ils ont été retenus parmi d'autres *Évangiles* ? Leur validité est donc contestée sur divers points. Les rédacteurs n'ont pas tous connu le Messie. Mais il précise qu'ils sont, pour les chrétiens, écrits « par le biais » de la révélation. Afin de vérifier s'ils ont bien été écrits sous inspiration divine, il leur applique des critères musulmans. Or, sa définition de la révélation ne peut être la même que celle retenue dans le christianisme, par conséquent les textes ne peuvent qu'être décrétés faux.

Pour conclure ce développement sur les textes sacrés du christianisme, il faut relever que la démarche d'Abû Zahra ne se caractérise pas uniquement par un versant apologétique. Il essaie de livrer des éléments du christianisme à partir de documents chrétiens, mais il est vite rattrapé par son univers culturel. Cependant, existe-t-il une différence de fond entre sa démarche et celle de la majorité des catholiques dans cette période ? Ces derniers ne considèrent-ils pas que le Coran est falsifié ? En d'autres termes qu'il n'est pas le produit d'une révélation, dans le sens, cette fois-ci, chrétien du terme ? Les uns comme les autres rejettent les fondements d'une théologie autre que la leur.

histoire du christianisme

Il poursuit par une histoire des premiers siècles du christianisme. Dans sa présentation il apparaît nettement qu'entre le christianisme tel que le professeur le décrit et les conclusions qu'il tire des différents conciles, il n'y a rien de commun. L'une des explications mises en avant est celle des persécutions dont ont été victimes les premiers chrétiens et qui ne leur ont permis ni le libre exercice du culte, ni la transmission

du message de Jésus. Cette justification peut apparaître à la décharge des chrétiens. En revanche, son analyse des conciles, avec des aspects factuels qui ne sont pas toujours en contradiction avec la version chrétienne, met clairement en accusation les hommes de religion qui se sont éloignés du message initial. C'est un des thèmes récurrents de la critique musulmane à l'encontre du christianisme, de même que l'absence de transmission à cause des persécutions.

Cette période du christianisme primitif dépassée, l'histoire de la chrétienté reste marquée par les divisions où apparaissent des nouveautés dogmatiques. Curieusement, dans sa présentation, l'Église de référence est l'Église catholique car elle lui sert de base de comparaison avec l'Église orientale et avec le protestantisme. Il n'est à aucun moment question des coptes orthodoxes qui sont pourtant le groupe majoritaire chrétien en Égypte avec lequel les musulmans égyptiens sont en contact depuis toujours et qu'ils seraient donc supposés le mieux connaître. Ce sont donc les divisions et une histoire du christianisme européen qu'il présente. Le cheikh opère une distinction entre l'Église orientale grecque, présidée par l'Église de Constantinople, et l'Église occidentale latine, présidée par l'Église de Rome. Il rappelle leur histoire mouvementée, présente les différences culturelles et les divergences doctrinales. Sa présentation du protestantisme se fait en référence au catholicisme. Le professeur dresse un portrait de l'Église catholique qui s'apparente à ceux de ses contestataires du Moyen Âge. Son discours n'a rien de musulman : ses réflexions ne sont pas issues de la pensée traditionnelle. Leurs origines sont à rechercher dans des références protestantes. Il donne, pour finir, son sentiment sur le christianisme et se montre favorable au protestantisme. Ce dernier lui semble la dernière étape avant le passage à l'islam dans la mesure où il nie la transsubstantiation, refuse le culte des saints... bref ce que l'islam condamne aussi.

contexte religieux du christianisme

Une fois le décor historique planté, l'analyse du fait religieux chrétien par Abû Zahra est plus aisément compréhensible. Elle s'organise autour de deux questions principales : Jésus et les croyances chrétiennes.

La prosopographie christique occupe une place de choix dans son cours. S'il reprend dans ses grandes lignes la vision musulmane de Isâ, il expose aussi ce qu'il pense être la version chrétienne. Pour cette dernière, il insiste peu sur le message du Christ et sur sa présentation. Quand il le fait, le parallèle avec la version musulmane est net, notamment pour ce qui concerne les miracles. Dans les trois pages consacrées au Jésus des chrétiens, la part de ce qui fait le cœur du message chrétien, Passion et Résurrection, n'est guère développée alors que le côté merveilleux de l'enfance de Jésus (selon les évangiles apocryphes) est mis en valeur. Cette volonté de ne pas insister sur la figure christique est à rapprocher du peu de cas que le professeur d'al-Azhar accorde aux écrits chrétiens. Les Évangiles sont par définition falsifiés, en revanche un Évangile, non retenu par l'Église, conserve la véritable source de savoir pour tout ce qui a trait à Jésus. Il s'agit de « l'Évangile de Barnabé » auquel le cheikh consacre davantage de pages qu'il ne le fait pour décrire Jésus à partir des sources canoniques chrétiennes.

Si le problème de l'authenticité de « l'Évangile de Barnabé » a été réglé en Europe au début du xx^e siècle (la critique a prouvé qu'il s'agissait d'un faux rédigé entre les xvi^e et xvii^e siècles), l'évolution de la question dans le monde musulman est tout autre. Ainsi, les milieux réformistes égyptiens, autour de la célèbre revue du *Manâr*, voient en lui l'authentique évangile de Jésus car il reflète parfaitement la conception que les musulmans se font de Jésus et de l'Évangile authentique. Le point central est que Jésus y réaffirme avec force qu'il n'est pas le fils de Dieu et que la Trinité ne peut pas exister. Ce pseudo-évangile a été traduit en arabe et dif-

fusé dans tout le monde arabo-musulman. Il est depuis considéré, par un grand nombre, comme la référence absolue concernant Jésus.

Jésus n'est pas l'unique objet de la présentation du christianisme comme religion. Toutefois, les aspects culturels et dogmatiques de la religion chrétienne retiennent peu l'attention du cheikh Abû Zahra. Certes, il en expose les fondements : la croyance (Trinité, Croix, Messie sauveur et juge), les rites et les cultes (prière, jeûne, baptême et eucharistie), le mariage et ce qu'il nomme la charia chrétienne. Sa présentation du credo chrétien est, dans ses grandes lignes, conforme à ce que les chrétiens pensent. Il ne porte aucun jugement de valeur et se contente de reproduire l'essentiel des croyances chrétiennes. Par la suite, s'il continue de présenter avec plus ou moins de justesse le dogme chrétien, il se livre alors à une critique en règle notamment sur la Trinité. Sa démarche est à mi-chemin entre la volonté de montrer le christianisme tel qu'il est (ou qu'il croit qu'il est) et la nécessité de rappeler les positions de l'islam. La comparaison devient l'outil d'analyse et, dans ce cas, elle est toujours en défaveur du christianisme. Si Jésus occupe une si grande place dans l'analyse religieuse du professeur c'est probablement par ce que l'on peut trouver des indications sur Jésus dans la tradition musulmane (Coran, Sunna ...) alors que pour les autres aspects religieux il faut puiser exclusivement dans le christianisme.

conclusion

L'ouvrage du professeur Abû Zahra est en parfaite harmonie avec l'enseignement d'al-Azhar. Il peut se présenter comme l'expression de l'orthodoxie musulmane dans les années 1930-1940. Son intérêt est donc de première importance et les réactions à sa parution sont en grande partie motivées par le poids que représente la prestigieuse université, poids qu'il faut nuancer dans la mesure où la publication s'est faite à compte d'auteur.

Le cheikh Abû Zahra est le représentant d'une élite traditionnelle soucieuse d'entretenir des relations de bon voisinage avec ses concitoyens chrétiens et fermement convaincu de la justesse de ses vues. Toutefois, son cours sur le christianisme est une grande nouveauté. La recherche scientifique sur le christianisme est inexistante dans le monde musulman pour diverses raisons tant religieuses, que profanes. L'absence de curiosité est à rechercher dans la conviction de détenir la vérité et la plénitude de la révélation. Quant aux motivations profanes, mais dans une perspective qui reste religieuse, elles sont la résultante d'un enseignement traditionnel qui, dans ses contenus et dans sa forme, ne laisse de place ni au christianisme, ni aux nouveautés. En soi l'existence de ce cours marque une rupture dans l'histoire de l'enseignement des religions dans le monde musulman. Il ne faut pas s'attendre à y trouver l'équivalent de ce qui se passe en Occident où les études consacrées à l'islam sont anciennes : il convient d'évaluer ce cours en tenant compte des moyens dont disposait le professeur et du contexte culturel dans lequel il évoluait.

Au terme de cet article je souhaite livrer quelques-unes des conclusions auxquelles je suis parvenue après une étude de deux revues musulmanes majeures de l'entre-deux-guerres, celle de l'université d'al-Azhar et celle du *Manâr*, phare du réformisme musulman.

J'ai été sensible au fait que l'absence d'autorité centrale dans le monde islamique n'empêche pas les musulmans de développer une réflexion assez monolithique sur le christianisme. Le principe d'autorité, difficile à localiser dans l'islam, n'empêche pas la formation d'un consensus, non concerté, quand il s'agit d'analyser le christianisme. Cette homogénéité est symptomatique d'une situation interne à l'islam. La question centrale reste celle de l'exégèse coranique, avec pour corollaire la conception de la révélation et donc le statut à accorder au texte coranique. Le Coran est pour les musulmans la parole même de Dieu dans sa littéralité. Le prophète n'est qu'un intermédiaire, un médium, il ne peut influencer sur le texte dont les affirmations sont immuables : le texte cor-

nique est pertinent à toute époque et en tout lieu. La base de tout raisonnement consiste dans la théorie que la parole de Dieu est « pré-éternelle », incréée, car les attributs de Dieu, dont la Parole, ne peuvent être distincts de Dieu. Seuls les mu'tazilites ont affirmé que le Coran est créé et que la révélation s'inscrit dans la réalité historique. Ces derniers ont connu, dès le IX^e siècle, une défaite politique et idéologique qui rend difficile en islam la formation d'une exégèse critique.

L'exégèse coranique définit le cadre idéologique et méthodologique à travers lequel est produit le discours musulman sur le christianisme et sur les chrétiens. Elle explique le transfert sur les textes chrétiens des méthodes en usage pour le Coran. Formés dans le même cadre universitaire, héritiers d'une conception traditionnelle de l'enseignement, les penseurs étudiés ne pouvaient que reproduire une argumentation classique, au point de ne produire qu'un seul et même discours avec quelques variantes liées au contexte ou à la personnalité du penseur : les oulémas seraient, en définitive, des lettrés plus que des « intellectuels » au sens occidental du terme. S'ils recourent aux autres sciences, ils le font en les instrumentalisant, selon le mode pratiqué pour les sciences islamiques. Faute de nouveaux instruments et d'une véritable exégèse coranique appliquée aux versets relatifs aux chrétiens et au christianisme, la pensée élaborée depuis des siècles n'a pu être dépassée dans l'entre-deux-guerres.

Cependant, cette période voit l'émergence d'un nouveau épistémologique avec « l'école » du penseur égyptien al-Khulî qui, dès les années 1930, innove en introduisant la linguistique historique dans l'analyse du texte. Cette initiative est suivie par d'autres tentatives comme celle de M. Arkoun ou encore celle de Abû Zayd. Ces renouveaux ne s'imposent pas dans le domaine de la science exégétique contemporaine dans le monde musulman, bien qu'ils permettraient de renouer avec la confrontation des idées telle qu'elle se pratiquait aux premiers siècles de l'islam.



La pression de l'actualité ne doit pas faire oublier la diversité du monde musulman. C'est pourquoi les études le concernant doivent être contextualisées afin d'éviter anachronismes et amalgames.

Oissila Saaidia
Agrégée d'Histoire Docteur ès-lettres
A.T.E.R. Université Jean Moulin Lyon III

L'Autre dans la tradition missionnaire récente

par Pierre Lefebvre

Pierre Lefebvre, missionnaire de Scheut (cicm) a vécu de nombreuses années en Afrique centrale, basé à Kinshasa et à Brazzaville. Il a été principalement engagé dans la formation permanente des agents d'évangélisation. Il a travaillé aux Éditions L'Épiphanie de Limete-Kinshasa. Il y a publié plusieurs titres pour l'animation spirituelle et pastorale. Depuis 1999 il est rentré en Belgique où il réside à Namur.

Qui suis-je pour toutes ces personnes ? Cette question a causé du souci à beaucoup de missionnaires expatriés aux XIX^e et XX^e siècles. D'autant plus qu'elle était liée à une autre, elle-même assez confuse : « Que sont-elles pour moi ? » Les réponses étaient incertaines, fortement marquées par le contexte colonial dans lequel se mouvaient les missionnaires. Peut-être est-il utile de clarifier leur être-aux-autres et de saisir comment s'est opéré un changement à l'époque postcoloniale.

le contexte colonial

L'expansion coloniale européenne présente à l'observateur attentif de multiples facettes dont plusieurs ont fortement marqué les missionnaires. On trouve chez les acteurs de la

colonisation une bonne dose de patriotisme sentimental désireux d'assurer le prestige de la patrie en répandant partout son drapeau, sa langue, son génie, sa civilisation. Ce patriotisme inclut l'affirmation de la supériorité européenne. Il explique en partie leur incapacité de rencontrer les autres peuples autrement que d'en haut pour les dominer, ou, le cas échéant, les élever à un style de vie plus conforme au modèle métropolitain, jugé le seul vraiment digne d'êtres humains.

Les ambitions économiques exercent une grande influence, les colonies étant des sources de matières premières et des débouchés pour les produits d'une industrie en pleine expansion. L'esprit d'entreprise et l'audacieuse créativité de l'homme blanc engendrent chez lui une assurance et une confiance en soi facilement arrogantes.

La rivalité qui existait entre les États colonisateurs explique pourquoi les populations locales ont pu être reléguées en marge de l'entreprise. La hantise d'avoir des colonies conduit des nations qui prétendent étouffer dans leurs frontières à rivaliser de ruse pour devancer les autres partout où des « terres vierges » s'ouvrent à elles. On ne se contente plus, comme jadis, d'occuper des postes sur les côtes en vue du commerce. On accapare toutes les terres, dans toutes les directions. On veut conquérir et occuper des territoires inconnus avant que des rivaux ne s'y installent. Le projet colonial est un projet de l'homme blanc qui pense à ses intérêts. Les indigènes sont le décor dans lequel il joue sa pièce.

L'ampleur de l'entreprise et son caractère pionnier, fortement aventurier, ont fait naître une « mystique coloniale » qui tentait de la justifier face au scepticisme de beaucoup. Un manteau de dignité devait recouvrir l'opération : les races supérieures ont un droit vis-à-vis des races inférieures, clamait-on devant les opposants. On élaborait une théorie du droit des nations européennes à exercer leur souveraineté sur des peuplades incapables de progresser. Supériorité de la race, honneur national, mission civilisatrice paraient de vertu la

recherche des matières premières et des débouchés nécessaires à l'industrie européenne et rendaient respectables les démonstrations de puissance dans une aventure exaltante vécue loin des contrôles sociaux traditionnels.

Les scandales causés par des aventuriers sans scrupules expliquent en partie que l'opinion publique resta longtemps assez réticente. « N'essayons pas, disait Clemenceau en 1882, de revêtir la violence du nom hypocrite de civilisation. » Mais l'opinion chrétienne finit par se mobiliser en faveur des populations dont la détresse était dénoncée par quelques prophètes. On ne pouvait rester indifférent à tant de souffrances et à la criante nécessité de changer les conditions de vie des peuples colonisés. On allait entreprendre une croisade de grande envergure pour donner à l'expansion coloniale tellement ambiguë une dimension spirituelle d'amour du prochain. Les Instituts missionnaires se multiplièrent et, en particulier, de nombreuses congrégations religieuses féminines naquirent, tant il était évident pour les croyants que les colonies ne pouvaient se passer d'un service chrétien d'aide caritative et d'évangélisation désintéressée.

une évidente connivence

Beaucoup d'États avaient reconnu l'importance des missions religieuses pour la réussite de leur entreprise coloniale. Parsemer le pays de « bases d'opération » occupées par les missionnaires faisait partie des perspectives de certains gouvernements. On aimait dire que « l'œuvre des missions n'est pas seulement l'œuvre de Dieu, elle est aussi une œuvre accomplie dans l'intérêt de la nation ». Des missionnaires exprimaient des opinions semblables. Quelques-uns se vantaient d'être la « face spirituelle de la médaille impériale ». Les activités scolaires et médicales les assimilaient d'ailleurs aux autorités civiles, comme leurs habitudes d'hygiène et d'alimentation et leur habitat faisaient d'eux des « blancs », étrangers au monde indigène. La sympathie des missionnaires allait spontanément au pouvoir exercé par des compatriotes

et à l'ordre qui en résultait dont ils profitaient pour le développement de leurs œuvres. Les Anglais, les Français, les Belges, c'était la tranquillité, un ensemble de solides réalisations dont on jouissait dans l'immédiat. Les hommes d'Église sont assez spontanément pour l'ordre établi.

Certains missionnaires prônent avec chaleur une cordiale collaboration entre tous ceux qui sont attelés à une même tâche. « On dira peut-être que nous sommes ici du droit de la force : c'est une erreur. Nous dominons du droit d'une civilisation meilleure et plus haute. C'est une des lois les mieux vérifiées de l'histoire que toute civilisation qui veut se tenir en dehors de la civilisation chrétienne doit être absorbée un jour ou l'autre par celle-ci. Pendant trois siècles, les missionnaires ont apporté à l'Extrême-Orient les bienfaits du Christianisme. Si ces peuples, très intelligents d'ailleurs, eussent accepté la bonne nouvelle, ils seraient entrés dans la grande famille des peuples chrétiens et eussent mérité ainsi de garder leur nationalité... Nous n'occupons encore qu'un point à l'extrémité de l'Indo-Chine, mais nous sommes la civilisation chrétienne et française, et, si nous comprenons ce qu'il y a dans ce mot, de Saïgon nous ferons rayonner au loin notre influence, notre civilisation, notre foi ¹. »

Dans cette problématique, la doctrine officielle de l'Église est pragmatique. D'une part, l'action de la papauté vise à affirmer le caractère spirituel des missions et à les soumettre exclusivement au gouvernement du Saint-Siège. La forte centralisation romaine s'explique par cette nécessité historique. Mais en même temps, Rome cherche et accepte l'appui des puissances occidentales, souhaitant que les missions catholiques, partout où c'est possible, se développent avec la faveur des gouvernements occidentaux. Que règne un esprit de mutuelle confiance entre les deux principaux agents de civilisation que sont les pouvoirs publics et les missions est l'idéal rappelé par maints discours ecclésiastiques. Sur le terrain, sans doute, il y eut souvent de graves tensions et les mission-

¹/ L.E. Louvet, *La Cochinchine religieuse*, tome 1, Paris, 1855, pp. 3-4.

naires durent plus d'une fois s'opposer aux colons et aux autorités. Mais l'idéal était à leur yeux une bonne collaboration de tous au bénéfice des indigènes.

Objectivement, l'Église est du côté des colonisateurs, son action est parallèle à la leur. Dans l'ensemble de « l'œuvre civilisatrice » entreprise par l'Occident, l'Église se sait responsable de la promotion spirituelle des peuples et leur protectrice contre les éventuels abus. Si dans le domaine religieux elle se prétend indépendante, elle accepte cependant volontiers l'appui du pouvoir politique.

quel regard sur les autres ?

Ce contexte explique le regard que souvent les missionnaires portent sur leurs ouailles et la manière dont ils se perçoivent eux-mêmes. Il suffira d'évoquer un aspect de la littérature missionnaire à cette époque. Ce n'est pas le seul, mais il est significatif.

Participant à l'euphorie des conquérants engagés dans une œuvre gigantesque de civilisation, les missionnaires risquaient d'adopter un même point de vue en face de « la masse avilie des païens ». Le père J.-B. Aubry confesse : « Si on ne se retenait, on tomberait dans la plus noire misanthropie. Oh ! que le péché originel a donc fait la nature humaine vile et misérable, surtout en Chine ². » Un gros ouvrage du père L. Kervyn, publié à Hongkong, explique comment « la nature chinoise se manifeste par une singulière pauvreté de ressources, en fait de vertus et de qualités naturelles ³ ». Il affirme que les prêtres « indigènes » doivent avoir « au moins l'humilité ou le bon esprit d'accomplir strictement et convenablement le petit ministère qui leur revient, loin d'envier les privi-

²/ A. Aubry, *Jean-Baptiste Aubry, le professeur, le théologien, le missionnaire*, Lille, 1888, p. 325.

³/ L. Kervyn, *Méthode de l'Apostolat moderne en Chine*, Hongkong, 1911, p. 581. Aussi pp. 589-590.

lèges de leurs supérieurs immédiats et d'empiéter sur leurs droits ou de se dérober tout au moins à leur direction ».

Chateaubriand, dans *Le Génie du Christianisme*, donne une image bien romantique des pionniers de la foi : « Les missionnaires tournèrent les yeux vers les régions où les âmes languissaient encore dans les ténèbres de l'idolâtrie. Ils furent touchés de compassion en voyant cette dégradation de l'homme ; ils se sentirent pressés du désir de verser leur sang pour le salut de ces étrangers. Il fallait percer des forêts profondes, franchir des rochers inaccessibles ; il fallait affronter des nations cruelles, superstitieuses et jalouses ; il fallait surmonter dans les unes l'ignorance de la barbarie, dans les autres les préjugés de la civilisation : tant d'obstacles ne purent les arrêter... Tout cela pour donner un bonheur éternel à un Sauvage inconnu ⁴. »

Pour encourager les vocations missionnaires, une littérature d'édification se développe. « Brisant toute attache terrestre, mettant l'océan entre lui et ses affections de famille, l'apôtre veut s'offrir à Dieu dans l'entièreté d'un sacrifice héroïque et ainsi assurer son salut éternel. La vue des milliers d'âmes à sauver le remplit d'une immense pitié et de la passion d'arracher ces âmes à l'enfer et à Satan... Dépassant encore ces aspirations déjà surhumaines, les âmes pétries d'héroïsme absolu ont rêvé le martyr... ⁵. »

Les missionnaires sauvent des âmes, instruisent des ignorants et nourrissent des affamés. Leur mission est pensée comme une œuvre héroïque de bienfaisance qui s'adresse à des populations arriérées. On assiste vraiment au triomphe du point de vue individualiste : puisqu'il s'agit de se dévouer au salut des âmes, plus elles sont abjectes et misérables, plus elles méritent qu'on se sacrifie pour elles. Déprécier les peuples à convertir sert à exalter les messagers du salut.

⁴/ *Le génie du Christianisme*, l.4, c. 1, Ed. des Œuvres complètes de Chateaubriand, t. 2, Paris, pp. 471-472.

⁵/ Ch. Louwers, *Missionnaire, l'idéal, vertus, qualités, modèles*, Liège, 1935, pp. 17-18.

Le missionnaire a donc devant lui un Autre qu'il définit par sa pauvreté dans tous les domaines. C'est alors sa propre généreuse charité qui assistera ces pauvres incapables de répondre par eux-mêmes à leurs besoins. Car l'autre est aussi défini comme non-civilisé, primitif. Le missionnaire vient pour le civiliser. L'autre est un damné que le missionnaire sauve, un ignorant qu'il instruit. L'Église missionnaire, comme institution, activités, mouvements et organisations, dispose d'agents nombreux et efficaces dont la mentalité et le dynamisme sont orientés vers l'assistance caritative. Elle aime et promeut de mille façons des foules de « grands enfants ». Beaucoup de missionnaires ont cependant fait un remarquable travail pour sauver les cultures locales, en particulier en promouvant les langues. Mais leur Église a son « centre » ailleurs, ses références sont des personnes qu'elle estime civilisées : ceux et celles qui ont une certaine richesse, une tradition de travail et d'ordre, une bonne éducation chrétienne, des responsabilités sociales, qui pensent et ont un espace pour donner leurs avis, qui ont un certain pouvoir. L'Église est « de là-bas » et elle vient vers d'autres, indigènes, pauvres et païens. Elle leur apporte instruction, soins, sacrements, bénédictions et catéchèse. L'Église va vers les pauvres pour les évangéliser. Elle le fait de l'extérieur et d'en haut, en leur faveur. Elle n'est pas l'affaire de la population locale. Pour réaliser son œuvre de « salut » des autres, elle se développe comme une institution forte, avec temples, résidences et locaux multiples. Elle dispose d'un vaste appareil de paroisses et de diocèses où des responsables ordonnés exercent un monopole de direction et la présidence sous toutes ses formes. Les autres sont des bénéficiaires à mentalité d'assistés, dans leur monde culturel désarticulé.

une expérience spirituelle décisive

Que s'est-il passé pour que soit changé ce regard que beaucoup jetaient sur des personnes par ailleurs aimées et servies avec dévouement ? Les luttes pour l'indépendance, le marasme dans lequel se sont débattues les nouvelles répu-

bliques, les difficiles tentatives de développement, la découverte qu'un néo-colonialisme oppresseur remplaçait l'ancien, le travail de conscientisation libératrice dans les petites communautés, tout cela a provoqué une mutation salutaire de la mission. Les missionnaires ont entendu des cris nouveaux : « ... la voix de millions de fils de l'Église qui forment les peuples engagés, avec toute leur énergie, dans l'effort et le combat de dépassement de tout ce qui les condamne à rester en marge de la vie : famines, maladies chroniques, analphabétisme, paupérisme, injustices dans les rapports internationaux et spécialement dans les échanges commerciaux, situations de néo-colonialisme économique et culturel parfois aussi cruel que l'ancien colonialisme politique. L'Église a le devoir d'annoncer la libération de millions d'êtres humains, beaucoup d'entre eux étant ses propres enfants ; le devoir d'aider cette libération à naître, de témoigner pour elle, de faire qu'elle soit totale. Cela n'est pas étranger à l'évangélisation ⁶. »

On peut sans doute souligner trois éléments principaux dans l'expérience faite par de nombreux missionnaires. Le premier est un sentiment qu'ils partagent de plus en plus avec de nombreux pauvres : **une profonde indignation** face au racisme, au mépris, au refus de reconnaissance, comme aussi devant *l'injustice* d'un système international qui désarticule les personnes et les sociétés, devant la misère et la souffrance qu'engendre une mondialisation mal pensée. En même temps, ils s'indignent de voir une minorité accaparer injustement les richesses des peuples. Ces situations blessent des missionnaires qui se sentent touchés avec les pauvres dans leur dignité. Beaucoup font l'expérience de la colère qui monte au cœur des opprimés contre l'injustice érigée en système de relations entre les peuples et l'abîme qui se creuse entre la minorité riche et la majorité pauvre. C'est une expérience très riche que d'être exposé en direct aux injustes souffrances d'un peuple et d'avoir la grâce de les par-

⁶ / Paul VI, *Evangelii Nuntiandi*, 1975, n° 30.

tager. En même temps, naît une vive conscience que cette souffrance n'est pas un accident qui touche des personnes qu'on pourra dénombrer et aider un jour par une action humanitaire ponctuelle. *Elle vient d'un système*, elle est structurelle, elle découle des décisions politiques et économiques prises par des personnes qui ont décidé que le monde devait être organisé de cette façon. Comprendre la perversité de cette organisation est une expérience traumatisante. Mais la colère liée à la solidarité est vertu et s'avère bienfaisante pour ceux et celles qui aiment les peuples dont ils partagent le sort.

Un deuxième élément accompagne cette indignation : **un profond étonnement** devant l'espèce de miracle qu'est la *survie* d'hommes et de femmes dénués de tout et devant la *solidarité* qui peut parfois régner entre eux. Beaucoup de témoins du combat des pauvres sont dans une grande admiration devant leur dignité et une qualité humaine où très évidemment Dieu se manifeste. Les pauvres, en tout cas, savent que Dieu est là, avec eux, qu'ils sont entre ses mains. Il y a chez eux une étonnante résistance aux forces de mort dans laquelle se cache certainement une semence de vie nouvelle. L'admiration et la foi dans le destin historique des opprimés habitent le cœur de beaucoup de missionnaires témoins directs de l'injuste épreuve qui les frappe.

Le troisième élément est la **perception** de plus en plus généralisée **d'une exigence** à laquelle il n'est plus possible d'échapper. Nul ne peut construire sa vie en ignorant cette réalité du monde actuel. Aucune évangélisation ne peut avoir de sens en dehors de la solidarité avec les peuples qui luttent pour la justice et pour leur dignité. *Un sort commun lie les évangélistes et les pauvres*. L'admiration devant la foi et la dignité des populations cruellement éprouvées amène des missionnaires à considérer les valeurs qui sont vécues par le peuple comme la base d'une société nouvelle, l'ébauche du Royaume. Beaucoup perçoivent qu'ils ont besoin des pauvres pour construire avec eux une convivialité nouvelle. Que tous deviennent ensemble les artisans de ce que l'Église ne

possède ni ne connaît, mais qu'elle découvrira avec les autres si elle arrive à s'unir à eux dans une même espérance.

la conversion des missionnaires

Des peuples pauvres et opprimés s'éveillent à leur propre libération. Des Églises se renouvellent dans la solidarité avec eux et s'efforcent d'offrir un témoignage nouveau pour un Évangile débarrassé de complexes colonialistes. De plus en plus nombreux, des missionnaires cessent de penser qu'ils doivent gérer des Églises et sauver le monde. Ils s'ouvrent aux exigences d'un engagement plus radical pour le Royaume. De ce fait, les pauvres peuvent s'intégrer dans des communautés qui deviennent leur affaire. Le lieu privilégié de l'évangélisation n'est plus la paroisse cléricale, mais plutôt la petite communauté au ras du sol, « à la base », où s'invente la vie en Église et où s'apprend la citoyenneté responsable.

Le Concile Vatican II disait : « Afin de pouvoir présenter à tous le mystère du salut et la vie apportée par Dieu, l'Église doit s'insérer dans tous les groupes humains du même mouvement dont le Christ lui-même, par son incarnation, s'est lié aux conditions sociales et culturelles déterminées des hommes avec lesquels il a vécu. » (*Ad Gentes* n° 10). *Une démarche d'incarnation est diamétralement opposée à la démarche d'évangélisation colonisatrice.* Dieu est déjà dans le peuple, dans ses expériences personnelles et collectives. Il est un « Dieu-avec-nous » qui souffre avec toutes les victimes du désordre mondial. L'évangéliste vient accompagner l'action libératrice de Dieu dans le peuple. La libération ne vient pas d'en haut, à travers les classes dirigeantes, comme le salut ne vient pas à travers une Église qui sait tout et apporte au monde ce qui lui manquerait. Le salut s'opère dans la vie et l'histoire des pauvres, à l'intérieur du peuple. Le missionnaire et le peuple dans lequel il s'est intégré vivent ensemble un même processus de libération pour une vie nouvelle. Il ne s'agit pas de conquérir, de se reproduire et de se répandre partout pour sauver. La mission est insertion dans la vie d'une population, marche avec elle, en dialogue et solidarité.

Nous avons expérimenté maintenant que le rôle des missionnaires n'est pas de convertir les peuples à ce qu'ils prétendent leur apporter « pour leur bien », mais de se convertir avec eux, pour être ensemble convertis à la création nouvelle. Il n'y a plus « nous » et « eux », la barrière a disparu dans l'interdépendance et une espérance commune.

L'autre est celui qui me manque pour que je sois moi. Il m'achève et me guérit de ma finitude. L'autre est celui qui me fait communier à Dieu lorsque avec lui je m'efforce de rencontrer le projet du Père. Il m'est envoyé autant que je lui suis envoyé. La mission c'est d'habiter chez lui pour accomplir avec lui un mandat divin qui nous fait partenaires différents mais égaux dans une œuvre commune.

Pierre Lefebvre
Rue du Plateau
B-5100 Jambes

Rencontrer l'autre... Un chemin d'intégration

par Jean-François Berjonneau

*Jean-François Berjonneau est prêtre du diocèse d'Évreux,
curé d'une paroisse de la vallée de la Seine,
dans une ville nouvelle habitée
par une population de 50 nationalités différentes,
aumônier de prison, chargé de la formation permanente
des prêtres du diocèse.*

C'est comme acteur de terrain que je me situe. Prêtre, engagé dans une pastorale de proximité dans une cité populaire, à Val de Reuil, je suis attentif à ce que me disent les personnes que je rencontre dans les permanences paroissiales ainsi que dans les petites équipes-relais que, dans le cadre de la paroisse, nous mettons en place dans les quartiers et où se rencontrent et entrent en dialogue des personnes de diverses cultures. Je suis aussi membre d'une association laïque sur cette même ville où, avec des partenaires de traditions culturelles ou religieuses différentes, nous cherchons à ouvrir des chemins nouveaux pour la mise en œuvre d'une laïcité active qui soit un espace de dialogue, de réciprocité et de connaissance mutuelle, selon des règles acceptées par tous.

une cité nouvelle et multiethnique

La cité dans laquelle j'interviens n'est pas une « banlieue ». Elle est de petite taille puisqu'elle regroupe environ 13 500 habitants. Elle ressemble à de nombreuses cités populaires. Ce qui fait son originalité, c'est qu'elle a été construite de toutes pièces, on pourrait même dire « projetée » dans un espace rural qui n'était vraiment pas prêt à l'accueillir. La décision de construire cette ville a été prise en 1967, au cours d'un conseil interministériel. Les élus locaux n'ont pas été associés à cette décision. Plus de 4 000 hectares de terre cultivable ont été réquisitionnés pour implanter cette ville.

Aujourd'hui, 25 ans après que les premiers édifices soient sortis de terre, cette cité souffre encore d'une difficulté à s'intégrer dans l'espace rural environnant. Un sociologue, Jean Maze, a pu s'exprimer ainsi dans un livre consacré à l'histoire de Val de Reuil : « La décision de fonder une grande ville à partir de rien constitue un geste qui est en rupture avec l'ordre traditionnel de maturation des cités. C'est par apports sédimentaires au fil des siècles, que celle-ci prend son visage et sa stature ¹. »

Ce coup de force technocratique rend, encore aujourd'hui, difficile la rencontre entre les habitants de Val de Reuil et certains habitants des villages environnants qui gardent *un sentiment d'occupation*. L'image de l'autre souffre de ce traumatisme. Dans ces villages, on parle encore de « terres occupées ». Ceci montre à quel point la rencontre de l'autre est tributaire des décisions politiques qui la conditionnent.

Cette ville, mal insérée dans le tissu social de cette région rurale normande a vu, peu à peu, s'installer des populations à revenus modestes et des migrants venus de pays fort divers. L'administration municipale fait état d'une quarantaine de nationalités présentes sur la commune. Nous sommes donc en présence d'un fort cosmopolitisme culturel tant au niveau de la langue qu'au niveau des habitus sociaux.

^{1/} Jean Maze, *L'aventure du Vaudreuil*, Éditions D. Vincent.

Ces nationalités représentées proviennent grosso modo de quatre horizons géographiques : Afrique centrale, Afrique du Nord, Asie et Proche Orient. Les premières vagues de migrants ont été constituées par les travailleurs immigrés originaires du Portugal et du Maghreb qui ont construit la ville et ont fait venir leurs familles. Puis, au moment de l'exode des populations du Sud-Est asiatique, des familles originaires du Vietnam, du Laos et du Cambodge sont venues s'installer. Enfin, plus récemment, et, par des flux migratoires qui durent encore, la population de la ville se voit augmenter par l'apport de familles kurdes ou congolaises.

Sur les quelque 14% des habitants d'origine étrangère recensés, 8,5% sont de nationalité étrangère, 5,5% ont acquis la nationalité française. Mais il est difficile d'évaluer les proportions exactes des personnes qui vivent en marge de la légalité : sans papiers, clandestins, demandeurs d'asile. Dans cette population d'origine étrangère, on note une dominance des personnes de culture arabo-musulmane.

Cette cité connaît *une double tension qui rend la rencontre de l'autre souvent difficile* : tensions entre les populations de la cité souvent précarisées et qui ne sont venues s'installer que parce qu'elles n'ont pas trouvé de logement ailleurs, et celle des villages environnants peu préparée à rencontrer des personnes si diverses par leurs traditions culturelles ou religieuses ; mais aussi tensions à l'intérieur même de la cité entre la population autochtone de souche française et les populations venues d'Afrique ou d'Asie qui ont tendance à se regrouper dans les mêmes immeubles et à se replier sur leurs particularismes.

un déficit de communication

On constate sur un tel espace social un net *déficit de rencontre et de communication*. La tendance naturelle qui prévaut chez les uns et chez les autres, c'est de vivre replié chez soi cantonné

dans une *méfiance* par rapport à « l'autre », celui qui n'est pas de la même culture ou de la même langue.

Les quelques cafés ouverts sur la ville regroupent leurs clients par affinités culturelles. Les immeubles qui, au départ, présentaient le visage d'une certaine mixité sociale et culturelle se sont vidés peu à peu des familles françaises qui, par leurs engagements associatifs, avaient le souci du lien social. Celles-ci sont souvent parties s'installer dans les villages environnants plus attractifs. La « dalle », sorte de voie piétonne surélevée, qui avait été conçue comme un espace public rassembleur par excellence et facteur de convivialité a été désertée par beaucoup d'usagers, effrayés par les rumeurs d'insécurité. Il n'est pas rare de voir sur certaines places de la ville des femmes kurdes assises par terre, occupées à carder la laine comme dans leurs villages d'origine.

Les commerces se sont raréfiés... Et finalement, ce que l'on appelait « le germe de ville », avec tout l'espoir urbain que portait ce terme, est devenu en quelques années un maillage d'immeubles où, dans des logements qui se sont vite dégradés, des familles cohabitent souvent dans une grande précarité et où le taux de chômage atteint des proportions impressionnantes.

un processus d'intégration en panne

Cette situation est significative et appelle une analyse. Elle ne s'explique pas par ce qui pourrait apparaître à première vue comme une sorte d'incapacité de personnes d'origines culturelles différentes à se rencontrer et à tisser du lien social (certaines associations de quartier réussissent fort bien à créer une véritable convivialité interculturelle).

Mais elle signe l'échec d'un véritable processus d'intégration qui devrait concerner autant les populations françaises d'origine que les populations issues de l'immigra-

tion. L'absence ou la fragilité des liens sociaux qui pourraient relier entre elles des personnes de cultures différentes sont imputables moins aux différences culturelles elles-mêmes qu'à la situation de précarité économique et sociale dans laquelle cohabitent ces populations, regroupées en un même lieu dans une absence totale de mixité sociale ou culturelle.

à la racine du repli : le chômage

Face à ce constat, il me semble important de souligner que *l'ennemi numéro un de la rencontre de l'autre, c'est le chômage.*

Certes, il faut reconnaître qu'il y a de nombreux petits délits qui entretiennent un climat d'insécurité, de peur et de méfiance fort peu propice à la communication (vols ou incendie de véhicules, dégradation des espaces publics, trafics de stupéfiants, cambriolages, violences physiques ou verbales...). Mais cette violence en cache une autre plus profonde et plus grave, qui atteint les personnes dans leur dignité et dans leur aptitude à se poser comme partenaires ou interlocuteurs sociaux : c'est l'absence d'emploi.

Car le *travail* n'est pas seulement un moyen de subsistance par la rémunération qu'il apporte. Il est aussi *le terrain privilégié sur lequel une personne se construit*, entre dans un réseau de relations et de coopération, et bénéficie d'une reconnaissance sociale qui lui permet de prendre sa place dans la société.

La perte ou l'absence prolongée d'un emploi est génératrice d'une dégradation du lien que toute personne tisse ou est en mesure de tisser avec les autres. Elle peut aboutir à une perte d'identité profonde, même si, par ailleurs les moyens matériels sont mis à la disposition de la personne réduite au chômage.

La disparition du travail dans la vie de tout être humain met en cause son statut dans la société. Elle entraîne l'impression de ne plus être utile et donc de ne plus avoir sa place. Avec ce vide créé par le chômage, d'autres relations interpersonnelles sont mises à mal. C'est alors la montée du *repli sur soi* et de l'*enfermement* dans un certain individualisme, doublé d'un sentiment de dévalorisation de soi.

Lorsqu'on ne sait plus très bien qui on est et en quoi on peut être utile, *l'autre, par sa différence, apparaît comme concurrent et menaçant*. Le racisme n'est pas loin. Et ce racisme touche autant l'autre qui est rejeté dans sa différence que soi-même, enfermé dans une représentation de soi dévalorisée. Cette tendance naturelle à rester « entre soi » touche autant les personnes d'origine française que celles d'origine étrangère.

dans un contexte de fragilités identitaires, l'autre peut apparaître comme un danger

Dans un tel contexte marqué par la précarité, la fragilisation du lien social, le recul de l'emprise des institutions sociales, il apparaît évident que *vivre ensemble dans la diversité des cultures peut devenir un véritable défi*. La réalité multiculturelle est une déchirure avant d'être une chance ou une richesse.

Les habitants de la cité sont absorbés par un conflit dans lequel chacune des parties souffre de ne plus être elle-même et tente de guérir son identité blessée. Dans ce contexte où les processus d'intégration apparaissent grippés, les différences culturelles « des autres » sont perçues comme des épreuves supplémentaires dans une vie quotidienne déjà lourde à porter.

La fragilité des identités des diverses catégories de personnes présentes dans ces quartiers rend la cohabitation difficile : adultes qui ont vécu la migration et qui s'interrogent sur le bien-fondé du choix qu'ils ont fait, jeunes « issus de l'immi-

gration » qui, quoique de nationalité française, n'arrivent pas à prendre leur place dans ce pays, familles françaises qui elles-mêmes sont touchées par le chômage et la précarité et ont l'impression d'être abandonnées... L'incertitude sur sa propre identité rend la relation à l'autre éprouvante. La peur de l'autre s'insinue et fait vivre dans le sentiment d'une menace permanente. Dans ce contexte la violence peut surgir à tout moment.

une espérance : des lieux de médiation

Cependant, au cœur de cette réalité sociale chargée de tensions et de fractures, il existe des lieux de médiation qui sont de véritables foyers d'espérance. Ce sont des lieux humbles et qui pourtant ont un rayonnement réel sur la vie du quartier. Certes, ils ne remplacent pas un programme énergique d'intégration économique, sociale et culturelle qui fait cruellement défaut.

Mais ils sont animés par des hommes et des femmes, travailleurs sociaux ou bénévoles qui connaissent l'art de la rencontre et des traductions nécessaires pour que la communication s'établisse. Grâce à ces agents de médiation, des relations interpersonnelles entre personnes de cultures différentes se nouent et tentent de faire barrage aux tentations communautaristes. On y apprend à dépasser ses peurs et ses préjugés pour s'engager ensemble dans la réalisation d'un projet commun à taille humaine à partir de la réalité sociale du quartier (garderie d'enfants, soutien scolaire, aide aux familles en difficulté, animation d'activités sportives, échanges de savoirs...). Des règles communes sont élaborées pour permettre d'agir ensemble. Une connaissance mutuelle se développe dans des échanges qui donnent leur place à la mémoire et aux traditions culturelles des peuples d'origine.

Les écoles sont souvent les meilleurs lieux de médiation lorsque les enseignants prennent la peine d'associer les

parents de diverses cultures au travail éducatif mené dans l'école, dans l'apprentissage des règles essentielles du vivre ensemble, et sollicitent ceux-ci pour parler de leur culture d'origine. Mais il existe aussi d'autres espaces où se vit et s'apprend la rencontre, tels que les associations visant à la formation des adultes, ou les réseaux d'échanges de savoir. Ces initiatives constituent, au cœur de ces quartiers, des « ferments d'universalité concrète ». Elles annoncent une société où les différences culturelles, loin de constituer un obstacle à une véritable solidarité, en favorisent le développement. Dans ces lieux de médiation, la représentation que l'on se fait de l'autre se transforme profondément.

modifications dans les représentations de l'autre

1. L'autre devient un partenaire pour construire une société plus solidaire

L'étranger a longtemps été perçu, dans notre pays, du point de vue de l'utilité qu'il représentait pour la société. Il était accueilli pour sa force de travail. Tant que l'on avait besoin de ses bras, sa venue était favorisée. A partir du moment où a surgi la crise de l'emploi, on a multiplié ce que l'on appelait avec un certain euphémisme « les incitations au retour », manière de signifier qu'il n'avait plus sa place dans l'espace social...

Aujourd'hui, le caractère multiculturel de la société française apparaît comme une réalité fondamentale et durable. Ces personnes qui sont venues d'ailleurs ne sont plus à considérer comme des étrangers ou des « migrants », mais comme des voisins et des partenaires avec lesquels il faut compter. C'est avec eux que la France se fera.

C'est une réalité dont les habitants des quartiers populaires prennent conscience grâce au travail inlassable de ces instances de médiation. Dès lors un chemin s'ouvre pour inven-

ter ensemble les conditions d'une nouvelle convivialité. Les représentations se modifient. Des habitants de ces quartiers, dans la diversité de leurs origines culturelles, saisissent *l'urgence de passer d'une relation de concurrence à une relation de partenariat* dans la lutte contre l'exclusion et la précarité et dans le travail éducatif à mener auprès des jeunes.

Dans ce partenariat, la diversité des cultures n'apparaît plus comme un obstacle, mais comme un appel à inventer de nouvelles voies de solidarité. Il n'y a plus de conception de l'intégration qui concernerait les seules personnes d'origine étrangère. Tous les habitants de la cité partagent les mêmes conditions de précarité et d'insécurité. Tous sont appelés à s'engager ensemble dans une concertation pour la réhabilitation de l'habitat et pour lutter contre l'insécurité. On le constate dans certaines associations de quartier : la présence de membres de différentes cultures stimule la solidarité et peut contribuer à une créativité sociale en permettant des communications qui n'existaient pas auparavant. Peu à peu se forge la conscience que l'intégration passe par la prise de conscience par les habitants eux-mêmes que, dans la diversité de leurs origines culturelles, les habitants de cette cité ont à se montrer ensemble sujets de leur propre devenir. Cela suppose un investissement important des associations au niveau de la formation. Mais il devient évident que l'action sociale passe par la prise en compte des diversités culturelles, sans les exalter mais aussi sans les ignorer.

2. L'autre comme sujet des mêmes droits et des mêmes devoirs

Un autre chemin à parcourir est celui de la reconnaissance de fait de l'égalité des droits et des devoirs. Et en ce domaine, il y a fort à faire !

Il y a des questions qu'il faut avoir le courage de se poser. « En France, nous ne parvenons pas à dire certaines choses, parfois pour des raisons louables. Il en est ainsi de la surdélinquance des jeunes issus de l'immigration qui a longtemps été niée,

sous prétexte de ne pas stigmatiser », écrivait Christian Delorme dans *Le Monde* du 4 décembre 2001. Et il posait la question de savoir pourquoi nous en sommes arrivés là.

Il est évident que les jeunes issus de l'immigration du Maghreb ou de l'Afrique noire ont à souffrir d'une discrimination lorsqu'ils arrivent sur le marché de l'emploi. C'est ainsi qu'au centre de formation des apprentis de Val de Reuil, sur plus de 2 000 apprentis, on peut compter sur les doigts de la main les jeunes d'origine maghrébine, ce qui en dit long sur l'ouverture des patrons de petites entreprises face à cette embauche.

La rencontre de l'autre ne peut se vivre que sur la base d'une reconnaissance claire de l'égalité des droits et des devoirs de chacun. Cette reconnaissance suppose une vigilance particulière vis-à-vis de toute discrimination concernant l'accès au logement, à l'emploi, à l'éducation, à l'exercice de sa religion. Mais elle appelle aussi de tous un apprentissage du respect des lois en vigueur dans le pays, des règles élémentaires du vivre ensemble dans les immeubles ou dans les quartiers, de la tradition de laïcité que la société française s'est donnée pour gérer son pluralisme.

Là aussi, un immense chantier s'ouvre à tous ceux qui ont à cœur de travailler à la médiation interculturelle. *Il est aussi important de veiller à ce que les droits de chacun soient respectés que d'agir pour que chacun reconnaisse ses devoirs vis-à-vis de la collectivité.* Des lieux de parole sont indispensables pour que, dans la réciprocité, les divers habitants d'un même quartier prennent conscience de cette double dimension de leur situation de citoyen.

3. L'autre comme sujet d'un possible devenir

Il est évident que la rencontre devient impossible lorsque les personnes sont enfermées dans des stéréotypes et soumises à des a priori réputés intangibles. Toute rencontre interperson-

nelle ou collective suppose que les uns et les autres acceptent *d'entrer dans un processus de transformation réciproque*. Nous sommes tous témoins de ces occasions où la rencontre concrète de personnes de cultures différentes, faite dans des conditions favorables, a pu permettre des transformations profondes dans le regard que les uns portaient sur les autres. Des peurs sont tombées. Une confiance a commencé à se dessiner, un bout de chemin ensemble a été accompli.

Seulement ce processus demande du temps. Il faut trouver les circonstances d'une rencontre possible. Il est nécessaire de dépasser ses peurs pour *opérer cette véritable migration qui consiste à rencontrer l'autre sur son propre terrain*. Au départ de cette aventure on ne peut faire l'économie d'un certain sentiment de vulnérabilité.

Et puis le temps est indispensable pour qu'un échange puisse s'élaborer : un temps d'apprivoisement, de négociations pour apprendre à se connaître où il ne faudra pas avoir peur des silences, des malentendus, où il faudra savoir dépasser les inévitables conflits qui surgiront. Là encore le rôle des médiateurs sera précieux pour que les peurs et les émotions puissent s'exprimer selon certaines règles acceptées par tous.

C'est dans cette expérience concrète de la rencontre que les uns et les autres entreront dans cette démarche d'altérité et découvriront qu'il n'y a pas d'identité figée, et que l'autre est nécessaire pour que chacun grandisse en humanité et approfondisse sa propre identité.

un chemin d'avenir : une laïcité active

En conclusion, je voudrais souligner à quel point ces nouveaux défis posés par la dimension multiethnique et multiculturelle de nos cités appellent à réinvestir la dimension essentielle pour notre société de la laïcité. Pour toutes les parties de notre société un grand chantier doit s'ouvrir qui

consiste à *passer d'une laïcité d'abstention* où les différences seraient ignorées et renvoyées au domaine privé, à *une laïcité positive ouverte* à l'expression de la diversité des traditions culturelles, philosophiques et religieuses et au débat. A une étape de notre histoire où nous sentons monter, liés à la fracture sociale et au déficit d'une vraie politique d'intégration, les dangers d'un certain communautarisme et d'un repli sur l'identique, il est urgent que dans nos cités, des femmes et des hommes issus de toutes cultures, religions ou convictions philosophiques se rassemblent et ouvrent les voies d'un art de vivre ensemble où chaque personne soit reconnue dans son égale dignité et dans sa différence.

Jean-François Berjonneau
17, rue de l'église
27100 Le Vaudreuil

La violence de l'autre

par Fred Poché

Né en 1960, Fred Poché, marié, père de deux enfants, réside depuis une quinzaine d'années dans un quartier populaire. Ancien permanent national à la Jeunesse Ouvrière Chrétienne, il est docteur de l'Université de Paris-X en Lettres et Sciences Humaines. Maître de conférences de philosophie à l'Université Catholique de l'Ouest, il a publié plusieurs ouvrages dont : « Sujet, parole et exclusion » (L'Harmattan), « Penser avec Arendt et Lévinas » (Chronique Sociale, 1998), « Reconstruire la dignité » (Chronique sociale, 2000). Il collabore également à plusieurs revues françaises et étrangères.

de l'émotionnel à la résistance

Notre univers contemporain marqué par les turbulences de la mondialisation, la crise du politique et l'accélération croissante des injustices sociales laisse se développer une violence ambiguë. D'une part, la fragilité actuelle des individus fait que tout conflit se trouve rapidement confondu avec la violence, alors que, paradoxalement, une société démocratique nécessite des espaces pour l'expression de la conflictualité. D'autre part, la violence idéologique, dont la légitimité fit naguère l'objet de débats, laisse place à une violence sans finalité politique. Qu'advient-il, alors, lorsque dans mon existence l'autre se transforme en figure de l'adversité radicale ? Avec

le déploiement du sentiment d'insécurité, la peur, ou la méfiance systématique, ce dernier n'est plus pensé comme condition du « devenir soi », mais comme l'agresseur, celui qui viole ma liberté. Le mot « xénophobie » ne nous rappelle-t-il pas, d'ailleurs, que toute haine ou rejet d'autrui commence par la crainte de celui-ci ? Quelles sont les sources de cette violence d'autrui ? Dans quelle mesure une riposte constructive est-elle possible ? Notre parcours gardera comme fil conducteur le problème des « quartiers populaires ». Dans notre contexte actuel, la figure du « délinquant » cristallise l'image de cet autre qui me fait violence et dont je veux me protéger. Aussi, les appels répétitifs à la sécurité, à la protection, à l'autorité – grossis par la loupe médiatique – accentuent ce sentiment selon lequel l'autre, le « voyou », le « hors-norme » risque de m'agresser à tout moment. Comment penser un autre rapport à autrui ? Dans quel sens avancer pour transformer la haine qui bouillonne chez lui en révolte collective et constructive ?

L'expérience de la « rareté »

Toute l'aventure humaine est une lutte contre la « rareté ». En effet, l'homme est toujours aux prises avec le danger de manquer. Telle substance naturelle ou tel produit manufacturé existe, dans un champ social déterminé, en quantité insuffisante : « Il n'y en a pas pour tout le monde. » On peut entendre la rareté comme un manque de produits, mais également, comme un manque d'argent, de temps, de travail (chômage) ou d'espace (grands ensembles, favelas, bidonvilles).

Sartre pense que la rareté permet de rendre compte de l'émergence de la « violence ». Cette dernière n'est donc pas originelle, mais elle prend la forme d'une contre-violence dans une situation de manque. Au sein d'une société injuste, où le travail se fait rare – et dans laquelle la consommation de biens matériels se trouve survalorisée – l'autre homme risque de ne plus prendre la figure du « semblable » mais celle de l'individu qui, par sa présence, me menace, prend ma place, me fait violence. Il serait naïf de penser que la suppression de la « rareté » permettrait la fin de toute violence. Mais, à défaut de l'éra-

diquer complètement, je peux chercher collectivement à la réduire. J'ai la possibilité de dépasser la violence, si je parviens à considérer que la « rareté » n'est pas une fatalité me condamnant à une approche essentiellement destructrice de la relation avec l'autre.

A partir de l'expérience quotidienne, Sartre examine les manifestations multiples de l'état de solitude, de séparation, d'opposition des hommes. Il appelle « sérialité » ce mode d'être. Cette notion est rattachée à une autre qu'il nomme le « collectif ». Prenons un rassemblement dont on ne sait encore s'il est, en tant que tel, le résultat inerte d'activités séparées – chacun serait venu là afin de vaquer à ses occupations – ou bien, une réalité commune qui commande, en tant que telle, les actes de chacun ou une organisation conventionnelle, contractuelle (par exemple, une manifestation).

En observant davantage, l'on s'aperçoit que ces personnes attendent l'autobus, à la station, devant l'église. D'âge, de sexe, de milieux très différents, elles réalisent, dans la banalité quotidienne, le rapport de solitude, de réciprocité et d'unification par l'extérieur, qui caractérise, par exemple, les citadins d'une grande ville. En effet, elles sont réunies, sans être intégrées par le travail, la « lutte » ou toute autre activité dans un « groupe organisé » qui leur soit commun. Nous avons affaire ici à une pluralité de solitudes : ces personnes ne se soucient pas les unes des autres, ne s'adressent pas la parole et, en général, ne s'observent pas. Elles existent côte à côte autour d'un poteau de signalisation. Les uns (ou les unes) lisent le journal en attendant l'arrivée du bus, les autres se distraient en regardant les passants...

C'est ce registre de sérialité qui – lorsqu'il domine mon existence – laisse place à la violence de l'autre. Une violence réelle ou imaginaire... Lorsque je ne fais que « résider » dans ma cité, mon quartier, sans réellement y « habiter », je vis sous le mode de la sérialité. Ne pas participer à la vie associative, ne pas parler et agir dans l'espace public, ignorer le voisin que je croise quotidiennement, éviter les contacts, voilà bien des

figures de la « série ». Alors, dans cette solitude, autrui prend la figure de la menace ou du concurrent. Il demeure l'« Autre » - au sens de Sartre - autrement dit, non pas une personne avec laquelle, je puis tisser une histoire enrichissante, mais « le voisin », l'« étranger », le « jeune », le « sans papiers ». Celui que je n'appelle pas par son nom. Aussi au premier regard de travers, la violence tend à sortir ses griffes. Me sentant alors fragile, impuissant, je risque d'attendre de l'extérieur - par exemple, à travers l'image d'un leader politique extrémiste - la figure « autoritaire », « virile », qui me sécurisera.

Mais, c'est ignorer qu'à mon niveau, je porte, parfois, une part de responsabilité de la violence de l'autre, en l'ignorant, ou en le dévisageant sans jamais m'efforcer de le rencontrer ; en refusant de rester attentif à sa présence. L'hospitalité, vis-à-vis d'autrui ne va pas nécessairement de soi. Elle nécessite au moins trois exigences : un *effort* d'ouverture, l'acceptation de prendre du *temps* dans une vie marquée par les logiques d'urgence, et, enfin, le consentement à un accueil au sein de mon propre *espace*. D'aucuns défendent la notion de « préférence » considérée comme « naturelle ». « Je préfère mes enfants à ceux du voisin, je préfère mes cousins, aux étrangers, etc... » Cette position s'appuie sur un raisonnement erroné qui favorise le rejet et produit de la contre violence. L'on aime, certes, davantage ses enfants que ceux du voisin - qui pourrait nous en blâmer - ; mais il n'empêche que si ces derniers sont présents à un goûter que l'on organise, ce sont eux que l'on sert les premiers. Au nom, justement, de l'hospitalité et du respect que chacun est en droit d'attendre.

les feintes de l'altérité

L'absence de détermination à lutter contre la « rareté » et la « sérialité » contribue à faire ressentir l'autre comme violence contre soi. Le délitement du « lien social » dans certains quartiers défavorisés, la perte de conscience d'une appartenance

sociale – par exemple, à une communauté adulte vis-à-vis d'adolescents – contribuent à maintenir un sentiment d'insécurité et de peur face au moindre rassemblement de jeunes. Chacun rase alors les murs, se sent impuissant, fragile, insécurisé... L'autre devient la figure du mal, l'agresseur potentiel et parfois réel. Dans *Pour une nouvelle radicalité*, M. Benasayag et D. Scavino soulignent qu'au sein des différentes prisons de la planète, « avec toutes les nuances que peut connaître cette ignominie, le pouvoir réalise la même expérience tous les jours : transformer les hommes et les femmes en petites unités de survie, impuissantes et tristes. Au fond des geôles de certaines dictatures, par exemple, on prive les prisonniers d'eau et de nourriture pendant plusieurs jours. Et quand la situation devient intolérable, on leur donne une ration suffisamment maigre pour obliger chacun d'eux à se battre contre son camarade de cellule pour s'alimenter. Ainsi, dans de nombreux cas, il se forme des mafias internes, où les plus forts décident du sort des plus faibles ».

N'est-ce pas, toute proportion gardée, la situation qui est la nôtre au sein des diverses cités populaires ? Les « politiques de l'espace » dans bon nombre de pays renvoient les individus les plus pauvres à une violence aux multiples facettes ; violence qui trouve sa source dans la concentration des grandes pauvretés, des souffrances sociales, au cœur d'une organisation urbaine et architecturale oppressante ; mais aussi à cause de l'absence de volonté politique allant dans le sens d'une participation active des citoyens les plus défavorisés. Avec la dépolitisation des citoyens se développe un « despotisme doux ». Chacun se détournant de l'espace public pour ne le laisser qu'à quelques professionnels, parfois très loin des soucis de leurs concitoyens.

Aussi, le dépassement de la « sérialité » renvoie-t-il à la nécessité de former des « groupes » solidaires porteurs de valeurs communes qui acceptent la conflictualité dans le champ social sans céder à la violence. L'insécurité et la violence sont réelles, mais uniquement dans la mesure où nous acceptons cette illusion idéologique qui nous fait penser que nous sommes, chacun, un individu isolé des autres

(Benasayag/Sztulwark). La violence de l'autre est aussi la « violence symbolique », autrement dit, celle de l'opresseur qui parvient à imposer comme légitimes les significations, les valeurs, les imaginaires du néo-capitalisme. Cette violence sournoise est celle qui me fait jouer aux jeux de hasard en espérant un jour gagner le gros lot, au lieu de lutter pour une juste répartition des richesses et d'autres valeurs que celle de l'« argent roi ». L'horreur économique du libéralisme mondialisé est aussi une horreur idéologique. Celle qui me fait intérioriser les valeurs qui m'oppressent.

La figure du délinquant

« Quand on voit deux jeunes gens ensemble, il faut se méfier, ils font probablement quelque chose de mal. » Ce jugement, nous pourrions l'avoir entendu récemment dans la rue. Or, il émane d'un criminologue de la fin du XIX^e siècle. L'altérité radicale – pour reprendre, de nouveau, la terminologie sartrienne – dans nos sociétés contemporaines, celle qui réveille les peurs quotidiennes et la violence, c'est le « délinquant ».

Pourtant, contrairement à ce qu'on nous laisse parfois entendre, la situation ne date pas d'hier. Il suffit, à cet égard, de se rappeler le statut de certains adolescents pauvres à la fin du XIX^e siècle. Pensons, en l'occurrence aux « Apaches ». L'Apache, rappelons-le, est né sur le pavé de Paris. Très tôt, il traîne dans des quartiers de la périphérie ou de la banlieue. Il échappe à l'école et à un apprentissage en pleine décadence. C'est une sorte de vagabond qui vit grâce à de petits boulots et passe son temps à narguer la police. Les plus jeunes, 13-14 ans, s'exercent au vol à l'étalage. Une fois devenus grands, s'ils font leurs preuves – rosser un bourgeois, tomber un flic –, ils entrent dans les bandes (M. Perrot).

Le philosophe Michel Foucault a bien montré qu'au milieu du XIX^e se met en place une véritable production de la délinquance. Et, dans ce sens, il note le développement d'une longue entreprise pour imposer à la perception que l'on avait des délin-

quants une grille bien précise. Il s'agissait de les présenter comme tout proches, partout présents et partout redoutables. Ainsi, dès cette époque le « fait divers » envahit une partie de la presse et commence à fleurir dans des journaux spécialisés.

Aussi, le fait divers criminel, de par sa répétition quotidienne, rend acceptable l'ensemble des contrôles judiciaires et policiers qui quadrillent toute la société. L'auteur de *Surveiller et punir* reprend alors un article de *La ruche populaire* (1842) dans lequel on affirme que la délinquance d'en haut est un exemple scandaleux, une source de misère et un principe de révolte pour les pauvres : « Pendant que la misère jonche vos pavés de cadavres, vos prisons de voleurs et d'assassins, déclare l'auteur, que voit-on de la part des escrocs du grand monde ? Les exemples les plus corrupteurs, le cynisme le plus révoltant, le brigandage le plus éhonté... Ne craignez-vous pas que le pauvre que l'on traduit sur les bancs des criminels pour avoir arraché un morceau de pain à travers les barreaux d'une boulangerie, ne s'indigne pas assez, quelque jour, pour démolir pierre à pierre la Bourse, cet antre sauvage où l'on vole impunément les trésors de l'État, la fortune des familles ? » Le philosophe souligne que cette délinquance propre à la richesse est tolérée par les lois, et lorsqu'il arrive à ces individus aisés de tomber sous leurs coups, l'on peut être sûr de l'indulgence des tribunaux et de la discrétion de la presse. Depuis, l'information concernant la « délinquance en col blanc » semble plus développée, mais en ce qui concerne la « justice » notre situation est-elle si différente ? Rien n'est moins sûr !

D'autre part, il suffit de regarder un certain nombre de situations sociales – racisme sournois ou déclaré, stigmatisation, rejet de telle ou telle culture, ou catégorie sociale – pour comprendre que tout groupe humain ou individu qui se sent humilié ou menacé dans son existence, tendra nécessairement à produire de la violence. Charles Rojzman, le « thérapeute des banlieues », souligne avec raison que l'homme dépossédé de son pouvoir, réduit à l'infantilisation et à la frustration de ses besoins les plus importants – amour de soi, valorisation, reconnaissance – verra monter en lui une violence aveugle et destructrice.

de l'obsession sécuritaire à l'engagement pour la non-violence active

Je ne puis sortir de cette spirale infernale de la violence d'autrui qu'en reconnaissant l'autre comme une personne digne d'être aimée, d'avoir des droits comme tout autre citoyen, et de pouvoir enrichir la cité par ses capacités ou des potentialités non encore utilisées. L'enjeu d'une telle posture existentielle face à l'autre ne relève pas seulement de l'éthique : elle implique une conscience politique.

En effet, lorsque à plusieurs reprises des dirigeants de pays démocratiques ont souhaité justifier le renforcement de l'appareil judiciaire et policier, ils se sont référés à la « sécurité » comme l'un des droits de l'homme. Or, il se trouve que la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme et du Citoyen se réfère, non pas à ce terme, mais à celui de « sûreté ». Rappelons précisément la teneur de l'article 2 : « Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté, et la résistance à l'oppression. »

La nuance mérite le détour si l'on tient pour essentielle la distinction entre le point de vue « civique » et « étatique ». Dans *Droit de cité*, Étienne Balibar déclare, à ce sujet, que le fond de la vitalité démocratique a toujours été constitué par la réalité du conflit social ; et celui-ci a formé le contenu réel de la pratique et de la conscience « civique ». C'est-à-dire, l'élément de « sûreté » et de « résistance à l'oppression » ou, si l'on veut, d'autonomie et de contre-pouvoir capable d'équilibrer les dérives sécuritaires inscrites « dès le début dans la "sécurité sociale", du fait qu'elle est une construction étatique, reposant sur une demande adressée à l'État dans des conditions historiques données, et suscitant cette demande en retour. L'espace de la sécurité est celui qui repose au moins périodiquement sur une expression politique (dont fait intégralement partie le conflit, la lutte des partis), tandis que l'espace sécuritaire est celui où la politique est mise hors-circuit et représentée comme impossible ».

Aussi convient-il, avec le philosophe, de passer du « sécuritaire » à la « sécurité » et de celle-ci vers une « sûreté » moins unilatéralement étatique, mais plus réellement civique. Ce qui renvoie chacun à une manière de se situer vis-à-vis de l'autre ; dans le cadre de la relation inter-personnelle mais aussi au niveau des relations longues, celles qui passent par la médiation institutionnelle.

Le dénigrement systématique des hommes politiques (« tous pourris ! »), le rejet des partis, voire des organisations syndicales, laissent l'individu dans une solitude qui favorise le désir du tout sécuritaire. Je progresserai face à la violence de l'autre non pas en me « dé-gageant » de la vie sociale, en me barricadant dans la revendication du tout « sécuritaire », mais en agissant, en m'« en-gageant » pour une vie meilleure. En participant au combat de syndicats, de partis politiques, d'associations, de centres sociaux, qui constituent des « contre-pouvoirs » ou des espaces de parole, essentiels pour la vitalité d'une démocratie. C'est dans le souci quotidien du respect de l'autre et au sein de l'action citoyenne, autrement dit à partir de la société civile, que l'on restaure la « sécurité ».

Face à l'autre, dans sa réalité comme dans sa construction imaginaire, il n'est de passage de la violence à la « rencontre » que dans l'expérience que l'on fait d'avoir prise sur sa vie. Or, c'est cette structure existentielle qui se trouve atteinte, aujourd'hui, au sens où bon nombre de personnes vivent une déprise de leur existence (chômage, éducation, espace public...). Lorsque je ne parviens pas à faire jaillir de la « puissance » au cœur de ma propre vie, l'autre devient rapidement la figure de l'agresseur. Certes, il ne s'agit pas de tomber dans l'angélisme. Face à l'homme violent, lorsque la raison, la persuasion et l'argumentation ne pèsent plus, il convient d'utiliser la force. Mais celle-ci doit prendre la forme de la contrainte non-violente. C'est tout le sens d'une sanction qui n'humilie pas l'auteur de la faute, mais lui permet de réfléchir et de se voir ouvrir un avenir au sein de la société. Le « délinquant » n'est pas le « criminel », malgré une confusion trop fréquente, mais il peut le devenir si la société ne propose pas

des cadres structurants et justes. Autant dire que les appels à la morale ne suffisent pas. Rappelons-le avec Éric Weil : « Il n'y a aucune chance de moraliser un monde dans lequel les hommes ne croient plus pouvoir atteindre, à l'aide de moyens qu'ils regardent comme moraux, un état où il soient satisfaits au sens où eux-mêmes l'entendent. »

Il ne s'agit pas de vouloir transformer la violence d'autrui en « passivité docile », mais de lui permettre avec d'autres de retourner sa « haine » en goût pour l'action avec et pour les autres en vue d'une société plus juste et plus fraternelle. Ce retournement fécond nécessite une restauration de sa dignité au niveau des différents espaces relationnels (l'intime, l'inter-personnel, le social) et un souci constant d'une ouverture « culturelle » lui permettant de tenir à distance sa souffrance sociale, de l'analyser, de déployer des imaginaires lui ouvrant des possibles. Cette visée nécessite, enfin, l'élaboration d'une réelle conscience politique sans laquelle la visée du « bien commun » risque de se perdre. La résistance contre la violence et surtout contre ce qui la produit – en soi et chez l'autre – trouve sa voie dans le risque d'une parole citoyenne au cœur de l'action sociale.

Fred Poché
Faculté de théologie d'Angers

L'autre... ou celui que je n'ai pas choisi

par Michel de Gigord

Des Missions Étrangères de Paris, Michel de Gigord a d'abord travaillé neuf ans en Malaisie. Après des études d'islamologie à Rome, il part en 1982 pour les Philippines. Il y sera aumônier universitaire et responsable du dialogue islamo-chrétien pour le diocèse d'Iligan à Mindanao au sud des Philippines. Rentré en France en avril 2001, il travaille maintenant dans le diocèse de Dijon.

Toute personne, bien sûr, est autre et il en a toujours été ainsi. De tout temps, il y a eu l'altérité de l'âge, celle du sexe, celle du milieu dans lequel on est né, celle du niveau d'éducation que l'on a reçue ainsi que du statut social qu'on a atteint. A ces altérités traditionnelles s'ajoutent aujourd'hui en force l'altérité culturelle et l'altérité religieuse. On ne ressent pas ces altérités avec la même intensité mais l'autre est toujours là devant moi et, qu'on le veuille ou non, il est à la fois source d'étonnement, de dérangement, de peur, de défi et d'enrichissement.

Dans notre monde d'aujourd'hui, le problème du rapport à l'autre est de plus en plus crucial et de plus en plus complexe parce que *l'altérité ne cesse de croître en quantité, en variété et en intensité*. En quantité, c'est l'évidence. Le nombre de gens qui

émigrent pour une raison ou pour une autre ne cesse de croître et il n'y a pratiquement plus un seul pays qui ne connaisse pas de brassage culturel. Il y a aussi accroissement de l'altérité en variété. Jusque récemment, il y avait des migrations quasi programmées : tel groupe allait dans tel pays ou dans telle région et se rassemblait là formant des sortes de ghettos. Mais aujourd'hui, tout le monde se mélange un peu partout provoquant une variété incroyable de rencontres interculturelles à tous les niveaux. Il y a enfin un accroissement de l'altérité en intensité. On est loin de la vision d'un Marshal Mc Luhan, il y a déjà quelque trente ans de cela, dans son fameux « *The Medium is the Massage* », où il voyait le monde devenir comme un village à dimension universelle où les médias jouaient le rôle d'un masseur, aplanissant ou gommant même, toutes les différences. Ce que nous voyons aujourd'hui est bien différent, presque l'opposé. Il y a une résistance farouche au massage et une montée formidable de toute sorte de fondamentalismes : politique, culturel et religieux. Il y a, en fait, *une très grande peur de l'autre*. C'est cette peur qui est à l'origine de tous les fondamentalismes.

Quant à moi, **j'ai personnellement vécu la rencontre avec l'autre en quatre étapes**, de difficulté croissante.

La première étape fut celle du séminaire. De milieu aristocrato-militaire, je me suis vu pour la première fois de ma vie entouré de séminaristes quasiment tous issus de la classe paysanne et ouvrière. Nous étions tous, bien sûr, catholiques et français mais de milieux différents. Premier choc, relativement facile à gérer.

La deuxième étape fut celle de Rome, au cours de trois années d'études à la Grégorienne. Mes professeurs et tous mes camarades de classe provenaient du monde entier. Nous étions tous catholiques mais de pays et donc de cultures très différentes. Deuxième choc déjà plus difficile à gérer.

La troisième étape fut celle de la Malaisie. Là, j'y rencontrais non seulement des cultures complètement différentes de la



mienne – malaise, chinoise et indienne – mais aussi des religions que je n'avais jamais encore rencontrées en chair et en os – l'Islam, le Bouddhisme et l'Hindouisme –. Troisième choc, en profondeur celui-là.

La quatrième étape fut celle de la deuxième partie de mon séjour en Malaisie et, ensuite, aux Philippines, où j'ai vécu dans des régions à plus de 90% musulmanes. Cette quatrième expérience fut pour moi la plus dérangement, la plus décapante et, finalement, la plus enrichissante de toutes.

De toutes ces expériences, **je retiens quelques points** que je vous présente ici.

1. *L'autre est essentiellement celui qui m'est donné, pas celui que j'ai choisi.* Je me suis pratiquement toujours trouvé dans des situations que je n'avais pas prévues ni choisies. Cela doit arriver à bien des gens mais peut-être encore plus à ceux qui osent répondre à des appels qu'ils ressentent au plus profond d'eux-mêmes, sans savoir très bien où cela va les mener. L'autre est d'autant plus autre que précisément je ne l'ai pas choisi. Et parce que je ne l'ai pas choisi, il me dérange terriblement dans mes habitudes de vie et mes schèmes de pensée.

2. *Parce qu'il me dérange tant, mon premier réflexe vis-à-vis de l'autre est généralement d'ordre négatif*: essentiellement un réflexe de peur, suivi d'une grande tentation de rejet. En fait, on cherche à se débarrasser de l'autre d'une façon ou d'une autre pour ne pas avoir à se remettre en question. Il y a aussi quelquefois dans le rejet de l'autre une grande paresse, à savoir le refus d'apprendre quelque chose de nouveau et d'en prendre les moyens.

3. *Malgré tout, l'autre exerce presque toujours une réelle fascination, quasiment irrésistible.* Et quand, justement, on n'y résiste pas, alors commence avec l'autre une aventure à la fois exigeante et merveilleuse. Exigeante car elle requiert tout à la fois de la discipline, de la persévérance, de l'humilité et du courage.

Merveilleuse parce que, quand on permet à l'autre d'envahir ne serait-ce qu'un peu de son petit univers bien étroit, on ressent très vite justement l'éclatement de cet univers et on fait l'expérience d'une réelle ouverture et d'un réel enrichissement qui, à leur tour, font naître une soif plus grande encore d'élargir son horizon pour un approfondissement toujours plus grand. Cela peut paraître idéal ou même, pour certains, naïf, mais je crois pouvoir en parler d'expérience même s'il est vrai que dans cette aventure il y a des tas d'embûches et de revers et, donc, des moments de doute et même de recul. Ainsi donc, l'autre est tout à la fois effrayant et fascinant mais, au bout du compte, il est surtout source d'enrichissement. C'est pourquoi il est d'une importance capitale d'apprendre à rencontrer l'autre.

4. Tout au long de mon parcours j'ai ressenti très profondément combien *et la société et l'Église sont mal préparées pour cet apprentissage*. Ici, je me réfère surtout à mon expérience en Asie mais, après plus d'un an en France maintenant, je pense que ce que je vais dire peut s'appliquer aussi à la France.

La société est mal préparée à deux niveaux :

- *Celui des valeurs* proposées/exposées dans les médias. Alors que pour le dialogue avec l'autre il y a parmi les valeurs les plus fondamentales celles de la tendresse, du pardon et du respect de l'autre, ce que la télévision en particulier, mais aussi les films et les bandes dessinées proposent, essentiellement aux jeunes, c'est la compétition, la force, le succès à tout prix, la violence et l'individualisme, attitudes qui rendent l'acceptation de l'autre très difficile, sinon impossible.
- *Celui de l'éducation* : alors que nos sociétés sont de plus en plus pluralistes, l'éducation qu'on y donne est restée essentiellement monolithique, à savoir centrée sur la culture dominante du pays, ne préparant pas les gens à vivre en harmonie avec les autres et dans le respect des autres. Je ne peux m'empêcher ici de faire allusion à notre hymne national. Si



sa mélodie est belle, son contenu est malsain : terriblement nationaliste dans le sens étroit du terme et terriblement violent. Ce n'est pas avec cet hymne-là que les jeunes apprendront les valeurs nécessaires au respect de l'autre. Il faudrait toute une réflexion sur les valeurs capables de créer l'harmonie et le respect, et toute une éducation aux techniques et aux attitudes nécessaires pour vivre une véritable rencontre dans la pluralité.

On peut remarquer à quel point cette réflexion est nécessaire quand on voit l'ambiguïté des termes couramment utilisés par beaucoup de ceux qui parlent ou écrivent dans le domaine du dialogue et de la rencontre avec l'autre. Je m'arrêterai à trois termes seulement : **tolérance, intégration et coexistence. Ce sont tous des mots piégés.**

La tolérance d'abord. Comme le dit si bien Khalil Gibran : « La tolérance est en manque d'amour avec la maladie du mépris ». Il faudrait systématiquement remplacer ce mot par celui de respect.

L'intégration ensuite. Quand on regarde le dictionnaire, on voit que les synonymes d'intégration sont : assimilation, fusion, incorporation, unification (Petit Robert). Ce n'est pas cela le but du dialogue avec l'autre. Il vaudrait mieux, à mon avis, utiliser des mots comme insertion et/ou harmonisation qui laissent à l'autre son droit d'être différent.

La coexistence, enfin. Une fois de plus, ce n'est pas là le but de la rencontre avec l'autre. Le grand problème de nos sociétés pluralistes, en fait le grand problème de toute vie relationnelle, c'est que justement les gens ne font que coexister, cohabiter, les uns avec les autres. Il faut changer ce mot et utiliser plutôt celui de communion.

Quant à l'Église (mais c'est vrai aussi de toutes les religions que j'ai rencontrées en Asie), *elle a beaucoup péché*. L'Église et les autres religions avec elle sont toujours très tentées et par le *nombrilisme* et par le *dogmatisme*, deux attitudes qui s'opposent

très fortement à l'ouverture aux autres. Ces deux tentations sont particulièrement fortes dans le christianisme et l'islam qui sont, par essence, des religions missionnaires, militantes même. Le défi pour l'Église, c'est d'acquiescer et de pratiquer des attitudes qui lui permettent de mieux accueillir l'autre, à savoir :

- l'humilité dans l'écoute des autres, tous les autres,
- la capacité de s'émerveiller devant tout ce qui est bon, beau et vrai, chez l'autre,
- la force dans la dénonciation du mal et du mensonge non seulement chez l'autre mais en elle-même aussi. Cela parce que la vraie rencontre de l'autre ne peut se faire que dans la vérité, dans la pureté des cœurs et des intelligences,
- la pratique d'un vrai amour, au-delà des mots.

Il faut, en fait, qu'une véritable spiritualité du dialogue imprègne toutes les sphères d'activités de l'Église. Il faudrait que la théologie et la pratique du dialogue ne soient pas réservés à quelques spécialistes qui se rencontrent de temps en temps au cours de sessions pour experts et qui, ensuite, produisent des documents que ne lisent que des initiés, mais pénètrent toute la réflexion et l'agir de l'Église à tous les niveaux. Il faudrait que le dialogue devienne comme une spiritualité, un esprit nouveau dans l'Église. Cette spiritualité n'est d'ailleurs pas nouvelle. Il s'agit plutôt de la retrouver car elle prend racine dans la nature même de Dieu. Tout ce que la théologie nous dit de Dieu tend à montrer que Dieu est essentiellement un Dieu de dialogue, d'accueil et de don : de la Trinité (le dialogue à l'intérieur même de Dieu) à la Création (le dialogue comme don de la vie), à la Révélation (le dialogue d'amour) à l'Incarnation (le dialogue de vie) et, finalement, à la Mort et Résurrection de Jésus (la radicalité du dialogue, ou le dialogue jusqu'au bout). Si l'Église se laissait complètement imprégner de cette spiritualité, l'autre y aurait toute sa place. Il serait accueilli avec amour ; il serait respecté dans sa différence ; et il serait écouté dans sa richesse. L'Église serait alors un lieu privilégié de rencontre et d'enrichissement, son propre enrichissement et celui de l'autre aussi, bien sûr. Et si tous les autres s'y mettaient et

faisaient la même démarche, le monde deviendrait véritablement autre... un monde tel que Dieu l'a toujours voulu : un paradis.

Michel de Gigord
41, rue Saumaise
21000 Dijon

**Colloque international
Marseille 11-15 septembre 2002**

Dans le cadre de son projet d'analyse pluridisciplinaire du dialogue interreligieux et de recherche de modes d'interventions mieux appropriés à la complexité de ce dialogue, la Fédération internationale des universités catholiques organise en collaboration avec l'institut de sciences et théologie des religions de Marseille, qui célèbre cette année le dixième anniversaire de sa création, un colloque inaugural sur le thème « **Dialogue et vérité** ».

Ce colloque poursuit deux objectifs.

Premier objectif : approfondir le concept spécifique du processus de dialogue et la pratique de médiation dans des contextes où les interlocuteurs, personnes, groupes, institutions, se définissent comme appartenant à des systèmes de pensée et de croyance caractérisés par l'adhésion à une vérité considérée comme absolue et non sujette à transaction. Il s'agira également de développer, de manière pluridisciplinaire, des formations au dialogue et à la pratique de la médiation.

Deuxième objectif : mettre en place un réseau international ayant pour fonction de stimuler, coordonner et consolider des initiatives au sein du monde académique qui engagent davantage ses responsabilités dans ce domaine et favorisent l'émergence d'une parole et d'une action originales, solidaires et significatives sur les problématiques de l'interreligieux.

Renseignements – inscriptions :

ISTR - Le Mistral
11, impasse Flammarion - 13001 Marseille
Tél. : 04.91.50.35.50 - Fax : 04.91.50.35.55
E.mail : istrCistr-marseille.cef.fr

La promesse de l'autre

par Christoph Theobald

Christoph Theobald, sj, est professeur de théologie fondamentale au Centre Sèvres à Paris, membre de la fondation de la Revue « Concilium » et rédacteur aux « Recherches de science religieuse ». Parmi de nombreuses publications en allemand et en français, nous signalons son dernier livre « la Révélation... tout simplement » aux éditions de l'atelier, Paris, 2001.

Nous répartissons spontanément notre entourage entre familiers et étrangers, entre ceux que nous côtoyons régulièrement, croyant les connaître, et ceux qui nous sont indifférents ou nous inspirent toutes sortes de sentiments d'appréhension ou d'attrait, la masse humaine formant l'immense arrière-pays de notre toute petite planète quotidienne. Mais la vie se charge de remettre sans cesse en chantier notre géographie relationnelle ; et, lorsque dans une détresse qui surgit souvent de nos rapports humains, il nous arrive de recourir aux services des thérapeutes, ils nous apprennent combien les différences que nous établissons instinctivement entre les êtres restent marquées par notre relation avec ceux qui nous ont engendrés.

Bien avant que se soient formés les métiers de guérison dans nos sociétés modernes, Jésus de Nazareth a exercé une véritable tâche de thérapeute, non seulement dans les multiples rencontres avec ceux et celles qui croisent son chemin mais

aussi avec l'ensemble de la société palestinienne de son époque dont il est en quelque sorte l'« analyste ». Il y côtoie des personnes qui, dans la logique des évidences sociales et religieuses régnantes, sont considérées comme différentes, non-conformes, voire étranges, bref comme des étrangers. En effet, mal intégrée dans l'empire romain, la société palestinienne engendre beaucoup de crises d'identité difficiles à résoudre par les groupes religieux dont le statut social, communautaire et culturel est bien marqué. Le jeu relationnel se brouille : chaque individu peut rapidement devenir « étranger » pour d'autres. Or, on n'entend jamais Jésus insister sur les bienfaits de cette situation ni, au contraire, s'en lamenter ; on le voit plutôt poser des gestes et tenir un discours parabolique en conformité avec eux, actes et paroles qui bouleversent les distinctions habituelles entre familiers et étrangers. Selon le Nazaréen, « l'autre » – celui qui met à mal nos images ou schèmes sociaux-culturels, voire religieux – est porteur d'une véritable promesse : se rendant *proche* de l'homme croisé par hasard sur sa route, il *se* révèle en lui révélant *sa* propre identité (Lc 10,25-37).

C'est de cette promesse dont je voudrais parler dans ces pages en me demandant d'abord *comment* elle s'accomplit aujourd'hui ; ensuite, *comment Dieu lui-même* se révèle quand autrui, d'« étranger » qu'il était, devient mon prochain ; et, enfin, comment une attention toute particulière à ce jeu de relations permet de mieux comprendre ce que j'appellerais volontiers *présence* « galiléenne » des chrétiens dans la société.

se rendre proche

Il ne s'agit pas de minimiser l'importance de nos appartenances collectives : elles nous collent à la peau et marquent nos existences jusque dans nos fibres les plus cachées ; tout missionnaire le sait, et la sensibilité pastorale qui se réclame de la grande tradition de l'*Action catholique* et de *Gaudium et spes* a raison sur ce point. Mais peut-être sommes-nous aujourd'hui devenus davantage sensibles aux *failles qui peuvent*

s'ouvrir en chacun de nous quand, quasi quotidiennement, nous traversons des frontières entre milieux sociaux, sphères culturelles et religieuses. Tout se passe comme si l'éclatement général des conditions de vie dans nos sociétés postmodernes et pluriculturelles rendait certes plus difficile la possibilité de mener une vie sensée mais ouvrait aussi des possibilités inattendues de rencontres aux frontières, jusqu'alors réservées à une petite minorité.

Regardons sans complaisance ce que beaucoup d'entre nous vivent dans nos grandes métropoles : longueur des trajets quotidiens, distance grandissante entre vie professionnelle (quand elle existe) et vie familiale réduite à quelques heures de week-end et aux vacances, déchirures diverses à l'intérieur des familles, jusqu'à des séparations et à des recompositions quelquefois douloureuses, émergence nouvelle de mondes ou de planètes séparés, sans parler de certaines cités populaires où les conditions d'une existence sociale digne de ce nom n'existent pas. Nous habitons en effet dans des sociétés de plus en plus différenciées où les appartenances multiples, imposées par la mobilité sociale, sont devenues règle générale. Chacun de nous a plusieurs vies : nous investissons simultanément notre énergie dans des mondes divers et nous subissons l'expérience d'un temps de plus en plus fragmenté.

On a pu définir la société postmoderne comme structurellement incertaine d'elle-même. Et, en effet, les grands systèmes collectifs d'interprétation, religions, idéologies des partis, etc., sont en crise. Ils préservaient autrefois les groupes humains et leurs membres contre ce que l'affrontement aux limites de l'existence, l'épreuve d'un avenir radicalement ouvert, d'un espace et d'un temps discontinus, pouvaient avoir d'insupportable ou d'angoissant. Aujourd'hui les individus se trouvent devant une alternative redoutable : ou bien ils se résignent à fonctionner simplement dans chacune de leurs vies (familiales, professionnelles, associatives ou militantes, etc.) et s'enfoncent progressivement dans un isolement intérieur ; ou bien ils se laissent travailler, voire altérer, à ces frontières de l'existence et résistent ainsi à la menace de

leur mort comme sujets. Ils affrontent alors la question du sens de leur existence et laissent se façonner en eux une véritable identité humaine.

C'est dans ces conditions que des rencontres comme celles vécues par le Nazaréen dans la société palestinienne peuvent encore se produire : de manière inattendue, tel étranger devient alors mon prochain et une *proximité* s'établit entre nous ; **proximité qu'on doit décrire en terme de révélation**. Peu importe qu'elle advienne subitement, comme dans l'histoire d'un certain Samaritain pris aux entrailles par le blessé qu'il aperçoit sur la route (*Lc 10,33*), ou qu'elle se construise progressivement à travers une accoutumance mutuelle, par exemple sur le lieu du travail, avec des voisins ou encore dans telle association ou telle institution. Chaque fois un même « processus de révélation » se déclenche qu'il faut brièvement esquisser.

« Nous nous sommes souvent croisés »... On pourrait ainsi commencer ce petit récit de révélation ; mais un jour, ce qui est arrivé à l'un ou à l'autre – deuil, succès, maladie, violence subie, protestation courageuse, etc. – a produit une *ouverture* de part et d'autre : subitement notre regard s'est *ouvert* sur la totalité de nos existences, par définition inachevées, et a laissé paraître leur enjeu de vie et de mort ; et cette ouverture a engendré *notre* regard commun parce qu'une parole, un geste ou simplement un signe se sont comme échappés de l'un ou de l'autre ; parole ou geste capables d'ouvrir une frontière intérieure que chacun de nous établissait entre lui-même et l'autre.

On peut tenter de faire une typologie de ces situations, susceptibles de provoquer « l'ouverture » ¹. Il y a, par exemple, des circonstances où nous éprouvons une *joie* intense qui nous comble en nous faisant percevoir dans notre existence,

¹/ Les anglais parlent de « *disclosure situations* » ; cf. I.T. Ramsey, *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*, Londres 1969.

dans celle des autres et celle du monde une fécondité jusqu'alors insoupçonnée ; mais il y a aussi des circonstances de *deuil*, quand la disparition de quelqu'un ou de ce qui a longtemps motivé notre investissement nous laisse comme stériles, vides et sans goût de vivre. Il y a des situations de forte *angoisse* où brusquement nous perdons pied et notre environnement vacille ; il y a aussi des moments de *consolation* quand la présence bienfaisante d'un proche ou d'un moins proche nous communique la certitude que notre existence est portée ou protégée. Certaines circonstances, comme une *violence* soudaine, nous confrontent au déchaînement de forces jusqu'alors inconnues, voire à la menace du chaos, tandis que d'autres, comme une *réconciliation* inattendue, manifestent nos possibilités de contenir l'inimitié ou la haine et de faire triompher la bonté. Il y a des situations *d'amour fidèle* où nous nous découvrons reconnus, inconditionnellement, et en même temps touchés par la beauté et l'amabilité d'un autre être, au point que subitement le monde entier paraît gracié et transfiguré ; mais *l'ennui* n'est pas loin, quand un jour nous prenons la mesure du côté superficiel ou creux du réel.

La petite liste de ces situations « révélatrices » pourrait être sans peine allongée par le lecteur (cf. aussi *Qo* 3,1-11). Elles ont toutes en commun au moins trois caractéristiques, intimement liées entre elles. Nous sommes d'abord frappés par ce qu'elles révèlent du *contraste* entre le versant nocturne et le côté lumineux de la vie, laissant chacun avec la question : resterai-je pour toujours dans ce va-et-vient ? La deuxième caractéristique de ces « ouvertures » est précisément de faire paraître nos itinéraires comme *mystère*, à savoir comme un tout unifié qui nous échappe très radicalement puisque nous continuons à marcher sur des chemins sinueux. Mais, en un sens, naissance et mort – nos limites – frappent ici à la porte pour nous rappeler que chacun de nous n'a qu'une seule vie. Est-ce sous forme de menace ? Est-ce une promesse ?

Tout dépend de la troisième caractéristique : si, à un moment donné, quelqu'un découvre la prévalence de la face lumineuse de son existence, c'est qu'une *proximité* s'est manifes-

tée à lui. « L'ouverture » s'est remplie de lumière parce que, dans la rencontre, l'un a pris le risque de se dire et de révéler ce qui l'habite *de telle manière* que l'autre se trouve confronté à son propre mystère. Seul en effet celui qui s'approche de l'autre peut lui révéler qu'à ses yeux il a du prix et que l'unicité de son être est une promesse. Leur proximité ne signifie pas transparence illusoire ; en effet ils continuent à vivre dans un monde de signes où dissimulation et violence restent possibles. Mais désormais l'accès de l'un à sa propre unicité passe par la relation à celui qui s'est en quelque sorte « livré » à lui.

Voilà ce qui depuis toujours pouvait être découvert au contact d'autrui. Mais, dans des sociétés qui relativisent nos appartenances spontanées, nous sommes plus systématiquement exposés aux étrangers comme à des « familiers » et nos familiers risquent de devenir comme des « étrangers » : à ces frontières mobiles, chacun est voué, comme jamais auparavant, à un travail relationnel au cours duquel seul le « miracle » de la proximité peut le sauver de la mort.

quand Dieu s'approche

Sommes-nous donc autorisés à découvrir Dieu dans ce travail relationnel, comme le laisse entendre le vocabulaire du « miracle » ? Oui, à condition que nous renoncions à nous faire une image de Lui mais croyions, avec le Nazaréen et tout le Nouveau Testament, qu'il Se révèle dans la proximité d'autrui. Sinon, comment comprendre l'étonnante unité du commandement de l'amour : *tu aimeras le Seigneur ton Dieu ... et ton prochain comme toi-même* (Lc 10,25-28) ? Certes, cette unité est toujours menacée par la platitude ; mais elle se réalise au moment même où j'entends le *tu aimeras* de « Dieu » de la bouche même de mon « prochain ». Mais alors : **qui est ce prochain**, capable de faire résonner en moi le commandement de l'amour comme allant de soi ? **C'est celui qui suscite en moi le désir irrésistible de me rendre proche de lui** ; celui qui, tout en étant « étranger » à mes yeux, me révèle de *quelle* manifestation de vitalité ou de bonté

je suis capable. La question du légiste (Lc 10,29) et la parabole du bon Samaritain montrent bien qu'il s'agit là d'un événement qu'on peut qualifier de « miraculeux » pour attirer l'attention sur ce qui dans nos relations ne va jamais de soi.

La proximité inattendue de quelqu'un aux côtés de quelqu'un d'autre, telle qu'elle est évoquée dans la parabole et dans beaucoup d'autres scènes évangéliques, est en effet porteuse d'une présence qui est sans proportion avec ce qu'une vie humaine semble pouvoir assurer : elle est chargée de dire à autrui son unicité pleine de promesses, je l'ai déjà signalé. C'est même le cœur de l'Évangile de Dieu, annoncé par le Nazaréen sous de multiples formes et en particulier par sa manière de faire résonner le « Heureux ! » des Béatitudes.

Mais pourquoi cette parole est-elle si difficile à entendre ? Pour être entendue, il faut qu'elle soit dite de manière crédible ; c'est ce que le Nouveau Testament nous montre en racontant l'itinéraire de celui qui – comme le Samaritain – met en jeu toute son existence en se rendant proche de ceux et de celles qui croisent son chemin. Mais cela ne suffit pas encore : le simple fait de dire à quelqu'un « heureux es-tu » – et même de le dire de manière crédible – ne le rend pas heureux ; l'Écriture le sait très bien ... et Dieu aussi. Il faut encore que ce quelqu'un se l'entende dire lui-même, du fond de lui-même, pour en être convaincu en dépit de ses souffrances et du visage menaçant de la mort.

C'est cette *présence*, à la fois extérieure *et* intérieure, que la proximité inattendue de quelqu'un – mon prochain – ne peut garantir, tout en étant seule à pouvoir la suggérer, voire la désigner ou la révéler. Comprendons-nous alors, que le « heureux » est *à la fois* ce qui est à entendre d'un autre et ce qui qualifie, en dernière instance, la victoire sur nos surdités et nos confusions : l'événement même de l'écoute et de « l'entente » ? Cet événement, tout être humain est appelé à le vivre. Parfois il se produit brusquement, parfois il s'inscrit dans un long processus de maturation. Certains peuvent



alors prendre conscience que cette béatitude qui parle en eux vient en même temps d'ailleurs : elle vient d'un Autre. Subitement ils mesurent que son poids est sans proportion avec ce que peut porter la proximité et la parole échangée entre humains, présence et parole pourtant nécessaires.

C'est dans cette perception d'une *présence* infiniment discrète que se loge la découverte inouïe de la paternité de Dieu. L'entrée, par la foi, dans l'incommensurable bonté de son regard sur les choses de la vie nous fait dire – avec conviction – que l'Évangile de la béatitude entre nous et en nous vient de Dieu, que cet Évangile est *Dieu lui-même s'approchant de nous*. Jamais pourtant cette foi ne peut être séparée de celui qui, par sa manière d'être proche tout en s'effaçant, l'a rendue possible ; jamais elle ne peut donc être isolée de ces situations « révélatrices » qui ouvrent nos regards sur le tout de nos existences. Mais, quand nous nous disons « engendrés par le Père », ces « ouvertures » sur le tout prennent, elles aussi, une dimension inouïe : chacun, être unique n'ayant qu'une seule vie, se perçoit alors en lien, bien au-delà de sa lignée et de son contexte social immédiat, avec l'humanité tout entière, cette foule qui ne constitue trop souvent que l'arrière-fond anonyme de nos intérêts immédiats.

L'unité des deux commandements est certes menacée par la banalisation ; je l'ai d'emblée signalé. Mais n'est-ce pas le prix gracieusement payé par la divine discrétion, dois-je me demander maintenant. Seuls certains événements peuvent alors nous garder de la platitude : situations où l'amour se présente comme révélation ; révélation que celui qui m'en fait don sait tenir d'un Autre.

présences « galiléennes »

Dans nos débats actuels sur la mission et sur l'évangélisation, il n'est pas sans intérêt de revenir, à ce qu'on vient de découvrir de la mystérieuse profondeur du réseau immense des liens qui constituent nos sociétés.

Parler de la mission en terme de présences « galiléennes » nous ramène en effet au ministère que Jésus partage, dès le départ, avec certains de ses disciples. Il vit ce ministère au sein du réseau galiléen et donc d'abord et avant tout dans les coulisses de la société, en étant présent aux réalités humaines les plus élémentaires. Ceux et celles qui exercent aujourd'hui le même ministère – « l'Église » – n'ont d'autre tâche que de faire retentir, à leur tour, le « heureux ! » qui est le cœur de l'Évangile. Ils le font en se rendant *proches* des événements « révélateurs » qui orientent chaque vie et *en accompagnant* la maturation de nos existences humaines. Ils mettent debout celui-ci et renvoient celui-là aux récits de la vie de Jésus. Là où ils sont, ils rendent donc possible l'acte absolument singulier de donner sens à sa vie et de se fier librement, chacun, au mystère de sa propre existence. Bref, ces « révélateurs » désirent que ceux et celles dont ils croisent le chemin puissent aller jusqu'au bout de l'expérience de « révélation » qui leur est destinée : toute chose impossible en dehors d'un contexte relationnel.

Il me paraît important de nous intéresser aujourd'hui à cet « élémentaire » parce que le risque est grand que l'Église se contente de reconstruire un milieu de « familiers », s'appuyant pour cela sur de forts relents de cloisonnement entre groupes d'appartenances au sein de nos sociétés post-modernes. Elle passerait alors à côté des enjeux évoqués au début, en particulier elle oublierait les souffrances qui résultent de la mobilité sociale des sujets, et serait insensible à l'appel qui résonne en eux à laisser se façonner une unité intérieure au cœur même de cette mobilité. Elle ne serait pas fidèle au ministère galiléen du Nazaréen qui, lui, percevait une promesse inouïe dans les rencontres aux frontières.

Défendons-nous dans ces lignes, une fois de plus, l'enfouissement de l'Église, tel qu'une certaine tradition pastorale l'a mis en œuvre tout au long du xx^e siècle ? Mon diagnostic n'est pas si éloigné de cette puissante intuition : mais le contexte a profondément changé. Alors qu'une Église forte a tenté, pendant une bonne partie du xx^e siècle, de *rejoindre* une société qui lui était devenue étrangère, la question se pose

aujourd'hui tout autrement : comment, à partir de la trame des récits évangéliques, l'Église – dont une figure millénaire est en train de disparaître – peut-elle *naître* dans « l'élémentaire » de nos existences humaines.

Lorsque nous rencontrons quelqu'un, ce n'est pas sa foi qui est perçue immédiatement, ni la Révélation qui l'habite, mais c'est son rayonnement, voire sa présence significative ou « révélatrice » au sein de l'immense réseau de nos liens. Sur nos routes, lui et d'autres de son espèce peuvent jouer le rôle de « révélateurs » ou de « passeurs ». Par ce qu'ils sont et par leurs gestes, quelquefois par leurs paroles, ils aident chacun à accueillir paisiblement, dans un acte de foi, son propre mystère, tel qu'il se présente dans les « événements révélateurs » de sa vie. Le tout venant peut bénéficier du service rendu par ces personnes-signes, sans comprendre nécessairement de quoi elles sont porteuses. La lecture des récits évangéliques nous apprend même que c'est la majorité des cas (le paralysé, la femme hémorroïsse, la syro-phénicienne, etc.). Mais parfois ces personnes-signes suscitent l'interrogation sur leur propre identité croyante : Qui es-tu ? Qu'est-ce qui te fait vivre ?... ; une relation symétrique de compagnonnage s'amorce. C'est alors qu'elles peuvent « passer » à leurs interlocuteurs les récits évangéliques, les leur donner en attendant que se produise l'expérience de Révélation ou d'« engendrement » dont nous nous sommes progressivement approchés.

Nous ne continuerons pas à retracer ce qu'on pourrait appeler le devenir galiléen de l'Église ². D'autres aspects, comme notre expérience de prière, liée à la discrétion du Père (Mt 6,5-15), notre vie dans un monde de signes et de relations significatives – les sacrements – et le passage toujours périlleux de cette Église vivant dans les coulisses de la société à une Église visible sur la place publique, devraient être évoqués. Il faudrait, en particulier, montrer comment elle peut prendre en compte et guérir notre désir de nous retrouver entre « fami-

²/ Pour davantage de précisions, je me permets de renvoyer à mon livre *La Révélation... tout simplement*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2001, en particulier le chapitre 5.

liers » en constituant des groupes aux critères précis d'appartenance.

Pour finir je me contenterai d'évoquer le lieu où s'accomplissent la rencontre et la promesse de l'autre, quand elles se manifestent avec légèreté et aisance dans le jeu bigarré de styles de vie si différents, mais un jour réunis autour d'une même table « galiléenne ». Jésus n'a pas seulement exercé une tâche de thérapeute ; il n'a pas seulement bouleversé en paroles et en actes nos distinctions spontanées entre familiers et étrangers : il a signifié, au sein d'une société complexe, une manière d'être ensemble. C'est dans une auberge (*Lc 10,34sv*), que l'autre donne une promesse ; et c'est autour d'une table, en mettant effectivement en jeu son existence, qu'il nourrit les convives, devenant ainsi lui-même la promesse.

Christoph Theobald sj
15, rue Monsieur
75007 Paris



Quand un chrétien lit le Coran

par Roger Michel

Religieux rédemptoriste, le Père Roger Michel a vécu 12 ans en Afrique de l'Ouest et autant à Marseille. Il réside depuis cinq ans à Valence.

Diplômé de l'Institut Pontifical d'études arabes et islamiques (Rome), le Père est membre fondateur de « Marseille Espérance », en 1990, et de l'Institut de Sciences et de Théologie des Religions (ISTR) de Marseille, en 1991. Co-rédacteur de la revue « chemins de dialogue », Roger Michel est également délégué du diocèse de Valence pour les relations avec l'Islam et les question inter religieuses.

Durant les années 1970-80, envoyé au PISAI¹ par l'évêque du Niger pour étudier la langue arabe et les sciences islamiques, j'ai eu l'opportunité de me plonger longuement dans le Coran. De retour en France, les multiples sessions de formation à la connaissance du monde musulman, organisées par le secrétariat pour les relations avec l'Islam (SRI) m'ont entretenu dans la lecture assidue du Livre Saint des musulmans. En septembre de l'an 2000, invité en Algérie par l'évêque d'Oran, il m'a paru naturel de me préparer à ce voyage en relisant entièrement le Coran dans une édition bilingue (arabe et français)...

¹/ PISAI : Institut Pontifical d'études arabes et islamiques, tenu par les Pères Blancs à Rome.

Pourquoi un prêtre catholique éprouve-t-il de l'intérêt à lire le Coran, voire à prier intérieurement en méditant aussi bien des versets coraniques que des versets bibliques ? Naïveté, diront certains. Syncrétisme, ajouteront d'autres. Temps perdu, assurément, aux yeux de ceux pour qui l'évangélisation passe avant tout. Mais que veut dire « **évangéliser** » dans nos sociétés pluri-culturelles et plurireligieuses ?

Chargé de mission islamochrétienne, en contact permanent avec des musulmans, je ne peux concevoir le ministère qui m'est confié sans désirer connaître de l'intérieur l'univers mental, culturel et religieux de ceux qui se réfèrent à l'Islam. L'effort est parfois coûteux, mais il est nécessaire et souvent gratifiant. Quel bonheur, dans un groupe islamochrétien ou lors d'une conversation amicale, de pouvoir décrypter telle interrogation, interpellation, réaction ou affirmation à la lumière des mots de la foi de l'autre !

Il n'y a pas d'identité sans altérité. La foi au Dieu unique d'Israël n'a pu s'affiner sans interaction avec l'expérience religieuse des nations. Au vent de la rencontre, la pratique du dialogue nous apprend que l'identité chrétienne se construit en tension avec une altérité. C'est dans la rencontre que nous trouvons notre identité.

Familier du Coran, je cherche avant tout à comprendre les déplacements qui s'imposent pour contourner les présupposés qui tendent à opposer le Christianisme et l'Islam. *Distinguer pour unir* est, à mon sens, le seul chemin praticable pour les artisans du dialogue interreligieux. Je sais que les chrétiens ont coutume de parler d'unité entre eux parce qu'ils confessent le même Dieu trinitaire. Ne serait-il pas souhaitable d'élargir et d'approfondir cette notion d'unité dans la perspective du dialogue avec les autres religions ? Pour rendre compte de ce qui s'était passé à Assise en 1986, Jean-Paul II n'hésitait pas à dire devant la Curie romaine : « Les différences sont un élément moins important par rapport à l'unité qui, au contraire, est radicale, fondamentale et déterminante. » Et il ajoutait : « Toute prière authentique est suscitée par l'Esprit Saint qui est mystérieusement présent dans le cœur de tout homme. »

Distinguer pour unir, disais-je. Prenons deux exemples. L'après 11 septembre 2001 a suscité dans la presse une avalanche d'articles sur l'Islam. Un ami me remit, un jour, un papier signé par un chroniqueur du *Nouvel observateur* : « Allah est loin », affirmait le journaliste dont la thèse pouvait se résumer ainsi : la fonction du christianisme est de rapprocher Dieu avec les hommes, à l'opposé de l'Islam dont le Dieu reste éloigné et séparé de ses créatures.

Il se trouve que ma thèse en islamologie, à Rome, portait sur la notion de « *qurb* » dans l'Islam ². Cette notion exprime la proximité entre le croyant et son Seigneur. Sait-on que la racine arabe du mot « *proximité* » est mentionnée en 92 versets coraniques ? C'est pourquoi, j'ai cru devoir faire la mise au point suivante dans l'hebdomadaire précité : « Dans l'Islam, Dieu (pourquoi dire Allah ?) n'est pas loin. Il est transcendant et proche à la fois. Le Coran insiste maintes fois sur la proximité de Dieu et sur l'effort du croyant appelé à se rapprocher de Lui. A cet égard, l'originalité du christianisme n'est donc pas d'insister sur le *rapprochement* de Dieu avec les hommes, mais sur *l'union* de l'homme à Dieu, en Jésus-Christ. » Il y a là plus qu'une nuance.

Autre exemple : Avons-nous le même Dieu ?

Lancinante, la question revient souvent chez les chrétiens, y compris sous la plume de certains évêques, légitimement soucieux de sauvegarder la saine doctrine. Faut-il faire remarquer que la question est fort mal posée ? Nous n'« avons » pas le même Dieu. Nous n'en sommes propriétaires ni les uns ni les autres. Il nous dépasse de toutes parts. Son plan de salut n'est pas dans notre poche comme le plan du métro parisien ! *Allah Akbar* : Dieu est plus grand, disent les soufis, toujours plus grand que ce que nous pouvons en dire.

Il nous faut revenir à l'enseignement du Concile Vatican II, trop oublié ou ignoré : « Le dessein de salut enveloppe égale-

²/ Cf. la notion de « *qurb* » dans l'Islam in *Chemins de dialogue*, ISTR de Marseille, n° 12, 13 et 15.

ment ceux qui reconnaissent le Créateur, en tout premier lieu les musulmans qui professent avoir la foi d'Abraham et *adorent avec nous* le Dieu unique, miséricordieux, futur juge des hommes au dernier jour (Lumen Gentium, n° 16). »

Le Concile prend acte d'une dimension essentielle de la spiritualité musulmane : l'adoration due à Dieu. Dès la « *fatiha* », la première sourate du Coran, cette adoration est exprimée : « Louange à Dieu, Seigneur des mondes : celui qui fait miséricorde, le Miséricordieux, le Roi du Jour du Jugement. *C'est Toi que nous adorons*, c'est Toi dont nous implorons le secours ». C'est pourquoi, le 9 août 1985, au Maroc, Jean-Paul II n'hésite pas à proclamer devant des milliers de jeunes musulmans : « Nous croyons au même Dieu, le Dieu unique, le Dieu vivant. » Lors d'un colloque sur la paix en Méditerranée, le mufti de Marseille lui fait écho en priant ainsi : « Nous les musulmans, nous t'adorons, Toi le Dieu des juifs et des chrétiens. » Chrétiens et musulmans, nous adorons le même Dieu, le Dieu unique et miséricordieux.

La miséricorde de Dieu : en hébreu comme en arabe, l'expression évoque le sentiment viscéral qui monte des entrailles d'une mère. Ce sentiment est reconnu en Dieu par la Bible et le Coran. Ce Dieu « qui a des entrailles » est invoqué dans la « *bas-mala* », la célèbre formule qui se trouve en tête des 114 sourates du Coran (excepté la 9^e) : « Au nom de Dieu, celui qui fait miséricorde, le Miséricordieux ³. » Chacun sait que le Coran se présente comme le rappel (*adh-Dhikr*) de la révélation judéo-chrétienne. C'est bien le même Dieu que nous adorons et qui intervient dans la vie des hommes.

Chrétiens et musulmans, nous pouvons ainsi nous retrouver dans un Mystère commun qui nous enveloppe, dans une foi convergente *au Dieu Créateur en relation d'alliance* avec nous, les

³/ Al ruhmân : Celui qui fait miséricorde, est employé 57 fois dans le texte même du Coran. Rahim : le Miséricordieux, s'y trouve 115 fois.

hommes, et par nous avec tout le cosmos ⁴. Nous avons à approfondir ensemble le monothéisme biblique et coranique en ses différents aspects : la création, l'alliance, la loi, les prophètes, l'eschatologie etc..., autant de thèmes possibles d'étude, de rencontre et de dialogue. Ce n'est qu'à l'intérieur de ce Mystère commun et de cette approche commune que nous pouvons saisir le sens des différences entre l'Islam et le Christianisme.

En Islam c'est le Message qui compte, non le messager, me disait un jour un mufti de Marseille. Si le Coran nie la Trinité et l'Incarnation rédemptrice, c'est dans la cohérence interne d'un Message tout orienté vers le témoignage de l'unicité absolue de Dieu (*tawhid*). La révélation coranique et la tradition prophétique n'ont pour but que de *rappeler* à l'homme ce qu'il n'aurait jamais dû oublier, à savoir que l'humanité a fait en Adam un pacte primordial d'allégeance à l'unique Dieu créateur (Coran 7,172).

Dans le Christianisme, le message est identique au Messager. Le Christ est au centre de la foi chrétienne. Les disciples de Jésus ont à cœur de rendre compte de l'espérance qui est en eux, avec douceur et respect (cf. 1 P. 3,15-16), en confessant que « Jésus les fait entrer dans une connaissance filiale à ses dons, si bien qu'ils le reconnaissent et le proclament Seigneur et Sauveur ». Jean-Paul II l'affirme avec tact dans son fameux discours de Casablanca, en 1985. Pourquoi en dire plus et utiliser des formules christologiques qui seraient incompréhensibles pour des oreilles musulmanes ? « L'union dans la différence », selon l'expression de Michel de Certeau, est, à mon sens, le cap à tenir ensemble.

Les tenants d'une théologie « close » répliqueront à tout cela que les textes fondateurs des grandes religions du monde ne sauraient être lus, commentés ou médités qu'à l'intérieur des

⁴/ Cf. Luc Moreau, in *Chemins de dialogue*, ISTR de Marseille, n° 18.

Traditions interprétatives qui les portent. Certes ! En ce sens, tout soupçon de syncrétisme ou de relativisme est à écarter. Néanmoins la Bible et le Coran, pour ne prendre que ces deux exemples, se présentent à nous comme des « livres ouverts » qui appartiennent au patrimoine commun de l'humanité. Il y a des lectures *croisantes* comme il y a des lectures *séculières*. Ne pourrait-il pas y avoir des lectures *croisées* qui cherchent à « rétablir la ressemblance en jouant avec les différences », selon l'expression de Christian de Chergé, le prier de Tibhérine, un expert en la matière.

Dans le sillage du Concile Vatican II (relisons la déclaration *Nostra Aetate*, un texte bref mais visionnaire), les Papes successifs ne cessent de creuser le sillon du dialogue inter-religieux. Les multiples discours de Jean-Paul II à l'adresse des musulmans sont émaillés de citations coraniques. L'inculturation du message évangélique passe aussi par là.

Pour ma part, au ras des pâquerettes, je crois pouvoir dire que la lecture du Coran et la fréquentation amicale des musulmans me poussent à approfondir ma propre foi dans le respect de celle des autres. Relisant les quatre récits de l'Évangile, je comprends mieux combien le Christ était soucieux de rejoindre « l'autre différent » sur son chemin d'humanité. Pensons à ses rencontres avec le centurion romain, la syro-phénicienne, la samaritaine...

Quand on prend le temps de l'amitié, le regard sur l'autre se bonifie comme le bon vin de nos coteaux. L'amitié entre chrétiens et musulmans n'est pas seulement une valeur *humaine*. C'est aussi une valeur *biblique* et *coranique*. « Vous êtes mes amis si vous faites ce que je vous commande. Je ne vous appelle plus serviteurs... je vous appelle amis, » dit Jésus à ses disciples (Jean 15,14). Si l'amitié qui nous lie au Christ rejaillit sur nos partenaires musulmans, ceux-ci reconnaîtront en nous des frères dans la foi au Dieu d'Abraham. Le Coran lui-même l'atteste : « Tu constateras que les hommes les plus proches des croyants *par l'amitié* sont ceux qui disent : Oui, nous sommes chrétiens ! (Coran 5,82). » A par-



tir de nos a priori respectifs, l'amitié peut changer notre regard les uns sur les autres et doit nous aider à penser nos deux religions « non pas en opposition, mais en partenariat pour le bien de la famille humaine », selon l'expression de Jean-Paul II à Damas, en mai 2001.

Tel est l'enjeu de la rencontre et du dialogue entre chrétiens et musulmans.

Père Roger Michel
Valence

« Je » est un autre

par Nicole Jeammet

Nicole Jeammet est Maître de Conférences en psychopathologie à Paris V^e, Université René Descartes, habilitée à diriger des recherches. Elle assure aussi deux enseignements au Centre Sèvres, facultés jésuites de Paris.

Son dernier ouvrage s'intitule : « Des violences morales », (2001) Paris, Odile Jacob. Ses projets de recherche restent dans le prolongement de ce dernier livre, et concernent les pathologies du lien à l'autre.

Cette phrase tirée d'une lettre de Rimbaud a fait florès, même si la paradoxalité de la formule a donné lieu à des interprétations extrêmement variées. Or cette formule soulève des problèmes très difficiles, car ni le « je » ni l'« autre » ne sont donnés d'emblée ; l'un comme l'autre sont à construire au long du temps dans une interaction constante avec l'environnement. Mais ce qui surtout complique le problème, c'est que, même si cette construction, pour certains d'entre nous, arrive peu ou mal à se faire, tous cependant nous savons intellectuellement ce que cela veut dire ; et de ce fait, cette compréhension intellectuelle peut se suffire à elle-même. L'« autre » ? C'est bien sûr un concept abstrait qui renvoie à ce qui est différent, dissemblable, étranger ; l'« autre » ? C'est bien sûr celui qui n'est pas moi et avec qui je vis : conjoint, ami, collègue de travail, etc...

Or souvent, ce qui est intellectuellement conscient, recouvre des réalités affectives bien différentes...

D'abord essayons de comprendre, dans une perspective psychanalytique, ce que pourrait vouloir dire « je est un autre ». *Tout sujet se construit à partir d'une relation avec un autre (la mère ou son substitut) qui, au début de la vie, est vécu comme même que soi.* Qui suis-je alors ? Et de même qui est l'autre ? Le problème n'est donc pas d'emblée celui de l'accord, voire de la réciprocité, entre moi et l'autre, posés comme des entités allant de soi. **Le premier problème est celui de leur progressive différenciation, à partir d'une expérience fondatrice d'entière confusion moi/autre, où les liens ont été éprouvés comme liens de dépendance passive et de besoin, engendrant inévitablement la haine et l'envie.** *La question devient alors : comment se séparer de cet autre confondu avec soi, sans pour autant le perdre et se perdre avec ?* En effet, comment transformer le lien à un « autre-même que soi », en un lien à un « autre » qui peu à peu devenant vraiment autre, me donne en retour de me renouveler moi-même dans une altérité toujours à venir ?

Pour essayer de comprendre pourquoi cette construction de l'autre et de soi est si difficile et si aléatoire, il nous faut faire un détour par ce qui se passe entre une mère et son enfant à l'orée de la vie.

L'importance des expériences précoces faites avec l'autre¹

Au départ le bébé ne connaît que ce qu'il éprouve dans une bipartition du monde, où son moi se confond avec le plaisir, ignorant totalement la personne qui l'a procuré ; quant au déplaisir, il s'en débarrasse en le mettant dehors, à l'extérieur de lui et le fait équivaloir à ce qui n'est pas lui... c'est-à-dire

^{1/} Nous renvoyons pour de plus amples développements au chapitre 3, « La relation mère-enfant : creuset de l'amour », de notre livre *La haine nécessaire*, Paris, PUF, coll. Le fait psychanalytique, 1998.

l'autre. Donc, le bon, c'est moi, le mauvais c'est l'autre (vous avez là en germe l'origine du racisme) et c'est bien ce premier clivage qui perdure chez certains d'entre nous.

Et si la mère est « suffisamment bonne ² », il ignorera à tel point sa présence qu'il fera une brève expérience d'illusion d'omnipotence ; Winnicott écrit : « la relation d'objet ³ ne peut s'établir que si l'environnement offre les objets de telle façon que l'enfant crée l'objet, parce qu'un bon objet n'est bon pour le nourrisson qu'à la condition d'être créé par lui ⁴ ». Nécessaire rencontre du monde des personnes, non pas en soi, mais parce qu'à ce moment-là l'enfant le désire et qu'il le trouve ; la relation d'objet passe par cette adéquation fugitive du désir avec la réalité. Mais cette expérience se doit d'être brève car si le désir se confond avec le réel, alors la réalité n'existe plus. **Ce n'est que par l'absence et la frustration que l'existence de l'autre, de la réalité peut être reconnue.**

Or qui dit frustration dit déplaisir, donc sentiment violent de haine, d'où impératif de rejet, d'expulsion hors de soi de ce qui est vécu comme perte de continuité et de sécurité... Pourtant c'est grâce à cette expérience que pour la première fois « l'autre » peut être reconnu tel. Une douloureuse évidence s'impose alors : l'autre n'est pas l'enfant ; il existe indépendamment de lui, de son désir, de son plaisir ; en retour, si l'autre existe indépendamment de soi, l'enfant pourra alors exister lui aussi indépendamment de l'autre.

C'est cette expérience du réel et de l'autre (c'est la même chose) que nous faisons sous la forme inéluctable du sentiment de haine, car il nous est intolérable que l'autre ait une existence à soi, alors que nous ressentons la nécessité impérieuse de sa présence. Ou dit encore autrement,

²/ Cette expression de Winnicott souligne combien ce qu'on attend d'une mère n'est surtout pas qu'elle soit parfaite - la perfection est un absolu qui s'oppose à l'ajustement relationnel - mais « normalement dévouée ».

³/ Ou relation à l'autre.

⁴/ *Intégration du moi au cours du développement de l'enfant*, 1970, p. 17.



la haine est ressentie parce qu'est mis en question le sentiment d'omnipotence de l'enfant pris au leurre de l'indifférenciation. On comprend alors l'importance de sa prise de conscience pour construire peu à peu des frontières entre l'autre et soi.

C'est là que le rôle de la mère va être déterminant, car laissé à lui-même, l'enfant ne peut que refuser en lui des sentiments expérimentés comme destructeurs de lui-même ; c'est à elle que va être dévolue la tâche de moduler et transformer pour son enfant ses mauvaises expériences, en les lui faisant vivre dans un climat de sécurité aimante ; la haine perdant alors son caractère dangereux pourra être reconnue sienne, et non évacuée au dehors, autrement dit sur les autres. Mais cela suppose qu'elle puisse se mettre à la place de son enfant pour ressentir par exemple la colère qu'il ressent, qu'elle fasse ensuite un travail d'interprétation pour donner sens à ce qui est senti – elle est par exemple restée absente trop longtemps – et qu'elle apporte un remède adéquat ; de même que c'est à l'intérieur du corps de sa mère que le bébé a reçu son corps, de même c'est à l'intérieur de sa vie psychique et affective qu'il se fait sa vie psychique et affective. D'éléments chaotiques de souffrance, de peur, de colère, qui n'ont de possibilité d'expression que dans le corps, la mère va faire une réalité intrapsychique et affective à partir des réseaux de signification qu'elle a appris dans son histoire.

On imagine déjà toutes les distorsions qui peuvent advenir, puisque cette mère ne pourra transmettre que la façon dont elle fonctionne pour elle-même.

la solution « narcissique » face à la menace représentée par la différence de l'autre

Si la mère ne protège pas suffisamment son bébé de ses mauvaises expériences, soit qu'elle ne prend pas en compte les besoins du bébé et impose les siens propres, soit qu'elle cherche à le combler dans une attitude d'hypersollicitude,

la haine, non exprimée mais gardant son potentiel fantasmatique de destruction, ne pourra pas être reconnue en soi car elle menace le moi naissant en faisant craindre de perdre la mère ; *cette haine qui, rappelons-le, est sollicitée par l'existence de l'autre et qui est évacuée au-dehors, emportera donc avec elle la possibilité de construire en soi l'image de cet autre*. Sans confiance dans la mère, la frustration comme l'attente seront refusées – tout déplaisir sera combattu par des mécanismes de défense drastiques, du style déni⁵ ou projection⁶ dans un accrochage et une fixation au plaisir qu'il connaît, et dans un impératif de comblement par lui-même et sans délai de son besoin de bien-être. Cette façon d'être entraîne deux risques majeurs : *l'agrippement / collage à cet autre par de trop massives angoisses de perte, ou à l'inverse le désinvestissement / destruction de cet autre ; mais ces deux solutions rendront quasi impossible la séparation fantasmatique d'avec l'autre*. Et aussi grave, cette haine non représentée en soi donc inconsciente restera agissante et continuera à faire son œuvre d'attaque et de déliaison : soit attaque contre soi, soit attaque contre les autres, car, nous dit Freud, « rien dans la vie psychique ne peut se perdre et tout est conservé ».

Ne dépendre que de soi devient dans ce contexte synonyme de survie psychique et affective. Nous nous trouvons là face à une auto-affirmation de soi et une volonté de puissance qui prennent racine dans l'impossibilité – voire la plus ou moins grande difficulté – à faire confiance à un autre quant au plaisir qu'il peut vous donner en le partageant avec vous. En effet attendre quelque chose de quelqu'un est toujours aléatoire ; en tout cas cela ouvre la porte à la déception possible et à la souffrance, qui peut être sans fond, de ne pas être entendu dans ses besoins et ses demandes. C'est alors pour pallier cette insécurité de base toujours liée à des expériences relationnelles vécues comme mauvaises que sont recherchés des moyens pour s'auto-suffire.

^{5/} Ce qui ne me satisfait pas n'existe pas.

^{6/} Ce qui ne me satisfait pas est expulsé dans un autre.

Cependant cette mise à contribution de ses seules ressources, dans l'illusion de ne rien devoir à l'autre, entrave de façon plus ou moins importante le nécessaire travail de séparation d'avec l'autre (au départ la mère). Dans ce repli sur un plaisir qui ne veut consciemment rien savoir de celui qui l'a donné, l'« autre », restant confondu avec le vécu de plaisir pris inconsciemment avec lui, gardera le statut d'identique à soi. Tout aussi grave, la dépendance inconsciente à cet autre vécu comme objet de besoin, dans la mesure où il reste indifférencié par rapport au plaisir pris et recherché, fera vivre en retour des angoisses d'intrusion et d'empiètement⁷ qui confirmeront dans le bien-fondé, voire la nécessité, de renforcer l'autosuffisance ; et bien entendu, toutes ces angoisses de dépendance ne feront qu'aggraver la méfiance envers l'autre réel.

un exemple de relation narcissique à l'autre : Madame Bovary de Flaubert⁸

Qu'est-ce donc qu'une relation narcissique à l'autre ? C'est une relation où l'autre n'est pas reconnu tel, mais utilisé pour les besoins de valorisation du sujet selon deux procédés essentiels, soit par idéalisation de cet autre dans lequel alors se mirer et s'idéaliser soi-même, soit par évacuation sur cet autre de tout le mauvais inacceptable en soi.

Dans quels termes Emma Bovary parle-t-elle par exemple de l'amour ? Il ne s'agit pour elle ni de donner, ni de recevoir quoi que ce soit de quelqu'un ; il s'agit pour elle, je cite, « de se donner de l'amour », d'« avoir de l'amour », de « saisir son bonheur » ou « de chercher à posséder une passion »...

^{7/} Peur que l'autre ne pénètre (intrusion) et n'empiète sur mon territoire.

^{8/} Pour de plus amples développements cf. notre livre *Le plaisir et le péché*, Paris, DDB, 1998.

D'ailleurs qui aime-t-elle ? Personne en particulier ; elle « aime » ce qui dans l'autre va lui apporter une confirmation de son élégance, de ses goûts distingués, en un mot de ce qu'elle est au-dessus de tous, et va la conforter dans ses rêves d'exception. Et gare à celui ou celle qui n'exalte point son besoin d'être au-dessus de tous ! Elle « aime » quiconque lui renvoie d'elle-même une image brillante et raffinée, qui flatte sa vanité ; ainsi Rodolphe, qui lui dit « on ne résiste point au sourire des anges », fait « s'étirer mollement son orgueil (...) à la chaleur de ce langage », et fait poindre en elle des sentiments amoureux... En revanche elle exècre celui qui, par son apparence, va lui renvoyer une image humiliante d'elle-même, une image qui lui fait honte, à elle. Ainsi voit-on Emma avoir des gestes apparemment affectueux avec son mari, mais toujours pour rectifier une image insupportable qu'il lui renvoie de ne pas être « à la hauteur ». « Emma quelquefois, lui rentrait dans son gilet la bordure rouge de ses tricots (...) *Et ce n'était pas comme il croyait pour lui ; c'était pour elle-même, par expansion d'égoïsme, par épanchement nerveux.* »

Pour Emma l'autre sert surtout de faire-valoir ; de l'« excellence » de quelqu'un elle ne se réjouit pas ; elle l'utilise pour se voir, elle seule, excellente et se donner à voir. Ainsi lui est-il intolérable de penser qu'elle pourrait recevoir quelque chose de quelqu'un et être alors en dette. Elle ne peut que tourner en dérision l'amour que son mari a pour elle. Cette envie qui ne la quitte pas reviendra la submerger au moment où, ayant ruiné son mari et épuisé les moyens d'arrêter la mise en branle du processus judiciaire, elle s'imagine la scène qui aura lieu entre eux ; tout serait préférable à sa bonté et à son pardon... « Alors ce serait un grand sanglot, puis il pleurerait abondamment et enfin, la surprise passée, il pardonnerait. Oui murmurait-elle en grinçant des dents, il me pardonnera, lui qui n'aurait pas assez d'un million à m'offrir pour que je l'excuse de m'avoir connue... Jamais ! jamais ! *Cette idée de la supériorité de Bovary sur elle l'exaspérait (...) il fallait attendre cette horrible scène et subir le poids de sa magnanimité.* »



L'autre n'a d'existence pour Emma que comme miroir à ses intérêts narcissiques. Si ce dernier renverse les rôles en se montrant lui-même magnanime, alors il ne peut être vécu (là encore en miroir) que comme voulant triompher et humilier celui qu'il cherche à aider...

une vision normative du « je est un autre »

Si, en revanche, la mère a été prévisible et disponible, capable d'un réel échange, où elle a su partager avec son enfant des expériences de plaisir et de déplaisir, l'enfant acceptera les moments de frustration, d'attente, donc de déplaisir, puisqu'il peut avoir confiance dans un retour proche du plaisir et maintenir ainsi ce sentiment indispensable de continuité de lui-même. La fiabilité de la mère a permis de dédramatiser ses craintes de destructivité dans ses moments de haine et d'envie. Si la mère reconnaît la colère de son enfant, pouvant elle-même montrer la sienne contre lui en le punissant par exemple, l'enfant expérimente que *les sentiments négatifs font partie de la vérité d'une relation par ailleurs aimante qui, du fait de l'altérité, inclut le manque et la frustration*. La haine rendra alors possible un début de différenciation d'avec l'autre – *un espace psychique interne se met à exister entre l'autre et moi* – dans un progressif apprentissage du réel. Cette ébauche de différenciation trouvera son issue dans le conflit œdipien⁹ et permettra de trouver une sécurité interne.

Car, parlant de la disponibilité maternelle, il faut encore préciser que cette disponibilité n'est structurante pour l'enfant que si la mère ne s'y engouffre pas sans reste, menaçant son enfant du même engouffrement et rendant toute frustration et tout manque synonymes de perte et d'anéantissement. C'est parce que déjà un autre que l'enfant est dans la tête et le

⁹/ L'Œdipe se joue à trois et a une valeur organisatrice pour la psyché, dans sa dimension de conflit à résoudre. Il s'y agit, en renonçant à prendre la place imaginaire d'un autre (un des parents qui comblerait totalement l'autre ou serait totalement comblé par lui) de trouver la sienne propre.

cœur de la mère que cet enfant pourra imaginer une autre présence que physique et accéder pour lui-même à la catégorie de l'absence. Nous retrouvons ici, chez la mère, cette nécessité d'avoir pu créer un monde de représentation de l'autre à l'intérieur de soi, pour pouvoir entrer en relation avec l'autre à l'extérieur de soi. Pour pouvoir être deux, il faut toujours être trois – aussi bien dans la réalité que dans le fantasme –. Ce tiers va cristalliser les affects de haine rivale (s'il n'était pas là, l'enfant pourrait rêver qu'il aurait sa mère tout à lui) et avoir un rôle essentiel : s'affirmant comme partenaire exclusif de la mère, il interdit dans le présent à l'enfant de prendre sa place, et ce faisant il ouvre un avenir à l'enfant : s'il renonce à ce désir, comme lui, plus tard, il trouvera une place unique avec une autre partenaire. Cet interdit intériorisé, est appelé « surmoi », et cette promesse appelée « idéal du moi ». Cet interdit paternel sort l'enfant de la captation par la mère et permet une distribution de la haine et de l'amour, et le maintien d'un lien à un objet satisfaisant (je veux dire que quand il se sentira plein de haine envers l'un, l'amour qu'il ressentira pour l'autre lui donnera un lieu temporaire de sécurité qui rendra sa haine tolérable et pensable). A partir de là, peu à peu, un travail de correction du bon et du mauvais, donc de l'amour et de la haine va se faire, aboutissant à ce qu'on appelle en clinique l'accès à l'ambivalence ; il n'y aura plus un père haï et une mère aimée ou inversement, mais il y aura pour soi-même acceptation d'un conflit amour-haine, et en face de soi reconnaissance de personnes entières suivant un principe de réalité. Bien sûr, *ce conflit intériorisé est source de souffrance puisqu'il est lieu de culpabilité et que c'est ce qui ne sera pas supportable par la majorité d'entre nous*, nous obligeant à évacuer le mauvais sur un autre. Si j'aime quelqu'un et que tout à coup je lui fais du mal, je vais me sentir consciemment coupable envers ce quelqu'un ; mais justement cette culpabilité, reconnue envers l'autre pour des actes précis, fait accéder aux possibilités de réparation (si tant est que celle-ci puisse être reçue...) et renforce le bon au détriment du mauvais, l'amour au détriment de la haine.

Ainsi grâce à l'accès à l'ambivalence, à savoir la liaison en soi de la haine à l'amour effectuée dans un échange affectif avec

l'autre, une réelle différenciation advient entre l'autre et soi, entre mon désir et la réalité, avec en parallèle l'abandon de la volonté d'omnipotence. *Toutes les autres solutions qui font l'économie de la haine (idéalisation, déni ou projection) d'une part font de l'« amour » un sentiment aliénant proche de l'emprise, et d'autre part esquivent et transforment le réel.* Et ce renoncement à garder tout le bon pour soi en évacuant tout le mauvais sur l'autre, autrement dit ce renoncement à combler quelqu'un et à être comblé par lui, au détriment d'un troisième exclu, ouvre la promesse d'un futur à construire dans le temps. Ce sont les tensions amour/haine, soi/autre, désir/interdit, gérées à l'intérieur de soi qui permettent à la fois de construire peu à peu le réel, à la fois de se sentir vivant. *Il n'y a pas d'amour vrai sans maniement adéquat de l'agressivité où peuvent se vivre le conflit, l'affrontement, la critique, et cela que ce soit dans des relations parents/enfants, dans des relations de couple ou des relations d'amitié.*

Reprenons ce que nous disions du développement du « je » quand les conditions sont optimales et que nous nous situons dans un registre névrotico-normal.

Au début de la vie, les expériences de plaisir prises avec l'objet vont s'inscrire sous forme de traces mémorisées, et se faire modèles imparables de ce qui ensuite va être recherché ; c'est ce que veut dire Freud quand il affirme que tout homme est à la recherche d'un objet perdu, qui s'est, à l'origine, confondu avec l'objet primaire de satisfaction, autrement dit la mère. Or la qualité de cette recherche dépend des possibles remaniements de souvenirs en lien avec l'instauration d'un travail psychique interne. Les représentations peu à peu construites en soi de l'objet et la reconnaissance des émotions qu'il éveille, vont donner forme interne à l'« autre » et permettre un jeu de comparaison et de remaniement constant entre l'autre construit en soi et l'autre qui existe hors de soi. C'est la confiance donnée par des expériences vécues de fiabilité avec l'autre qui, permettant de renoncer au premier objet aimé et d'accepter sa perte définitive dans sa forme originelle, donne la possibilité de rencontrer et l'autre et soi-même à travers une quête toujours au-delà d'elle-

même. Ne pas accepter cette perte inhérente à toute rencontre (dans toutes les formes d'emprise et de contrôle) condamne à s'accrocher à un monde imaginaire : l'objet de notre désir ne peut qu'être à tout jamais différent de tous les objets réels rencontrés, tout simplement parce que la « reconnaissance » de l'autre et de soi-même, par le travail de pensée, transforme nécessairement toutes les expériences faites ; ainsi « l'objet interne » qui représente en nous l'objet externe est en tant que tel au mieux un symbole, au pire un fantôme, une chose morte et embaumée, un fétiche... Il n'est vivant que si un réel échange s'effectue jour après jour avec des objets externes, grâce aux rencontres. En celles-ci se trouvent toujours à nouveau les lieux uniques du sens, où élargir indéfiniment le champ du réel, constamment menacé par la recherche du même.

C'est dans les rencontres que naît un troisième champ, absolument nouveau et original, celui du rapport cette fois indissociablement réel et symbolique entre l'autre et soi, « l'espace transitionnel ». Cet espace cependant ne se déploie pas du fait de la seule rencontre ; il faut encore que celle-ci se fasse dans une confiance réciproque. Le renoncement à la mainmise sur l'autre, permis par une certitude d'être aimé, laisse lui seul, se déployer entre soi et l'autre un espace de séparation, qui devient paradoxalement l'unique lieu possible de réunion, à travers le désir qui fait agir vers l'objet aimé. Tout amour vivant, authentique et créateur se trouve **dans cet entre-deux de désir**, où les expériences faites et les désirs d'un être-aimé ne sont plus signe de « narcissisme » qui se ferme sur soi, mais conditions d'un amour objectal ¹⁰.

Dans l'amour expérimenté le lien à un objet fiable a enraciné les expériences dans le plaisir goûté à partager sa vie avec lui. Dans cet espace de partage, les expériences de soi-même, inséparables de l'expérience d'un être-avec-l'autre, ont fait appa-

¹⁰/ La relation objectale s'oppose à la relation narcissique : ici l'autre est reconnu comme différent de soi permettant l'instauration d'un rapport de mutualité.

raître un lieu nouveau où conquérir son autonomie – **un lieu en avant de soi, dans la recherche incessante et toujours à venir de sa propre altérité, grâce aux rencontres renouvelées avec les autres.** Dans ce nouveau « lieu entre l'autre et soi, où mettre ses expériences ¹¹ », la haine transformée par ce lien prévalent est devenue précisément ce qui donne sa vigueur à l'amour : elle s'y est transformée en force d'affirmation de soi et capacité d'un authentique engagement dans et vers le monde.

Nicole Jeammet
13, rue Gay Lussac
75005 Paris

¹¹/ Winnicott, *Jeu et réalité*, Paris, Gallimard, NRF, 1975.

En Afrique, qui est l'autre ?

par Jules Dénagnon Kédé

Prêtre du diocèse de Lokossa (République du Bénin), Jules Dénagnon Kédé est licencié en philosophie. Après trois années passées en paroisse, il est actuellement professeur de philosophie au grand séminaire St Gall de Ouidah.

C'est une question très difficile en raison de la définition de base de « l'autre ». En effet, employé avec l'article défini, « autre » est en corrélation avec le terme « moi » et alors désigne un autre soi. Autrement dit, entre moi et l'autre, il y a toujours des éléments communs qui fondent une certaine identité et des particularités qui indiquent une différence. Donc je ne me représente l'autre que par rapport à moi. Or, la conscience de soi n'est jamais totale. Chacun est un mystère pour lui-même. Alors comment pourrai-je cerner l'autre ? Comment me représenter l'autre alors que je n'ai pas fini de me connaître ? Partant, si nous osons suggérer quelques éléments de réponses dans ce témoignage, il faudra les accueillir avec leurs limites, comme un discours partiel.

Par ailleurs, le domaine d'exploration choisi, l'Afrique, n'est pas un univers uniforme et homogène : les coutumes et les traits culturels varient d'une région à une autre ; les situations politiques et économiques varient d'un pays à un autre ; et le plus déroutant est que l'Afrique est un monde en pleine mutation : de quelle Afrique parler ? Celle des villes ou celle des campagnes ? Celle des traditions ancestrales et des habitudes



ataviques masquées par une urbanisation à l'occidentale, ou bien celle des campagnes branchées sur les médias, les manières et les produits européens et américains ? Comment prétendre parler d'une façon péremptoire de choses valables pour toute l'Afrique ? Comment parler de l'autre alors que la situation évolue rapidement et que, chaque jour, de nouveaux facteurs de différence apparaissent ?

Ces questions restent posées car nous n'avons pas de réponses a priori. Malgré elles, nous laisserons libre cours à notre sens de l'observation. Aux lecteurs le soin d'assumer le rôle d'arbitre et de réaliser par eux-mêmes la censure. Les réalités que nous entreprenons d'évoquer ici sont tributaires du peu que nous savons de nos milieux de vie habituels, mais qui n'en constituent pas forcément le meilleur échantillonnage ni peut-être l'essentiel.

Cela dit, nous considérerons d'abord l'autre « africain », puis l'autre « étranger ».

la famille, l'ethnie et autres cercles d'appartenance sociale

C'est devenu un lieu commun de parler des affrontements à caractère ethnico-régionaliste et des conflits tribaux en Afrique. Il faut cependant remarquer que cette situation n'indique pas forcément une conception de l'autre, l'autre entendu comme n'appartenant pas à mon ethnie. Les conflits à ce niveau sont les effets de la manipulation des groupes à partir des ambitions politiques et économiques de quelques individus. Dans le cadre de ce témoignage, qu'il nous soit permis d'évoquer d'autres aspects de la vie sociale.

La politesse élémentaire demande que l'on se salue. Cette salutation est souvent toute une célébration de la rencontre de l'autre. Il suffit, à cet effet, d'analyser les formules de salutation en usage par ci et par là pour s'en convaincre. Elles ont rapport à la paix et à la gratitude. Par exemple, chez les mina du Golfe

de Guinée, on se salue chaque fois que l'on se rencontre, même la énième fois de la journée, et les formules sont assorties : 1°/ *nyisÒ bé dÓ* ; 2°/ *sÒ bé dÓ* ; 3°/ *égbè bé dÓ*. Trois formules qui se ressemblent par les parties que nous avons soulignées et se distinguent par celles qui sont en italique. En effet, celles-ci signifient respectivement *jadis* ou *avant-hier*, *hier* et puis *aujourd'hui* ; ce qui est souligné signifie merci. On aboutit à la traduction littérale : 1°/ Merci pour *jadis ou avant-hier* : ainsi se saluent des personnes qui se rencontrent après trois jours ou plus de séparation ; 2°/ Merci pour *hier* : salutation ordinaire au lever du jour et pour des gens séparés depuis la veille ; 3°/ Merci pour *aujourd'hui* (entendre ce matin, tout à l'heure) : formule en usage entre des personnes qui se rencontrent une énième dans la journée. Il faut alors remarquer deux éléments :

✓ Les personnes qui se rencontrent se saluent toujours ¹. On ne se dépasse pas sans communiquer, car la salutation est dialogue. Elle se prolonge même en échanges de nouvelles dans les deux premiers cas. La salutation constitue donc une « praxis interlocutive ² » où s'effectue une véritable réciprocité, car la réciprocité du regard est en association avec une réciprocité de parole.

✓ Sur toute la ligne, le contenu de ce dialogue est la reconnaissance, expression d'une gratitude apparemment gratuite puisqu'elle est sans objet précis. Ce remerciement ne fait allusion à aucun geste ou acte de bonté particulier. En réalité, c'est l'expression de la joie et du bonheur que procurent l'existence et la disponibilité de l'autre. On pense également que remercier, c'est demander.

^{1/} Ne pas pratiquer la salutation, c'est ou bien être mal poli ou être en conflit.

^{2/} Il faut comprendre cette expression au sens souligné par H. Parret : « Le regard [...] est enraciné corporellement et, en tant que relation d'un sujet à autrui, il ne peut que dominer : tout regard est "chosifiant". Cette tradition culminant dans la dernière philosophie de Merleau-Ponty ne rend pas compte de la praxis interlocutive en tant qu'instauratrice de réciprocité. » « Réciprocité » in *Encyclopédie philosophique universelle III Les notions*, Paris PUF, 1990, p. 2184. Voir également « Principes de la déduction pragmatique », in *Revue internationale de Philosophie*, 1976, 117-118, 486-510. F. Jacques, « La réciprocité interpersonnelle », in *Connexions*, 1986, 47, 109-136.

Dans ce contexte où la rencontre de l'autre est sous le signe du dialogue et de la reconnaissance réciproque, on retient simplement que l'autre est perçu comme **une chance**, l'alter ego nécessaire pour l'épanouissement de chacun. Et pourtant, la vie en famille n'est pas sans accroc. L'autre constitue parfois **une menace**. À la base des migrations qui ont produit le peuplement du Sud-Bénin par exemple, on retient les malaises au sein de la famille. Les conflits surviennent autour des questions de partage d'héritage ou de succession et se soldent par la séparation des frères. C'est ainsi que les trois royaumes d'Allada, de Porto-Novvo et d'Abomé ont été fondés par trois frères partis de Tado, un royaume plus à l'Ouest dont ils ont dû s'éloigner en raison d'une querelle de succession. De nos jours, on connaît encore des antagonismes et des affrontements dans les familles ³, des situations favorisées particulièrement par la polygamie.

Partout, les meilleurs projets interpersonnels ont toujours difficilement survécu aux ambitions humaines de pouvoir et d'avoir. Telle est l'explication, simpliste sans doute, que nous suggère le rapport entre le sens de la salutation et les comportements concrets dans la société. On aboutit à une société où règne une grande méfiance. Il faut savoir où poser ses pieds, il faut toujours nettoyer son siège avant de s'asseoir (précaution contre les poudres maléfiques), il faut savoir parler ; en matière de manger et de boire, il faut prendre garde à soi pour éviter les poisons ; il ne faut jamais achever de boire un verre d'eau ou d'autres boissons dont on s'est éloigné pour quelque temps, etc... On croit beaucoup à l'omniprésence des ennemis et des esprits maléfiques. S'il y a une haine meurtrière, c'est plutôt celle qu'entretient le frère ⁴ ou le voisin immédiat. Ce climat de méfiance est particulièrement favorisé par les cas d'envoûtements, très fréquents, par le phénomène de la sorcellerie ⁵.

^{3/} La famille au Bénin ne se réduit pas à sa forme nucléaire, mais elle est très étendue et en raison de la polygamie pratiquée, un seul homme peut avoir des dizaines d'enfants qui grandissent souvent dans la tradition des querelles et des rivalités entre coépouses.

^{4/} Comprendre : « Le ver est dans le fruit. »

^{5/} Cf. E. Rosny (de), *Les yeux de ma chèvre*, Coll. Terre humaine, Paris, Plon, 1981 ; M.P. Hebga, *Sorcellerie, chimère dangereuse... ?*, Abidjan, Inadès Édition, 1979 ; *Sorcellerie et*

Même l'amitié est marquée par cette méfiance car, très souvent, les plus grandes amitiés sont scellées par un pacte de sang ; ce qui ne fait qu'indiquer, quoique en creux, le climat social ambiant ⁶.

Dans ce contexte, on peut légitimement parler d'une peur systématique de l'autre, l'autre perçu comme ennemi ou ennemi potentiel. Comment alors vivre la rencontre de l'étranger ?

L'étranger

L'étranger le plus célèbre en Afrique, c'est l'Européen, « le Blanc ». Son image actuelle est produite par une série d'expériences historiques qui ont marqué la rencontre entre les peuples d'Afrique et ceux d'Europe ⁷. Ces expériences ont nom : traite des esclaves, colonisation « civilisatrice » et mission évangélisatrice, néocolonialisme ⁸. Il en résulte que l'étranger est à la fois celui qui fascine et celui qui domine.

prière de délivrance, Abidjan et Paris, Inadès Édition et Présence Africaine, 1982 ; G. Dagnon, *Libérer de la divination, de la sorcellerie*, brochure publiée en 1998.

^{6/} Ces données socioculturelles altèrent la vie politique et économique. En politique, l'option pour la démocratie fait école ; la démocratie est basée d'une part sur une très grande implication du peuple dans la gestion du pouvoir public et d'autre part sur la liberté d'expression. Or le peuple est encore à la solde d'une mentalité sorcelleresque et des ressentiments ataviques bien sédimentés et cristallisés sur les groupes ethniques et les régions. La fameuse liberté d'expression n'est pas réglementée sûrement par la loi, mais il y a toujours la crainte des représailles occultes. Il y a des gens redoutés parce que détenteurs de puissances occultes et dont on n'ose jamais parler. Sur cette base, la démocratie à l'africaine nous semble mal partie. Au plan économique, c'est pareil : alors que le libéralisme économique s'instaure et la concurrence est de mise, les hangars des marchés sont bardés de talisman et autres produits protecteurs qui font office de missiles et d'anti-missiles. Celui dont les affaires prospèrent doit se blinder de peur de ...

^{7/} Voici, par exemple, la description faite à ce sujet par Cheikh Hamidou Kane : « Étrange aube ! Le matin de l'Occident en Afrique noire fut constellé de sourires, de coups de canon et de verroteries brillantes. Ceux qui n'avaient point d'histoire rencontraient ceux qui portaient le monde sur leurs épaules. Ce fut un matin de gésine. Le monde connu s'enrichissait d'une naissance qui se fit dans la boue et dans le sang. » *L'Aventure ambiguë*, Coll. 10/18, Paris, Julliard 1961, p. 59. Nous trouvons cependant dommage qu'on passe sous silence l'histoire non moins critiquable de la rencontre entre les Négro-africains et les Arabes.

^{8/} Nous nous demandons si la mondialisation actuelle ne participe pas de ce processus d'annexion et de soumission de l'Afrique.

Fascination : cela se remarque dans tous les aspects de la vie, notamment à partir des modèles et des références du discours et de l'action. C'est bien révélateur qu'au Bénin, tous les produits agricoles qui présentent une forme gracieuse sont attribués au Blanc et reçoivent un nom qui suggère clairement son origine : ainsi a-t-on la tomate du Blanc, le palmier du Blanc, la papaye du Blanc, l'orange du Blanc, etc. ... Pour la majorité des Béninois, tout ce qui est d'une bonne facture est d'office censé être d'origine européenne. Le Blanc a de grands moyens ; il maîtrise la nature et le monde. Il est à peine moindre que Dieu ! Avec une telle image s'accordent bien les progrès scientifiques, techniques et technologiques, l'amélioration continue des conditions de vie et de travail, la domination permanente de la nature et du monde, effectifs en Occident. Mais, les méfaits de cette mentalité en Afrique sont innombrables :

✓ Cette image de l'autre est trompeuse ; elle dénature la réalité et passe sous silence les nombreuses difficultés, la misère sordide d'un grand nombre de personnes, l'effet corrosif et dégradant d'une accumulation inlassable de richesses matérielles, le poids écrasant d'une société de consommation, autant de situations qui attestent que le paradis n'est pas tout à fait du côté indiqué. Une abondante littérature, secrétée notamment par les Africains ayant vécu en Europe et donc de très près avec l'étranger, s'acharnera à démonter ce mythe en indiquant que l'autre est exactement comme soi.

✓ L'extraversion avec ce qu'elle charrie comme perte de confiance en soi, enfance sans fin, mentalité de perpétuel assisté, mépris des potentialités et des ressources endogènes, etc...

Dominateur et abominable : L'étranger, c'est l'impérialiste, celui qui nous a soumis par ses canons et son école et qui continue à s'organiser pour nous maintenir sous son hégémonie et avoir le monopole du contrôle du monde entier.

Le tiers-monde est en effet un produit du capitalisme mais beaucoup de plaintes se trompent de cible. La stratégie de

conquête du monde est souvent un alibi pour l'Africain. On se lamente à longueur de journées sur son sort en attribuant toute la responsabilité aux autres. Ce procès de l'autre n'est pas juste car l'autopsie de la traite négrière, par exemple, montre que l'étranger n'était acheteur que dans la mesure où le nègre a accepté de se faire chasseur de son frère. Il faut être frère de Joseph pour réussir à le vendre. En Afrique, l'esclavage a précédé la rencontre de l'Européen et le Commerce Triangulaire. Le comble, c'est que l'esclave résiste à l'abolition de la Traite ⁹. L'étranger a toujours une complicité sur place.

Par ailleurs, on peut se demander ce qu'auraient fait les faibles et les pauvres d'aujourd'hui s'ils avaient plutôt la situation des plus riches et des plus puissants. Il y a comme une loi de la jungle qui veille dans le cœur de tout homme que nous ne saurons jamais exorciser tant que nous nous éterniserons dans les accusations et les soupçons mutuels.

En conclusion, en face de l'autre (voisin immédiat ou venu d'ailleurs) on se rend compte que le moi est comme tirillé entre un regard admirateur et une méfiance viscérale. La restauration du moi est la condition d'une perception véridique de l'autre. Ceci est valable non seulement pour l'Africain, mais également pour tout homme. Alors l'Afrique saura tirer le meilleur parti de sa rencontre avec l'Europe car elle s'ouvrira véritablement au Christ qui lui est parvenu grâce à l'action et aux sacrifices de cette Europe. Les hommes et les peuples ne peuvent se rencontrer réellement que dans le Fils de l'Homme, dans cet autre venu d'ailleurs nous réconcilier avec nous-mêmes et les uns avec les autres.

Jules Dénagnon Kédé
Grand Séminaire St Gall
B.P. 15 OUIDAH Bénin

⁹/ Nous ne parlons pas seulement de la traite interlope, mais également de tout le trafic actuel dont font l'objet les enfants et les filles.

Le Dieu qui vient à l'homme

par Jean-Louis Souletie

Le Père Jean-Louis Souletie est Frère missionnaire de Sainte Thérèse, Professeur et docteur en théologie, codirecteur de collection aux éditions de L'Atelier, théologien expert au près d'Instituts religieux, de mouvements et de services d'Église. Parmi ses ouvrages les plus récents : « La crise une chance pour la foi », Paris, L'Atelier, 2002 ; « Moltmann », en collaboration avec H. Goudineau, Paris, Le Cerf, 2002 ; « La Bible Parole adressée » en collaboration avec H.J. Gagey, Paris, Le Cerf, 2001.

La question comment Dieu « négocie »-t-il son rapport à autrui la réponse qui vient à l'idée est celle de son incarnation ¹, c'est-à-dire l'acte par lequel Dieu se fait homme, selon le verset johannique « Le Verbe s'est fait chair » (Jn 1,14). La Bible culmine dans cet événement de l'histoire qui ne cesse de transcender l'histoire et dont la fête de la Nativité ravive la mémoire.

Que signifie pour Dieu se faire homme ?

Selon l'évangile de Jean c'est le *Logos* de Dieu qui devient homme c'est-à-dire sa Parole, ce qui signifie que Dieu possède

^{1/} La réflexion chrétienne a toujours préféré le terme grec qui désigne le « se faire Homme » (épanthrôpêsis) plutôt que le mot ambigu qui traduit le « se faire chair » (ensarkôsis).

réellement en notre faveur un *Logos*, un don de lui-même tel qu'en lui-même, capable de rencontrer l'homme dans son humanité. Quant à l'homme, nous savons beaucoup de choses sur lui que les sciences nous ont appris à connaître. Mais de manière ultime dans l'expérience d'humanité que nous faisons nous-mêmes, l'homme demeure un mystère qui déborde toutes les définitions qu'on pourrait donner de lui. Il ne s'agit pas de dire que l'homme est quelque chose qui sera un jour dévoilé et que les sciences ne connaissent pas encore parfaitement. Simplement, l'homme singulier dans son humanité est toujours donné. La mort vient d'ailleurs le souligner car c'est toujours quelqu'un de singulier et d'original qui est mort. Le langage aussi le révèle au sens où il n'existe jamais assez de mots pour définir la personnalité, l'unicité de quelqu'un comme si son mystère débordait, excédait le pouvoir qu'a le langage de le décrire. L'homme est un mystère à lui-même que l'expérience de la rencontre de l'autre et de l'amour corrobore également. Le choc des cultures et les métissages culturels en témoignent. Ce mystère de l'homme est aussi cet excès de sens que l'on ne peut maîtriser et qui rend possible l'accès au monde, aux autres, à l'histoire. Toute rencontre vraie d'autrui dans la conjugalité comme dans la rencontre d'autres cultures met en présence de ce mystère qu'est l'homme.

Mais selon la définition classique Dieu lui-même est aussi Mystère. D'après la théologie de Paul aux Colossiens (chapitre 1) : Dieu est l'Incompréhensible, le mystère indicible, la ténèbre lumineuse des mystiques, car Dieu « personne ne l'a jamais vu » et pourtant « après avoir, à bien des reprises et de bien des manières, parlé autrefois aux pères dans les prophètes, Dieu, en la période finale où nous sommes, nous a parlé à nous en un Fils qu'il a établi héritier de tout, par qui aussi il a créé les mondes. Ce Fils est resplendissement de sa gloire et expression de son être et il porte l'univers par la puissance de sa parole » (He 1,1-3). Dieu, Mystère indicible qu'aucune parole ne peut exprimer, nous donne sa parole et tient parole selon les promesses qu'il avait adressées aux pères dans les prophètes de nouer une alliance définitive avec l'humanité pour accomplir du même coup son salut. L'imprononçable

se prononce pour nous. Celui qui ne peut être confondu avec aucune réalité de ce monde, ni transformé en idole se manifeste en cet homme Jésus de Nazareth comme inconditionnellement Dieu pour nous, en notre faveur. Bref, le Mystère de Dieu se dit dans sa Parole qui se fait homme, dans cet avènement où Jésus exprime qui est Dieu parmi les hommes. En se faisant Emmanuel, Dieu avec nous, Dieu se révèle lui-même en et par Jésus Christ. Comme l'écrivait K. Rahner dans un écrit spirituel, Jésus « est l'inclination dans laquelle est présente toute entière l'incompréhensibilité du pur mystère et dans laquelle l'homme accède à sa plénitude ² ». Pour le dire d'un mot encore, c'est en Jésus que l'on trouve concrètement Dieu lui-même, pas une théorie, ni une spéculation, ni un fantôme, mais Dieu lui-même tel qu'en lui-même dans sa parole faite chair.

Que signifie pour l'homme, son monde et son histoire, que Dieu soit devenu l'un des siens ?

Quand Dieu se fait proche de l'homme pour lui proposer une alliance définitive qui lui apporte le salut, l'homme ne disparaît pas mais acquiert une inexprimable grandeur parce que comblé par Dieu qui se donne lui-même. Cette sympathie de Dieu qui respecte l'homme dans sa condition de créature l'établit dans un rapport d'alliance où il peut alors prier « fais que je sois toujours fidèle à tes commandements et que jamais je ne sois séparé de toi ». Le christianisme fonde la consistance propre de l'homme en Dieu et affirme refuser toute dissolution de l'humain dans le divin. La tradition chrétienne trouve dans le double commandement de l'amour de Dieu et du prochain, le fondement de la dignité humaine.

²/ K. Rahner, *Discours d'Ignace de Loyola aux jésuites d'aujourd'hui*, Paris, Le Centurion, 1979, 32.

le christianisme et la dignité de l'homme

L'amour du prochain, éminemment vécu dans l'Incarnation du Fils, est la manifestation de la sympathie de Dieu envers l'homme. C'est pourquoi le christianisme trouve la raison de l'amour du prochain dans l'incarnation et il y fonde le respect d'autrui, comme l'a justement souligné le Concile Vatican II dans la constitution pastorale *Gaudium et Spes* (n° 21 et surtout n° 22) : « Le mystère de l'homme s'éclaire vraiment dans le mystère du Verbe incarné [...] en lui la nature humaine a été assumée, non absorbée, par le fait même, cette nature a été élevée en nous aussi à une dignité sans égale. »

Quand Dieu se fait homme, l'homme est donc invité à participer à cette inclination divine vers l'humanité par ce que l'évangile désigne dans l'amour du prochain et que Jésus place à égalité avec l'amour de Dieu. La foi et l'amour ne se dissocient pas en christianisme car la réponse de l'homme à Dieu ne se réduit pas à un discours mais s'accomplit en actes : « Petits enfants, n'aimons ni de mots, ni de langue, mais en acte et en vérité (1 Jn 1,13). » **Le prochain est aimable, voilà la révélation du Fils de l'homme.** Il est aimable même comme ennemi. Cette affirmation a été commentée ironiquement par Freud qui la récusait. Il ne peut réprimer un sentiment de surprise et d'étrangeté à l'égard du devoir évangélique d'aimer son prochain comme soi-même. Car ce bien précieux de mon amour ne peut être gaspillé, disait-il. De sorte que si « j'aime quelqu'un d'autre, il doit d'une certaine façon mériter cet amour ». Les deux conditions, selon Freud, qui justifient l'amour que je peux accorder à une personne sont le fait que je l'aime parce qu'elle me renvoie ma propre image, et parce qu'elle incarne de manière plus accomplie mon idéal. Or la loi évangélique commande d'aimer tout le monde, ce qui serait selon Freud une injustice envers l'autre aimé. De plus, l'inconnu qu'est l'autre étranger peut aussi me nuire. Devant une telle attitude le commandement de l'évangile pousse les choses encore plus loin en préconisant d'aimer même ses ennemis. Mais, selon Freud, le prochain est d'abord un objet de tentation, sur lequel chacun veut satisfaire son agressivité, tirer profit de sa force de travail sans le dédom-

mager, user de lui sexuellement sans son consentement, s'approprier ses biens, l'humilier, lui infliger des souffrances, le martyriser et le tuer. La civilisation est justement là pour lutter contre cette cruauté, contre ce penchant à l'agression, qui constitue « le facteur principal de perturbation de nos rapports avec notre prochain ». Il n'est donc pas facile de renoncer à la satisfaction du penchant à l'agression. On peut toutefois le satisfaire selon Freud de la manière suivante. Unir des humains par l'amour appelle la désignation d'autres humains comme exclus de ce lien. Cette opposition permet à la fois d'unir les membres de chaque groupe et de satisfaire la pulsion agressive de chacun envers l'autre. Ce mécanisme joue entre les États rivaux, mais quand il n'y a pas d'État, le peuple juif a servi de groupe adverse tout particulièrement à cause de sa diaspora qui le place au milieu d'autres groupes. L'histoire témoigne abondamment de cette union des différentes nations sur la base de ce principe d'exclusion, qui s'applique à un élément étranger commun à plusieurs ensembles.

Mais l'amour des ennemis fonctionne un peu comme les dessins d'Escher selon l'image de J. Arènes³. Le spectateur est obligé de regarder en même temps deux perspectives différentes. Cet escalier qui monte est en fait un escalier qui descend, et les deux montent et descendent en même temps. Il s'agit de voir en même temps l'ennemi – celui que l'on hait, et qui en tous cas nous hait – et celui qu'il est possible d'aimer. Les deux dessins du radicalement autre qu'est l'ennemi, et du radicalement proche qu'est l'aimé se superposent et se séparent en même temps. **On voit alors l'impossible : l'ennemi aimé.** L'exigence de cet amour du prochain est la seule qui permette la sortie de soi nécessaire à l'expérience de l'impossible. Elle convoque à l'impossible de l'épreuve de la réalité, à l'impossible du départ du pays de l'enfance, à l'impossible de l'altérité. Sans la confiance en la possibilité d'aimer l'autre, nul ne pourrait sortir de l'illusion régressive, ne pourrait accepter le choc du réel, ne se constituerait comme sujet appelé à se socialiser.

³/J. Arènes, *Dépasser sa violence*, Paris, L'Atelier, 2002.

Ce qui est vrai du rapport à autrui vaut pour la relation de l'Église à la société. Dieu qui s'incline vers l'homme et appelle l'amour en réponse est celui qui fonde la légitimité de l'Église à intervenir dans la société avec pertinence pour y annoncer le message de l'évangile. Dans de nombreux pays frappés par la misère, l'exploitation, l'injustice et la violence mais également dans les démocraties les hommes politiques comme les évêques sont parfois désarmés de ne pouvoir tenir un discours sur l'intérêt général. Chacun croit bien entendu encore au désintéressement, mais pas à un comportement désintéressé dans une occasion particulière. L'Église a donc besoin d'un renouveau des « œuvres » pour légitimer son intervention dans la société, au sens où il apparaîtra clairement que c'est bien la foi en ce Dieu fait homme qui donne d'agir ainsi. Tel est, somme toute, le témoignage des saints. Telle est aussi l'exigence d'une juste articulation entre la foi et l'amour, entre la proposition de la foi et l'éthique. Dans un monde dérégulé et où l'aventure humaine est chaotique, le danger n'est pas mince de ne plus voir en quoi la rencontre de Dieu dans l'incarnation de Jésus Christ peut engendrer une manière nouvelle de donner sens à sa vie et son agir concret ⁴.

une foi à distance de l'hindouisme

L'importance d'un renouveau des œuvres qui témoignent de la foi entraîne que Dieu, dans l'incarnation, n'engloutit pas le monde ni ne le dissipe. Il le fonde et le maintient dans son altérité propre : « C'est en vertu de la création même que toutes choses sont établies selon leur consistance, leur vérité et leur excellence propre ⁵... » Si tout être humain est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, il a une consistance propre, et ne se réduit pas à une figure ou une pâle modalité du seul Être existant qui serait Dieu. Loin de l'hindouisme ⁶

⁴/ *Lettre aux catholiques de France*, Paris, Cerf, 1997, 66.

⁵/ *Gaudium et spes* 36, 2.

⁶/ Lorsque l'équilibre universel est en péril, Vishnu apparaît sur Terre sous différentes formes humaines et animales appelées *avatara*, « descentes » ou « incarnations ». La tradition en décrit dix, les *dashâvatara* - autant de témoignages des bienfaits du dieu.

et de sa théorie (vischnouite et shivaïte) des avatâra ⁷ qui considèrent les humains comme des lieux de transit du divin, le christianisme voit chacun dans son épaisseur consistante de sujet autonome et pourtant dépendant du créateur. Les anthropologies de ces deux religions diffèrent dès lors considérablement et le rapport à autrui dans chacune également. Être hindou implique le respect de la loi sociocosmique (*dharma*) et des devoirs de son état (*sva-dharma*), mais aussi une visée personnelle vers la perfection et l'absolu par la maîtrise de soi. Le mythe védique ou archaïque du sacrifice de l'homme cosmique (*purusa*) définit la société comme un tout organique et justifie la division en castes et la répartition des tâches sociales relatives à chacune d'elles. Les castes inférieures sont désignées pour prendre en charge les impuretés sociales. Le christianisme trouve dans la création et la rédemption une anthropologie différente, qui donne toute sa consistance au sujet et à son individualité comme à la relation intersubjective dans laquelle chacun possède une égale dignité. L'économie de l'alliance portée à son sommet dans l'incarnation établit une relation entre Dieu et l'homme qui est dialogale dans laquelle chaque homme acquiert une consistance propre, une altérité authentique.

Dieu fonde et maintient l'altérité du monde

Allons plus loin. L'amour pour Dieu est un amour du monde, un amour qui, avec Dieu, aime le monde. L'événement de l'incarnation ainsi compris donne à penser que le mode de relation entre Dieu et le monde n'est jamais un rapport de concurrence. Cette pensée est nouvelle dans l'histoire des religions, et toujours nouvelle dans la conscience spirituelle des individus. Spontanément, nous avons en effet toujours tendance à considérer la distance qui nous sépare de Dieu comme un mal à résoudre, ce qui revient tout bonnement à confondre la finitude humaine avec le péché. La raison de cette méprise est que nous pensons l'adoption du monde par

⁷ Litt. « Qui descend », mais le mot est utilisé pour désigner des *incarnations* de Vichnou puis, par extension, les transformations d'une personne ou d'une chose.

Dieu en Jésus Christ sous le modèle d'un rapport d'objet. Dès lors, par le fait qu'il est adopté par Dieu ⁸, nous comprenons que le monde devient une espèce de « partie » de Dieu, et Dieu un secteur de l'univers. Si tel était le cas, le rapport de Dieu au monde ne pourrait être envisagé que comme un rapport concurrentiel de deux réalités situées sur un même plan et nous devrions alors souscrire à la critique que G. Morel ⁹ porte au christianisme, et qui voit dans l'idée d'incarnation un englobement de l'altérité porté par une crainte de la différence et fondé sur un schème fusionnel.

Mais si Dieu nous a créés comme autre que lui, en quoi cette différence voulue par Dieu et bonne à ses yeux, serait-elle à interpréter comme une distance à résorber, une altérité à supprimer ? Si Dieu sauve sa créature, ce n'est pas de l'avoir créée différente de lui, mais de la tentation qu'elle a de toujours vouloir annuler cette différence comme le raconte le mythe de Babel. Les hommes cherchent toujours à ériger des tours qui montent vers Dieu et visent à supprimer la différence entre le Créateur et sa création. Le salut ne peut consister à résorber la distance fondée par l'acte créateur. Il consiste bien plutôt à maintenir cette altérité suscitée par Dieu et à la mener jusqu'à son accomplissement. Ainsi donc, en adoptant notre monde en Jésus-Christ (Ep 1,5), Dieu n'absorbe pas la réalité qu'il assume mais au contraire, « la venue de Dieu dans notre monde augmente le poids spécifique du monde ¹⁰ ».

Quelle spiritualité de l'incarnation pour aujourd'hui ?

Pour conclure, on peut aisément reconnaître la force que recèle une spiritualité de l'incarnation qui préserve la consis-

⁸/ Rm 8,15 : « Vous n'avez pas reçu un esprit qui vous rende esclaves et vous ramène à la peur, mais un esprit qui fait de vous des fils adoptifs et par lequel nous crions : Abba, Père. »

⁹/ Cf. G. Morel, *Questions d'Homme : Jésus dans la théorie chrétienne*, Aubier, 1977, notamment pp. 102-105.

¹⁰/ J.-B. Metz, *Pour une théologie du monde*, Cerf - Cogitation Fidei n° 57, Paris, 1971, p. 33.

tance du monde, de l'homme et de l'histoire. Mais, devant la crise si profonde qui affecte l'identité des individus et des peuples aujourd'hui partout dans le monde, la question se pose de savoir ce qui peut offrir des ressources pour reconstituer une identité dans les grandes villes d'Afrique, d'Asie ou d'Occident. Une théologie de l'Incarnation qui assure la consistance de toute vie humaine est à même d'entrer aujourd'hui en dialogue avec tous ceux qui cherchent un sens à leur vie. Car l'incarnation permet de regarder le sujet humain comme voué depuis toujours à la rencontre avec Dieu, prêt et « équipé » par grâce pour entendre sa proposition de salut.

Mais aujourd'hui nous prenons davantage conscience que l'homme doit aussi inscrire sa décision de croire comme celle d'une liberté qui ne renonce pas à ses responsabilités. La spiritualité qui est requise aujourd'hui appelle des hommes capables d'affronter avec la force de la foi l'épreuve du mal dans des sociétés dures et inquiètes, partout en crise ¹¹. Dieu ne sera présent comme élément fondamental de l'homme que là où les signes de la résurrection, de la création nouvelle seront posés. **La logique de l'incarnation de Dieu dans l'histoire doit se conjuguer avec celle de Pâques.** Même si, dans le monde d'aujourd'hui, le mystère est caché, même s'il ne nous est pas possible de faire la distinction, à vues humaines, entre le royaume de la grâce et le royaume du péché, dont la frontière passe par le cœur de chacun, le mystère est là et peut être accueilli par la foi ¹². Mais ajoutons tout de suite que la foi qui l'accueille est celle de Pâques car elle

¹¹/ J.-L. Souletie, *La crise, une chance pour la foi*, Paris, L'Atelier, 2002.

¹²/ « La tendance fondamentale dernière de la vie chrétienne tient en ce que le chrétien n'est pas tant un cas particulier de l'homme, mais tout simplement l'homme, tel qu'il est ; de telle sorte pourtant que cet homme accueille sans réserve l'entière et concrète vie humaine, avec toutes ses aventures, absurdités, incompréhensibilités, tandis que le non-chrétien réel (...) se caractérise justement en ce qu'il n'applique pas à l'existence cette absence de réserve (...) L'ultime (le propre du chrétien) est qu'il s'accueille tel qu'il est, (...) sans réduction, sans se fermer à tout ce qui, à l'ultime de la réalité, est inéluctablement imposé à l'homme et exigé de lui (...) Pour nous qui sommes nés sans qu'on nous l'ait demandé, avons dû assumer un espace tout déterminé (...), il n'existe pas de liberté immédiate qui serait absence de toutes ces puissances qui concourent à déterminer notre existence. Mais le chrétien croit qu'au travers de cette captivité il y a le porche ouvrant sur la liberté, ce passage que nous ne saurions forcer, mais que Dieu nous ménage en se donnant lui-même à travers toutes ces captivités de notre existence. » Karl Rahner, *Traité fondamental de la foi*, Paris, Le Centurion, 1983, pp. 446-447.

a traversé l'épreuve de la mort. En traversant sa passion et sa mort le Christ inscrit dans ce monde « une autre logique que celle du monde, celle d'un amour désarmé qui, en plein cœur du mal, veut et crée un monde réconcilié. « En sa personne, il a tué la haine ¹³. » (Ep 2,16)

Bref, rappeler la dimension pascalle de l'existence c'est rappeler la liberté qui assume ses responsabilités devant le mal avec lequel on peut être parfois complice. Ce qui est difficile et en crise aujourd'hui c'est bien la consistance de sujets suffisamment « équipés » pour assumer leur liberté et leur responsabilité dans une société anonyme et de masse. De ce point de vue, la globalisation dont on parle ne fait qu'aggraver et même étendre à tous les secteurs de la vie la fameuse « main aveugle du marché », dont parle l'économie libérale, comme si les sujets responsables avaient disparu dans l'anonymat du marché, de la technique, de la mondialisation, etc.

Tous les phénomènes socio-politiques ou économiques qui tendent à masquer les sujets responsables de leurs actions contribuent à cet effacement du sujet dans la société. Or, sans édification préalable d'une subjectivité responsable, il n'y a pas d'intériorisation possible d'une tradition critique, ce qui est vrai de l'Église comme de la société : les exigences que l'Église ou le politique expriment demeurent incompréhensibles quand elles s'adressent à des masses qui n'ont pas accédé aux processus de constitution du sujet. Le défi est donc celui de trouver de la ressource spirituelle qui permet la formation des sujets. Une théologie de l'incarnation qui garantit l'altérité du monde est nécessaire mais elle doit se compléter d'une théologie du mystère pascal qui affronte l'épreuve du négatif.

Jean-Louis Souletie
Abbaye de Bassac
16120 Bassac Le Bourg

¹³/ *Lettre aux catholiques de France*, Paris, Cerf, 1996, 61.



Chronique

Échos de la réunion du BISAM Genève, 22-26 janvier 2002

En janvier 2002 s'est tenue à Genève une réunion du « groupe d'intérêt pour l'étude de la Bible et la Mission » (BISAM), issu de l'Association internationale d'études sur la mission (IAMS). J'ai eu le privilège d'y assister au nom de *Spiritus*, grâce à la gentillesse de Theresa Okure, coordinatrice du groupe, de Jacques Matthey, du COE, et de Cristian Tauchner, directeur de l'édition castillane de *Spiritus* et membre du groupe. Étaient réunis 14 biblistes, représentant 12 nationalités et 12 pays de mission différents. Les articles ont été publiés dans la livraison de janvier 2002 de l'« International Review of Mission ».

Le projet avait été défini à la dernière conférence de l'IAMS à Hammanskrel, Afrique du Sud, en janvier 2000. Le groupe avait choisi de travailler des textes permettant de pratiquer une lecture missiologique de la Bible. Au cours de nos discussions, cette lecture a été définie ainsi : « Lire l'Écriture pour voir comment elle m'éclaire sur ma relation à l'Autre. » Définition large et enrichissante. Les trois domaines de travail choisis étaient les écrits de Sagesse de l'Ancien Testament, la lettre aux Colossiens, et l'Évangile selon St Matthieu.

Voici rapidement et sans doute trop simplement redit ce qui m'a le plus frappée.

un temps pour parler, un temps pour se taire

John Prior, SVD, écrivant depuis « *le chaos qu'est actuellement l'Indonésie* », a montré la pertinence que peut avoir le livre de

Qohélet, cette sagesse sans révélation, dans un monde où il s'agit avant tout de survivre, où l'on se sent totalement impuissant. Elle est un remède contre le virus à la fois de l'indifférence et du fanatisme. Qohélet relativise les valeurs conventionnelles et propose de résister aux fascinations, de négocier, de coexister, de vivre dans un monde déconcertant où Dieu se tait, où rien n'est sûr, rien ne dure. De plus il y a temps pour tout, un temps pour se taire et un temps pour parler, le temps de l'annonce, de la proclamation reviendra sans doute.

L'Évangile et notre culture

Danie C. Van Zyl, qui travaille avec les leaders des églises africaines indépendantes en Afrique du Sud, a indiqué que le livre de Job peut être lu comme une critique de la sagesse qui prévalait en Israël au moment où le livre a été écrit (v^e siècle av. J.-C. ?). La foi était devenue légaliste, l'idée générale était que les riches, bénis de Dieu, étaient justes et que les pauvres, punis par Dieu, étaient des pécheurs. Dieu est comme prisonnier : si j'agis de telle manière, Dieu agit forcément d'une manière correspondante.

Les discours des amis de Job suivent cette logique : puisqu'il est puni, il doit se reconnaître pécheur. Job reste dans la même logique. « Je n'ai pas péché, pourquoi Dieu agit-il ainsi envers moi ? » Seul le discours de Yahweh introduit une autre idée, plus conforme à la foi d'Israël : Dieu est libre, il n'est pas lié par la conduite de l'homme. Il faut donc toujours confronter à l'Évangile les valeurs de la culture dans laquelle nous vivons, cette culture fut-elle juive et croyante, chrétienne et occidentale...

le Dieu des surprises

Karel Steenlerink, de l'Institut inter-universitaire d'études œcuméniques et missiologiques d'Utrecht, s'était penché sur le livre de Jonas. Après une intéressante présentation des lectures juive, chrétienne et musulmane du récit de Jonas, il en tire comme conclusion missiologique : Dieu est libre de faire

ce qu'il veut de Ninive et d'agir contrairement à l'attente de Jonas. On peut bien prêcher, présenter le message, donner un témoignage, mais le résultat est souvent, presque toujours autre chose que ce à quoi on pensait. Le livre de Jonas est celui des scénario-surprises de Dieu.

quelle inculturation ?

Cristian Tauchner et un groupe de Quito, Équateur, avaient travaillé sur la lettre aux Colossiens, dont, par ailleurs, Theresa Okure, avait magnifiquement commenté l'hymne (Col. 1,15-20), montrant l'unicité et la primauté du Christ. L'idée de base du groupe de Quito était qu'Epaphras étant lui-même Colossien, a annoncé le Christ à ses compatriotes, mais sans transformer leur vision culturelle et religieuse du monde : il y a seulement intégré le Christ comme tête et chef. Ils ont chanté l'hymne du chapitre 1 de l'intérieur même de leur contexte culturel et religieux. Paul insiste ici sur la primauté du Christ et les exhorte à ne pas mettre leur confiance dans d'autres forces. Mais il les laisse dans leur culture. C'est là le défi de l'inculturation, de nos jours comme du temps de Paul.

qu'est-ce que la mission ?

Des contributions faites sur l'Évangile selon Matthieu je retiendrai surtout deux aspects.

D'abord Johannes Nissen, professeur d'exégèse à l'université de Aarhus au Danemark, a montré que le choix de textes « missiologiques » dépend en fait de la notion biblique de mission que l'on veut mettre en valeur. Il a ainsi donné quelques définitions possibles de la mission :

. La mission « universelle » d'après Matthieu (Mt 28,16-20)
Allez... faites des disciples...

Que les personnes se trouvent ici ou très loin, tous sont appelés à reconnaître le Christ comme leur Seigneur.

-
- . La Mission comme ministère de guérison
C'est l'attention aux besoins des hommes, à la suite de Jésus qui a enseigné et guéri. Il s'agit de restaurer la plénitude de la vie.
 - . La Mission dans son cadre apocalyptique, eschatologique, qui en détermine l'urgence mais qui dit aussi que le Royaume est déjà une réalité présente.
 - . Mission et justice, ou la dimension éthique, comme dans la parabole du Jugement dernier.
 - . La Mission comme témoignage de l'Église jusqu'à être une sorte de société alternative, de contre culture.
 - . La Mission comme invitation : proposer à tous de devenir disciples, appeler à partager les richesses dont l'Église vit.
 - . La Mission comme dialogue soit avec les juifs ou avec les « païens ».

Cette liste ne prétend pas être exhaustive. Tel aspect peut mieux convenir à un temps ou à une mentalité donnés. Il ne faut jamais en absolutiser un seul, mais toujours les corriger, les enrichir les uns par les autres.

un pèlerinage spirituel

L'autre aspect qui m'a intéressée dans les contributions sur St Matthieu est tiré de l'article de Jacques Matthey, secrétaire pour l'étude œcuménique de la mission au COE. Il suggère que l'Évangile de Matthieu peut être considéré comme le récit d'une sorte de pèlerinage spirituel de Matthieu et de sa Communauté vers une compréhension plus ouverte de la mission, et que ce pèlerinage reflète quelque chose de l'évolution qui s'est sans doute également produite en Jésus.

L'histoire des Mages d'abord, est comme l'ouverture d'un opéra, elle donne le ton : les mages, guidés par leur science et leur sagesse, manquent leur but de quelques kilomètres seulement... ; cependant, pour trouver l'Enfant, il faut recevoir l'aide de la révélation biblique.

Première constatation qui éclaire la suite. Jésus, en effet, a sans doute compris pendant un certain temps son ministère



comme adressé aux seuls Juifs. Plusieurs épisodes narrés par Matthieu semblent l'avoir fait changer d'attitude, par exemple : sa rencontre avec le centurion à Capharnaüm, ou le défi que lui lance la femme syro-phénicienne. Jésus est « renversé » par ce qu'il appelle leur foi. Et au chapitre 25 de son Évangile, dans la grande fresque du jugement dernier, Matthieu proclame qu'au-delà de la loi et même de la foi explicite l'homme est sauvé par l'amour concret qu'il montre à son semblable, au « plus petit ».

conclusion

Voici donc, trop brièvement, quelques « perles » qui peuvent nous aider à réfléchir missiologiquement dans un esprit biblique. Ces lignes ne rendent absolument pas compte de la richesse des contributions, et j'en demande pardon aux auteurs, espérant cependant n'avoir pas trop trahi leur pensée. Je regrette aussi de n'avoir pas, faute de place, commenté l'intéressante étude de Stephen J. Bennet, néo-zélandais travaillant aux Philippines, sur le Cantique des cantiques, ni celle d'Emmanuel M. Jacob, Sud-Africain travaillant en Angleterre, sur « disciple et mission », spécialement son étude de Mt 25. La session forme un précieux ensemble et nous attendons avec confiance la suite des travaux du BISAM, toujours centrés sur les outils et les exemples d'une étude située à l'intersection de la missiologie et d'une lecture contextuelle de la Bible.

Geneviève Eguillon
Spiritus

Un livre à lire

2000 ans de christianisme en Afrique

une synthèse du Père John BAUR

traduction Yves Morel s.j.

Editions Paulines - Kinshasa ¹

la nouveauté de l'ouvrage

La Connaissance de l'histoire du christianisme en Afrique s'est profondément élargie depuis une quarantaine d'années. Les fouilles entreprises dans la haute vallée du Nil sous les auspices de l'Unesco avant le relèvement du barrage d'Assouan ont notamment mis à jour les restes d'une pénétration chrétienne au Soudan, en Nubie et à Meroe avant son occupation par l'islam. L'Éthiopie évangélisée depuis le IV^e siècle a bâti des églises Chrétiennes, notamment à Axoum et à Lalibela. Des manuscrits du XVII^e siècle attestent que des Noirs y déployaient à cette époque une activité philosophique et publiaient les résultats de leurs réflexions.

Les travaux, dans la plupart des pays, se sont par ailleurs multipliés sur l'histoire du christianisme. Ils s'intéressent, non plus seulement à l'œuvre des missionnaires mais à la naissance des nouvelles communautés chrétiennes. Le rôle des Africains y

¹/ Disponible : Librairie St Paul, 48, rue Dufour - Paris et 3, Place Bellecour - Lyon.2.



est beaucoup plus grand que celui qui leur avait été reconnu dans les histoires plus anciennes. Les percées décisives du Concile Vatican II en matière théologique contribuent par ailleurs à une compréhension renouvelée de l'évangélisation.

Le Père Baur a progressivement intégré ces acquits dans son enseignement de l'histoire de l'Église en Afrique Orientale. La synthèse qu'il en présente ouvrira les yeux de beaucoup sur des réalités encore souvent ignorées et aidera les autres à mieux situer ces nouvelles connaissances dans une vision synthétique de l'histoire. *2000 ans de christianisme en Afrique* a en outre l'intérêt d'être rédigé dans une perspective très large, qui n'isole pas l'histoire de l'Église catholique ; mais la situe dans le vaste mouvement de l'histoire et de l'évangélisation de l'Afrique.

Sur le plan religieux, le livre montre que les protestants ont souvent joué un rôle de pionnier dans l'histoire du christianisme en Afrique. Leur influence a été particulièrement importante dans la formation des « catéchistes » et dans le développement des petites communautés chrétiennes, ainsi que dans le souci d'associer développement et évangélisation. Au niveau de l'évolution générale, l'ouvrage associe étroitement l'histoire religieuse à l'histoire profane. Les liens entre l'une et l'autre sont particulièrement soulignés dans l'histoire des Églises africaines depuis les indépendances. La conclusion en est que catholiques et protestants ont souvent été confrontés aux mêmes problèmes et ont souvent recouru aux mêmes solutions.

Quand on termine la lecture, on ne peut que rendre grâce à Dieu parce que, deux mille ans après que l'enfant Jésus se soit réfugié en Égypte sa religion a vraiment trouvé une demeure sur le continent africain. Il y a un christianisme africain.

La division de l'ouvrage

Le Père Baur présente l'histoire du christianisme en Afrique en quatre parties : avant 1500 (p. 13-35), de 1500 à 1800 (p. 37-98), de 1800 à 1920 (p. 99-274) et de 1920 à nos jours

(p. 275-571). Une bibliographie, une série de tableaux, des cartes et un long index complètent ce gros volume de 640 pages.

La première partie comporte, outre les nouveautés concernant le Soudan et l'Éthiopie, les éléments plus connus du christianisme méditerranéen des premiers siècles, en Égypte et en Afrique du Nord.

Dans la seconde partie, intitulée « *Le christianisme dans les anciens royaumes africains* », il est longuement traité de l'Éthiopie dit royaume Kongo et de l'Angola ainsi que du Mwene Mutapa Zimbabwe, du Mozambique et des Cités-États sur la côte de l'Océan Indien. Il y eut notamment des martyrs à Mombasa en 1631. Mais il est aussi question d'un début d'évangélisation du royaume Warri dans le voisinage du Bénin à la fin du XVI^e siècle. L'auteur ne se contente pas d'un récit, qui comporte une série d'éléments nouveaux pour les non initiés. Il réfléchit sur les causes de l'échec de cette « deuxième rencontre de l'Afrique avec l'Évangile », qu'il trouve dans la traite des esclaves et le peu de missionnaires et de prêtres africains. Il n'en souligne pas moins la profondeur de la foi dont ont fait preuve des chrétiens tels que le roi Afonso du Kongo et Olu Sebastião du Warri.

La troisième Partie couvre le XIX^e siècle et les vingt premières années du XX^e. Après une introduction qui fixe les caractères généraux de l'époque, six chapitres traitent successivement de l'Afrique de l'Ouest, de l'Éthiopie, de la « ceinture soudanienne » atteinte à partir du Nord, des pays atteints depuis le Sud sur les pas de Livingstone (Afrique du Sud, Zimbabwe, Zambie, Malawi et Mozambique), de l'Afrique centrale (République Démocratique du Congo, Angola, Afrique équatoriale Française et Cameroun) et enfin de la région des Grands lacs (Kenya, Ouganda, Tanzanie, Rwanda et Burundi).

Dans la plupart des chapitres, des paragraphes distincts sont consacrés aux missions protestantes et aux missions catho-

liques, en proportions presque égales ou même à l'avantage des protestants là où ils furent particulièrement actifs.

Les connaissances de l'auteur sont plus vastes et plus profondes concernant l'Afrique de l'Est, où il a toujours travaillé, que celle de l'Ouest. Elles sont plus riches aussi pour les pays anglophones que pour les francophones. La traduction française du livre du Père Baur, réalisée par le Père Yves Morel d'Abidjan, permettra aux lecteurs francophones de découvrir les réalités des Églises de l'Est et du Sud qu'ils connaissent souvent moins bien. Ils liront aussi avec intérêt une synthèse éclairante de la vaste histoire à laquelle ils sont eux-mêmes mêlés.

La quatrième partie est, de loin, la plus étendue. Elle occupe près de la moitié du volume. Elle est subdivisée en une étude par pays (p. 277-434) et une étude de quelques grands thèmes (p. 435-559). Son point de départ, se situe vers 1920.

L'étude par pays est répartie en six chapitres, qui ne correspondent que partiellement à ceux de la troisième partie et qui comportent certains regroupements ouverts par des paragraphes introductifs : l'Afrique de l'Ouest (16 pays), l'Afrique du Nord (10 pays jusqu'au Soudan, l'Éthiopie et la Somalie), l'Afrique australe (5 pays), l'Afrique du Sud-Est (4 pays : Zimbabwe, Malawi, Zambie et Mozambique), l'Afrique centrale et équatoriale (11 pays, avec Saõ Tomé et Sainte Hélène), l'Afrique de l'Est et des îles (8 pays). Des pages particulièrement développées sont consacrées à l'Afrique du Sud avec le problème de l'apartheid, au Zimbabwe avec la difficile fin de la colonisation, à la République Démocratique du Congo, ainsi qu'au Rwanda avec le problème du génocide de 1994. Le Kenya et l'Ouganda se voient aussi consacrer une dizaine de pages.

L'étude par grands thèmes comporte deux chapitres consacrés respectivement à l'ère coloniale et à l'âge des indépendances. Dans le premier intitulé *l'Église sous tutelle missionnaire* il est essentiellement question des activités mission-

naires, de la naissance de la vie religieuse et de la croissance des communautés chrétiennes. Un paragraphe est consacré à l'influence coloniale sur les missionnaires. Le second chapitre est intitulé *Les débuts de l'âge de l'inculturation*. Il a été réorganisé et enrichi dans l'édition française. Il présente deux volets traitant successivement de l'évolution culturelle et de la transformation des relations sociales.

Le volet consacré à l'évolution culturelle présente l'inculturation comme un approfondissement du christianisme africain. On y trouve une excellente histoire de la théologie africaine, de bons paragraphes sur l'inculturation de la liturgie et sur l'art chrétien africain. D'autres pages sont consacrées aux problèmes de l'inculturation du mariage chrétien, de la naissance d'un ministère chrétien de guérison, de l'inculturation des pasteurs, ainsi que de l'inculturation de l'évangile dans les moyens de communication sociale. De bonnes pages sont aussi consacrées aux nouveaux mouvements religieux et au dialogue avec la religion traditionnelle, l'accent étant mis sur la vision et le système de valeurs véhiculés par ces réalités. Cette partie s'achève par une présentation vigoureuse du développement de la doctrine sociale de l'Église et notamment du discours social des Églises africaines.

Le second volet traite de la réorganisation des relations sociales tant par la transformation des liens entre les Églises africaines et l'Église universelle que par le développement de nouvelles structures faisant une plus large place aux laïcs, telles que les Communautés Ecclésiales de Base et les nouveaux ministères. Sous le titre *Pour une nouvelle évangélisation* le texte souligne ensuite que la formation de nouveaux milieux, notamment les villes et les jeunes, appelle des engagements pastoraux d'un type nouveau, notamment des femmes. Des paragraphes de bonne venue sont aussi consacrés aux relations entre les Églises africaines et les États, ainsi qu'à leur contribution au développement, puis au dialogue religieux et à l'œcuménisme. L'histoire et l'évaluation du Synode spécial sur l'Afrique de 1994, constituent une synthèse finale des problèmes qui se posent aujourd'hui au christianisme en Afrique.



La conclusion générale est que le christianisme africain est une réalité vivante, qui a connu bien des transformations au cours de l'histoire et qu'il doit rester dynamique, pour être davantage une Église-famille de Dieu et être vraiment un espoir pour l'Afrique.

Cette présentation montre l'ampleur de l'œuvre du Père Baur et l'intérêt qu'il y avait à la traduire en français. Ceux qui utiliseront ce livre comme une encyclopédie pour y trouver un rapide cadrage des problèmes ou de la situation du christianisme en Afrique apprécieront l'ampleur de l'index figurant en fin de volume et trouveront en général une bonne réponse à leur question. Ceux qui liront l'ensemble du volume en retireront non seulement de multiples informations mais une intelligence renouvelée de ce que signifie « être chrétien » et « évangéliser l'Afrique ».

Léon de Saint Moulin s.j.
Professeur émérite
aux facultés catholiques de Kinshasa

Notes bibliographiques

La Révélation, tout simplement

par Christoph Théobald
Collection *Tout simplement*
Éditions de l'Atelier, 2001, 240 p.

Pourquoi le titre de ce livre ? L'auteur, professeur de théologie au Centre Sèvres et qui accomplit un travail pastoral avec différents services d'Église, notamment en Algérie, constate que « révélation » est le terme le plus employé à l'époque moderne pour dire le mystère de Dieu qui se donne.

Le lecteur est déjà invité à entendre nos contemporains lorsqu'ils parlent de « révélation ». Les nombreux emplois « *peuvent nous rendre attentifs à des accents, inhabituels ou non, encore perçus dans notre parler chrétien* ».

Il ne faut pas confondre « révélation » (qui est un événement) et « annonce » (qui est un enseignement). La tradition chrétienne a toujours oscillé entre ces deux termes. C'est surtout à partir du XVIII^e siècle que le mot « révélation » sera le plus utilisé pour rendre compte du « mystère ».

La Révélation est un événement : Dieu se donne lui-même, sans autre explication que ce don. Il se taira ensuite car la gratuité absolue impose que le donateur s'efface totalement. À cette auto-révélation, « *expérience intime et unique* », répond la foi. Elle est libre décision de chacun, liée aux conditions culturelles, religieuses...

Les Écritures sont la trace que Dieu s'est révélé dans l'histoire, appelant les hommes à la fraternité. L'histoire a donc un sens... « *Lire les Écritures à plusieurs permet d'entrer au jour d'hui dans l'expérience de révélation* », « *cet acte de lecture attentive produit des fruits* » : ... adopter la manière de vivre des compagnons de « l'Agneau », c'est-à-dire imiter celui qui se dessaisit de sa vie pour ses frères. Le croyant s'engage totalement sur cette voie : ayant trouvé un sens au réel (la fraternité) il perd sa

vie au service de ce sens. Et cela se voit. Ainsi naît sans cesse l'Église qui elle-même devient signe (l'auteur emploie le mot « passeur » pour désigner ce qui fait signe, ce qui provoque le « passage » à la foi). Alors, dans l'histoire du monde, faite de jalousie et de violence, se remarquent des « saints » qui se dessaisissent de leur vie au profit du partenariat, de l'amitié. Ceux-ci ne vivent pas n'importe quelle fraternité, « *ils sont habités par le même désir spirituel d'intériorité* ». Ils sont à la suite de l'Agneau qui dans l'apocalypse invite au repas (« toi et moi... »), qui ose faire partager son propre trône au vainqueur. Les saints deviennent passeurs !

Non seulement le croyant trouve un sens à l'histoire, mais à l'univers, don gratuit de Dieu. Et l'auteur d'inviter à regarder comment les artistes inscrivent ce sens dans les diverses formes d'art.

Ce très beau livre, publié dans la collection « *Tout simplement* » pourrait donner le change. Le lecteur qui l'aborderait en se disant « voilà une lecture simple » serait déçu. Le livre est dense... et pourtant il vaut la peine d'être lu, mieux : médité. Une méthode pour l'aborder pourrait être de lire l'introduction, les entêtes de chaque chapitre, la conclusion. Il serait alors plus facile d'entrer dans la réflexion de l'auteur.

Guy Lamousse

Chemins de la Christologie africaine

Sous la responsabilité de :
F. Kabasele, J. Doré, R. Luneau
Nouvelle édition, revue et complétée
Coll. Jésus et Jésus-Christ 25
Desclée, 2001, 354 p.

Cet important ouvrage comprend seize contributions de douze théologiens surtout africains. Par rapport à la première

édition, les chapitres 1, 7, 8, 14 et 15 sont nouveaux.

Notons déjà ici qu'il est intéressant et important d'avoir donné la parole à des Africains qui nous disent comment ils perçoivent la personne du Christ à partir de ce qu'ils vivent. Notons également comment la culture africaine peut aider à sa compréhension. De plus, le discours n'est pas seulement catholique, il se veut œcuménique avec le Pasteur Kä-Mana, et « féministe » avec Sœur Josée Ngalula Tshianda.

Bien que cet ouvrage soit divisé en quatre parties, nous le lisons sur deux axes. Le premier, « l'inculturation en marche », rapporte la vision du Christ par les Africains. René Luneau situe les dimensions de la présence du Christ dans la vie des chrétiens depuis le Mali jusqu'au Congo, puis Pius Ngandu Nkashama présente l'image de Jésus Christ à travers la littérature africaine. Il est toujours précieux de savoir ce que les intéressés ont retenu de l'annonce de Jésus Christ. Puis c'est toute la quatrième partie. On y découvre la pensée de J.M. Ela par Josaphat Hitimana ; la vision du Christ à travers les titres qu'on lui attribue dans les chants et les prières en langue luba, ou kasaï et chez les responsables de communautés catholiques à Kinshasa (RDC) par François Kabasélé ; le Christ et les jeunes par André Ouattara ; le Christ vu par des femmes africaines, celles de Kinshasa en particulier, engagées dans la lutte pour la vie, avec Josée Ngalula Tshianda ; enfin une méditation de Benezet Bujo sur le Christ fondateur de la famille chrétienne et guérisseur. Nous avons ainsi un aperçu de la foi de chrétiens d'Afrique, jeunes ou responsables âgés, hommes et femmes qui veulent mettre le christ dans leur existence quotidienne souvent difficile.

Efoé Julien Penoukou avec « Christologie au village » ouvre un second axe, celui d'une présentation du Christ à partir de la culture africaine, que nous intitulons « L'inculturation en recherche ». Il se continue avec la seconde partie « Nous cherchons ton nom ». François Kabasélé y étudie le Christ comme Chef, comme Ancêtre et Aîné. Anselme T. Sanon s'interroge sur Jésus Maître d'initiation ; et Cécé Kolié sur

Jésus guérisseur. Tandis que le pasteur Kä-Mana présente la piste égyptologique de la recherche christologique en Afrique. Enfin Lambert Museka Ntumba dégage la christologie qui ressort des noms ou titres attribués à Jésus Christ en Afrique. Une telle approche est justifiée et rejoint, soit les Évangiles où le Christ se présente comme « Maître et Seigneur », comme guérisseur par ses miracles, voire maître d'initiation dans l'attention portée à la formation de ses disciples, soit Saint Paul qui voit le Christ comme « premier né d'une foule de frères » (Rom 8/29) ou « le premier né d'entre les morts » (Col 1/18). Mais ces « titres ou noms », pris chacun séparément ou tous dans leur ensemble, ne peuvent rendre compte de la totalité de la richesse du Christ. Aussi la troisième partie : « Nous confessons ton mystère », avec François Kabasélé et A. Vital Mbadu Kwalu, qui montre comment Paul a pu parler du « Dieu de Jésus Christ » en tenant compte de la vision du Dieu des païens du monde gréco-romain (Rm 1/18-32), aurait-elle eu sa place en tête de la seconde partie pour situer dès le début la richesse de chaque expérience mais aussi ses limites.

Cet ouvrage est donc déjà intéressant dans son approche culturelle, sociologique ou politique. Il nous montre qu'en Afrique des chrétiens se sont appropriés le Christ, vivant leur foi, la redisant à leur manière originale, redonnant consistance à des expressions plus ou moins tombées dans l'oubli ailleurs, telles Jésus-Parole, Jésus-guérisseur, Jésus-Initiateur... Que cette réflexion paraisse encore balbutiante, il ne faut pas s'en étonner. Il importe de continuer à approfondir notre vision du Christ tant du côté de l'Évangile, qu'en relation avec nos cultures respectives, en s'interrogeant entre autres sur la valeur de la Parole des civilisations d'oralité, sur la nature de la guérison ou du salut, sur un catéchuménat qui soit une réelle initiation... Ces questions et cette approche ne concernent pas le seul continent africain, mais interpellent toute la communauté chrétienne.

Pierre Saulnier

Les sources de la prière chrétienne

Marcel Metzger
Éditions de l'Atelier, 2002, 144 p.

Ce petit livre, écrit dans un style accessible à tous, explore « l'immense patrimoine » de la prière chrétienne, et particulièrement de ses expressions communautaires à l'intérieur de la liturgie. Ce qui donne presque un trop-plein de textes extrêmement riches, et dont le commentaire rapide ne souligne pas assez le côté priant ! On peut craindre que cela ne dissuade le chrétien de « rechercher dans la liturgie des mots pour la prière personnelle », comme l'Auteur le pressent aussi (p. 122). Il n'est jamais inutile de rappeler que « nous ne savons pas prier comme il faut... » (Rom 8,26), que nous soyons seuls ou en église, et que la prière chrétienne est « d'abord écoute car Dieu a fait les premiers pas » (p. 134). En ce sens, présenter Jésus comme le « pédagogue de la prière » et le révélateur du Père, permet de voir dans l'eucharistie le sommet et la source de toute prière chrétienne. On ne peut qu'approuver l'Auteur quand il déplore des traductions de textes insatisfaisantes et trop souvent « inexpressives » (p. 124, n. 74). En revanche, on le suivra moins quand il écrit : « La suggestion arrive au bon moment, surtout lorsqu'elle vient d'un ecclésiastique si haut placé. » (p. 123) On aura reconnu la révision de la réforme liturgique issue de Vatican II, souhaitée par le Cardinal Ratzinger ! Au lieu de procéder à quelques « ajustements » ou « améliorations » on ferait mieux de valoriser la liturgie de la Parole qui reste jusqu'à ce jour et la plupart du temps, hermétique et stérile.

Jean Houel

Le Baptême, tout simplement

Michel Scouarnec
Éditions de l'Atelier, 2002, 184 p.

Que voilà donc un livre bien utile ! Il situe la place du Baptême à la croisée des Traditions de l'Église et des exigences du

monde moderne. L'auteur fait œuvre catéchétique, expliquant à partir des « origines archaïques » jusqu'à Vatican II, comment et pourquoi l'Église a toujours baptisé. Les nombreuses citations des rituels du Baptême donnent envie d'en relire les rubriques pour mieux les savourer.

Ce livre a plusieurs mérites :

■ Il commence par un examen de l'emploi du mot « baptême » dans le langage courant et en tire les significations. Toujours, constate l'auteur, sont supposées les idées d'attente, de préparation, puis d'une entrée, d'un lancement – entrée d'une personne dans un groupe social, ou expérience qui engage (« baptême du feu »). Ainsi conclut Michel Scouarnec, si le baptême de Jean exigeait une conversion, celui de Jésus demande autre chose : une entrée dans une voie nouvelle.

Tout au long du livre, sont fortement rappelés la théologie du Nouveau Testament, ses approfondissements au cours de l'histoire. Car la pratique, confrontée aux problèmes de chaque époque, a toujours sauvé l'essentiel : disposition de celui qui reçoit le sacrement, rôle de l'église et de la communauté proche, action divine. Ce parcours historique permet de mieux comprendre prières et rites de la célébration actuelle.

Sont proposés de nombreux textes des premiers Pères de l'Église, rappelant le rôle de grandes figures telle celle de St Augustin qui marquera la théologie du baptême de son empreinte (qu'est-ce que le péché originel ?). Ces textes sont toujours lus à la lueur du Nouveau Testament car c'est « par le bain de l'eau dans la Parole » que le néophyte reçoit le sacrement (Éphésiens 5,26).

Ça et là, s'ouvrent de belles méditations. On en retiendra quelques-unes : sur « le mystère de la foi qui est amour » ; le « regard de Dieu sur chacun » ; sur les mots-clés tels « fils de Dieu », « figures prophétiques, royales, sacerdotales » ; « la sainteté et les saints » ; sur les symboles, rites...

Une mention spéciale : on appréciera le plaidoyer pour l'Église. Attention, nous



prévient l'auteur, attention aux clichés. Et rappelons-nous, l'Église a besoin des baptisés, comme les baptisés ont besoin de leur communauté !

Ce livre est une analyse. Mais on y perçoit un cri d'espérance et de joie.

Guy Lamousse

Livres reçus à la rédaction

James F. Keenan. **Les vertus un art de vivre.** Éditions de l'Atelier, 2002, 192 p.

Pierre Erny. **L'école coloniale au Rwanda 1900/1962.** Éditions l'Har-mattan, 2002, 255 p.

Régine du Charlat. **L'Art un enjeu pour la foi.** Éditions de l'Atelier, 2002.

P.J. de Clorivière. **La pentecôte du Seigneur.** Éditions Parole et silence, 2002, 110 p.

Maurice Caillet. **Rien n'est impossible à Dieu.** Éditions Sarment, 2002, 201 p.

Cristina Mañé. **Sans traces,** invitation à la vie intérieure. Éditions Ad Solem, 2002, 124 p.

Maître Eckhart. **Sermons et leçons sur l'Écclésiastique.** Éditions Ad Solem, 2002, 154 p.

Jean Laporte. **L'œcuménisme et les traditions juives.** Éditions du Cerf.

Simone Pacot. **Reviens à la vie.** Éditions du Cerf, 2002, 256 p.