

La mission

Une nouvelle donne

Martine Cohen
Jean-François Collange
Jean-Paul Eschlimann
Jacques Gadille
Claude Geffré
Michèle Martin-Grunenwald
Luc Nollet
Louis Panier
Jean-François Zorn

1992 - tome XL-5

COMITÉ D'ÉLABORATION

Françoise AUBERY André BARRAL-BARON Roger BERTHOUZOZ Alain BLANCY* Bruno CARRA DE VAUX* Isabelle CHAREIRE* **Hugues COUSIN** Michel DEMAISON* François DOUCHIN Christian DUQUOC* Francois FOURNIER Francois GENUYT® Pierre GIBERT Michel GILLET® Anne LICHTENBERGER Antoine LION^a François MARTIN' **Dominique MOTTE** Gabriele NOLTE Louis PANIER Jean-Jacques PÉRENNÈS Louis PERRIN Réginald RINGENBACH® Marie Paul SAULOU Donna SINGLES

Les membres du Comité de rédaction sont marqués d'un astérisque.

Cécile TURIOT

Directeur : Antoine Lion
Secrétaires de rédaction :
Michel Demaison, Réginald Ringenbach

Administrateur: Gabriele Nolte

Secrétariat administratif : Françoise Aubery Revue publiée avec le concours du

Centre national des lettres

Fondée en 1951 par des Dominicains de la Province de Lyon, Lumière & Vie, revue d'information et de formation, veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

CAHIERS DE L'ABONNEMENT 1991

201
L'Europe et les enjeux
du christianisme
202
Prier les Psaumes
203
L'art. La foi et les œuvres
204
La mort et les vivants
205
La mission. Une nouvelle donne



2, PLACE GAILLETON 69002 LYON CCP 3038 78 A LYON TÉL. 78.42.66.83 n° 205



La mission Une nouvelle donne

	2	Evangéliser la différence
Jacques Gadille	5	Une nouvelle donne missionnaire Racines historiques
Jean-Paul Eschlimann	17	L'impensé de l'inculturation
Claude Geffré	33	La mission comme dialogue de salut
Luc Nollet	47	Le missionnaire et l'altérité
Jean-François Zorn	59	Evangéliques ou œcuméniques Les missions protestantes en débat
Jean-François Collange	71	Droits de l'homme, évangile et mission
Martine Cohen	81	L'évangélisation selon Jean-Paul II Remarques sociologiques
Michèle Martin-Grunenwald	87	Etre en mission auprès de ses propres enfants
Louis Panier	103	Portes ouvertes à la foi La mission dans les Actes des Apôtres
	123	Comptes rendus
	125	Tables de l'année 1991

Evangéliser la différence

La mission va-t-elle encore de soi? De saint Paul aux prêtres ouvriers, ceci paraissait clair: croire en Jésus Christ, c'était, d'un même mouvement et dans la mesure du possible, désirer transmettre cette foi, la partager à tout autre. Or cette évidence, souvent, vacille.

« Le (la?) missionnaire » : ce mot ne désigne plus spontanément une figure vénérée dans l'Eglise. Si on pense à l'Afrique, la lucidité sur les effets du colonialisme, puis l'émancipation politique du continent, y ont jeté le doute sur certains modes de proclamation de l'Evangile ; celle-ci demeure, intensément présente, mais autre. Chez nous, nul ne parle plus de « pays » ou de « terres » de mission... Bien des chrétiens à la foi vivante, environnés d'incroyants, n'éprouvent aucun souci, pas même le rêve souvent, de les enseigner, de les voir baptisés.

L'éprouveraient-ils, ce désir, qu'ils se heurteraient à de nouveaux obstacles : comment concilier le respect des opinions, la large to-lérance affichée dans une société laïque, et ce qui pourrait aisément paraître du prosélytisme? Et puis, le salut n'est plus compris comme jadis : si les « païens » ne sont pas, comme tels, damnés, à quoi bon les baptiser? Et encore : avec qui ne partage pas notre foi, n'est-il pas plus vrai — plus « évangélique » ? — d'entrer dans une mutuelle écoute de la vérité de l'autre? Le croyant en Jésus Christ aurait-il tout à donner et rien à recevoir?

Avec ces hésitations, n'est-ce pas un pilier de la vie ecclésiale qui se lézarde? Question aiguë, d'autant plus que les théologiens de ce temps, loin de laisser s'affaisser l'exigence missionnaire, lui désignent une place essentielle: plus encore que de l'obéissance au commandement de Jésus, elle jaillit de la nature même de l'Eglise. Une récente encyclique y insiste avec vigueur. Alors, la mission, toujours actuelle, certes, mais à travers quelles métamorphoses?

La question est théologique et touche au cœur de la foi. Il faut cependant la replacer avec précision dans son contexte. Jacques Gadille s'y emploie en ouvrant ce dossier, relatant l'émergence de trois données actuelles : le souci d'« indigéniser » le christianisme, la reconnaissance de la pluralité des voies de salut dans les diverses religions, enfin l'affirmation du préalable de la liberté religieuse. Ces troix axes charpentent le reste du numéro.

En « missionnaire » qu'il est, Jean-Paul Eschlimann discute la notion, qui paraît à beaucoup sans problème, de l'inculturation. Il en manifeste, pour l'avenir de l'Evangile en Afrique, les ambiguïtés et les dangereux effets. Le débat devait ici s'ouvrir avec un théologien africain, malheureusement empêché de fournir la contribution attendue.

Face aux religions, Claude Geffré montre comment la théologie catholique tient aujourd'hui ensemble et l'urgence de manifester l'unique médiation du Christ et la possibilité de médiations du salut hors du christianisme. La mission est manifestation de l'amour de Dieu; elle se découvre une nouvelle figure: le dialogue. Pour Luc Nollet, évangéliser la différence, c'est aussi se laisser transformer par ce que vit cet autre qu'on rencontre: la mission n'est plus tant l'action aux frontières lointaines que le lieu où s'élaborent, dans les diverses cultures, les visages nouveaux de la foi.

Vient alors la question de la liberté, ou plus largement des droits de l'homme. Une des vieilles lignes de clivage entre les missions protestantes, selon Jean-François Zorn, est de savoir si l'annonce de l'Evangile suffit, ou si elle exige aussi la prise en compte des besoins et des droits de ceux auxquels on s'adresse. Evangile et droits de l'homme, pour Jean-François Collange, ne sauraient être opposés: le missionnaire ne peut choisir entre la prédication et l'action humanitaire, puisque l'annonce de l'Evangile est service de ceux qu'elle touche.

Martine Cohen suggère ensuite que l'affirmation actuelle d'une volonté missionnaire dans l'Eglise catholique ne sert pas tant, en Europe du moins, à conquérir de nouveaux membres qu'à dynamiser ceux qui en sont déjà et affermir leur cohésion. Michèle

L_V 205 3

Martin-Grunenwald, elle, se place là où l'évidence de la mission demeure, mais se heurte à d'immenses difficultés: le désir des parents chrétiens de transmettre leur foi à leurs propres enfants; question pour cette foi-même, et pour celle des communautés, à accueillir dans toute sa profondeur. Ce parcours se clôt par un éclairage biblique qui peut refluer sur tout ce qui précède. Selon le livre des Actes, tel que Louis Panier offre de le lire, la mission travaille à reconnaître, au-delà des frontières des Eglises, où se manifestent les effets de la Parole à l'œuvre dans le monde. En ce sens, l'annonce de la Bonne nouvelle est aussi écoute de la vérité de Dieu et de l'homme qui se dit ailleurs en d'autres langages. Ecoute féconde car, dans l'espace de la différence reconnue, peut jaillir la force de l'Evangile

Les auteurs de ce numéro :

Martine COHEN, du Groupe de sociologie des religions, CNRS, Paris.

Jean-François COLLANGE, professeur à la Faculté de théologie protestante, Strasbourg.

Jean-Paul ESCHLIMANN, prêtre de la Société des missions africaines, Tanda (Côte d'Ivoire).

Jacques GADILLE, professeur émérite à l'Université Lyon III, du Centre de recherches et d'échanges sur la diffusion et l'inculturation du christianisme, Lyon.

Claude GEFFRÉ, dominicain, professeur de théologie à l'Institut catholique, Paris.

Michèle MARTIN-GRUNENWALD, assistante à la Faculté de théologie, Lyon.

Luc NOLLET, coordinateur d'aménagement et de rénovation urbaine. Paris.

Louis PANIER, directeur du Centre pour l'analyse du discours religieux, Faculté de théologie, Lyon.

Jean-François ZORN, responsable de la formation permanente des pasteurs dans les Eglises réformée et luthérienne de France, et de la formation des laïcs dans l'Eglise réformée de France, Paris.

4

Une nouvelle donne missionnaire Racines historiques

Depuis le début de ce siècle, diverses étapes marquent l'émergence de trois composantes essentielles de la mission : le souci d'indigénisation du christianisme, à mener par les chrétiens locaux dans leurs diverses cultures ; la promotion du dialogue missionnaire avec les autres religions ; l'affirmation du préalable de la liberté religieuse pour tous. Ces innovations, encore récentes à l'échelle de l'histoire, suscitent des mutations théologiques et pastorales difficiles. Leur solution s'éclaire par le recentrement de la mission sur Dieu même, qui en est le seul maître.

LANTER l'Eglise » hors d'Europe, partout où elle n'était pas établie, tel était l'objectif clair de « l'entreprise missionnaire », reconnu et fondé par les missiologies respectives des Eglises issues de la Réforme et de l'Eglise catholique, jusqu'à la deuxième guerre mondiale. Le P. Charles, par exemple, admettait que, cet objectif une fois atteint, l'ère missionnaire prendrait fin, pour faire place au ministère ecclésiastique « ordinaire ». De fait, l'émergence des Eglises de plein exercice, accélérée par la décolonisation, a entraîné une crise du projet missionnaire : on a officiellement parlé de « l'ère

postmissionnaire »¹ et les instituts se sont sérieusement demandé si leur raison d'être se maintiendrait longtemps encore. Le P. Henry et dom Ohm ont diagnostiqué que l'on vivait là un tournant millénaire, une sorte de retour aux origines du christianisme. Mais ils l'interprétaient comme une chance qui s'offrait à une nouvelle expansion missionnaire des Eglises, sous d'autres formes².

Cette nouvelle donne de la mission contemporaine me paraît s'orienter dans trois directions convergentes.

La première est le souci « d'indigéniser » le christianisme, au sens où Paul VI le formulait à Kampala en juillet 1969 : « Vous, Africains, vous êtes désormais vos propres missionnaires. Dans la recherche d'une expression de "l'unique foi" conforme à votre propre culture, vous pouvez et vous devez avoir un christianisme africain ».

Une seconde orientation est donnée par la reconnaissance de la pluralité des voies de salut, en tension avec « l'unique médiation » du Christ et de son Eglise : elle induit un autre concept, central dans la pensée du même pape, celui du « dialogue », de la mission comme un dialogue qui soit un avec l'annonce de l'Evangile.

Enfin, la liberté religieuse est réaffirmée, non seulement comme une condition de l'acte de foi, mais comme un préalable, inscrit dans la juridiction civile, à toute mission religieuse. C'est le sens de la déclaration conciliaire *Dignitatis humanae* du 7 décembre 1965 : « Ce droit de la personne humaine à la liberté religieuse dans l'ordre juridique de la société doit être reconnu de telle manière qu'il constitue un droit civil ».

Ces trois thèmes ne sont pas des questions soulevées occasionnellement par une réflexion limitée sur les techniques de l'évangélisation. Ils sont au centre du débat théologique actuel; ils signalent la missiologie comme une discipline théologique à part entière, statut qu'une religion chrétienne aurait dû toujours lui reconnaître. On se bornera ici à dégager les quelques jalons historiques qui, au cours de

^{1.} Rapport de Mgr Sangu au Synode de 1974, **Eglise des cinq continents**, Centurion, 1975, pp. 48-61.

^{2.} Th. OHM, « La mission va-t-elle finir? », Parole et mission, janvier 1982, pp. 11-22; A.M. HENRY, « Mission », Catholicisme, 1980.

ce siècle, ont préparé l'émergence de ces trois traits, avant de réfléchir à leur convergence et de proposer les nouveaux comportements qui en découlent.

L'indigénisation du christianisme

La critique de la référence à un modèle culturel occidental unique du christianisme a coïncidé avec la découverte, surtout esthétique, des valeurs des autres cultures, au début de ce siècle. Elle s'est conjuguée avec l'examen de conscience collectif de l'Europe à l'issue de la Grande guerre, la prise de conscience de la montée irrésistible des peuples de couleur retournant contre le colonisateur les techniques économiques et militaires, les forces spirituelles qui avaient assuré sa domination. Très tôt. Benoît XV avait exigé des congrégations missionnaires de tenir compte de ce nouveau contexte, en préparant activement leur dessaisissement au profit des Eglises locales. Au-delà de ce niveau institutionnel, l'appréhension ethnologique des cultures à partir de l'étude des langues, toujours pratiquée par les missionnaires, était de plus en plus reconnue par les ethnologues de profession, dans l'entredeux-guerres : cela conduisait à un rapprochement et à des discussions sur un pied d'égalité, par exemple entre le doyen Raoul Allier ou le Père Emile Aupiais et les tenants d'une « mentalité primitive », distincte de la logique universelle, autour de Lévy-Bruhl. Henri Dubois, auteur d'une remarquable Monographie du Betsiléo (1938), avait assumé le secrétariat de la Semaine sociale de Marseille consacrée à « la question sociale dans les colonies » (1930) : au cours des années suivantes, les Semaines de Versailles en 1936 et de Lyon en 1948 souligneront le pluralisme des civilisations chrétiennes et le primat d'une action évangélisatrice sur l'action civilisatrice : « Si l'Eglise civilise, avait dit l'évêque de Versailles, c'est par l'évangélisation... »3.

A l'échelon romain, Mgr Costantini, ami et collaborateur de Mgr Roncalli à la "Propagation de la foi" italienne devait, à son retour de Chine, animer tout un effort de promotion de l'art sacré « indigène » : le mouvement était si fort qu'il provoqua au sein du personnel mis-

L/V 205

^{3.} Les réveils missionnaires en France, du Moyen-Age à nos jours, Beauchesne, 1984, p. 367.

sionnaire une tension entre « indigénistes » et ceux qui critiquaient leurs « excès ».

Au sein des diverses sociétés missionnaires protestantes, un débat de fond analogue s'était élevé entre les « civilisationnistes », courant très majoritaire aux Etats-Unis dans les années 1920, et les courants européens qui, sous la direction de Karl Barth, en prirent l'exact contrepied : celui-ci évoquait en 1932 dans une conférence sur la théologie et la mission « la malédiction que la civilisation soi-disant chrétienne entraîne toujours avec elle »⁴. Récusant toute subordination de la Parole évangélique à une entreprise humaine, il prônait un modèle « primitif-racial » qui faisait fond sur l'aptitude de tout homme à se reconnaître fils de Dieu. En France, Maurice Leenhardt incarnait de façon éclatante cette promotion de la science ethnologique au sein des Eglises de la Réforme.

L'étape suivante fut franchie par les prêtres africains qui, réunis à Rome en 1955 pour le deuxième congrès des artistes et écrivains noirs, réclamèrent une plus grande liberté de recherche théologique et liturgique dans leurs pays. Les lieux où ces courants se développèrent furent la revue Parole et mission fondée en 1958 par le P. Henry et, sur le terrain, entre autres foyers, la Faculté de théologie de Léopoldville (future Kinshasa) qui, à partir de 1964, en pleine crise consécutive à l'indépendance, lança ses Semaines de théologie; enfin, l'Association des théologiens du tiers monde créa, peu après sa fondation en 1976, une branche africaine dont le Bulletin de théologie africaine fut l'organe. C'est là que se développa une vigoureuse critique des théologies de la plantation, de l'adaptation ou des « pierres d'attente », pour prôner une « indigénisation » ou une incarnation du christianisme qui fût l'œuvre des chrétiens locaux. La formulation en avait été donnée au Synode romain de 1974 par les évêques africains et malgaches qui avaient déclaré « définitivement dépassées » ces premières formes : ils avaient étroitement relié cette élaboration d'une théologie africaine à l'expression vécue du christianisme que donnaient les « Communautés vivantes chrétiennes » dont le réseau était alors en passe de s'étendre à l'ensemble du bassin du Congo, pour se substituer au cadre trop lâche des anciennes paroisses.

Parallèlement, les jésuites japonais de l'Université Sophia avaient mis en circulation ce mot nouveau d'« inculturation » qui, endossé par

8

^{4.} Le monde non chrétien, décembre 1932, pp. 70-104.

la conférence des évêques du Sud-Est asiatique également en 1974, devait connaître une singulière fortune : notion subtile, qui voulait concilier la conversion en profondeur d'une culture, créatrice d'expressions nouvelles et originales du christianisme, avec le respect de sa personnalité propre. Or, depuis Pie XII et Jean XXIII, l'enseignement officiel avait réitéré la capacité du christianisme à « informer » chaque culture, sans s'assujettir à aucune et, symétriquement, la possibilité de se poser en chrétien, sans avoir à renier sa qualité d'Africain ou d'Asiatique.

Bien plus, la tâche d'inculturation était présentée comme un modèle unique d'évangélisation, que les plus anciennes chrétientés du « Nord » devaient s'appliquer à elles-mêmes : c'était en effet une tâche commune, puisqu'elle tendait à réserver aux membres de toute Eglise locale le soin permanent d'élaborer des réponses inspirées de l'Evangile aux défis changeants que leur posait sans cesse leur propre contexte.

11

Pluralité des voies de salut et mission comme dialogue

Un tel processus de réciprocité du modèle missionnaire est significatif d'une ecclésiologie neuve, telle que Pie XII l'avait clairement définie dans son message de Noël 1945. La mission ne procède plus d'un mouvement unilatéral de diffusion d'un modèle unique, du centre romain à la périphérie du monde : au contraire, elle est tissée de relations réciproques, d'échanges entre ses parties constituantes, à l'image d'un organisme vivant.

Voir là un simple retour de balancier, une stratégie décentralisatrice venant compenser la tendance du siècle dernier à une centralisation croissante de l'Eglise romaine, serait rester à la surface des choses. Là encore, le changement de vision s'enracine au plus profond de l'histoire de la théologie et de la spiritualité de ce siècle : il se rattache au mouvement créé par la critique d'une position de défense « extrinséciste » ou exclusiviste de l'Eglise. Le constat de Laberthonnière et de Portal en 1905 de l'inclusion de celle-ci dans un monde majoritairement indifférent ou hostile leur dicta une stratégie de re-

conquête chrétienne par l'intérieur et par la persuasion⁵. Portal l'associait à sa perspective d'union des Eglises et à son souci d'apostolat social. Quant aux horizons de la mission lointaine, une critique symétrique s'en prit alors à l'acception étroite et littérale de la formule « Extra Ecclesiam nulla salus » : s'armant de toute la tradition, Louis Capéran donnait une réponse positive au « problème du salut des infidèles » dans une thèse qui parut en 1912 ; sa réédition en 1932 fut l'occasion d'un nouveau débat où le P. de Lubac donna une première formulation à la pensée qu'il allait développer dans Catholicisme. Aspects sociaux du dogme : « Lorsqu'un missionnaire prêche l'Evangile à des peuples qui n'en avaient pas entendu parler, l'Eglise s'adresse par sa bouche à leurs ancêtres eux-mêmes, (...) à toute la masse anonyme de ceux qui, dès l'aube de notre race, ont fait de leur mieux dans l'obscurité et les demi-clartés qui étaient leur partage »⁶.

On trouvera dans la théologie missionnaire d'un autre prêtre lyonnais, très lié au P. de Lubac, Jules Monchanin, l'exposé de ces rattachements: revalorisation de la théologie paulinienne du Corps mystique du Christ, empruntant un nouveau dynamisme à la cosmogénèse de Teilhard de Chardin, pour faire concorder l'achèvement de l'œuvre rédemptrice de l'homme et les données de l'évolution du monde vivant issues de la paléontologie. C'est également un retour à la théologie et à la mystique trinitaires qui fonde un personnalisme et une vision de l'homme tournés essentiellement vers la rencontre de l'autre⁷.

Sur ces bases et à partir de la déclaration conciliaire *Nostra aetate* sur les relations avec les religions non chrétiennes, texte vraiment « révolutionnaire », s'est progressivement construite cette théologie du dialogue, d'un « dialogue de personne à personne » où Paul VI voyait la forme par excellence de l'évangélisation : « Y aurait-il au fond une autre manière de livrer l'Evangile que de transmettre à un autre sa propre expérience de la foi ? », écrivait-il en 19758. Cette rencontre

^{5.} Cf. R. LADOUS, Fernand Portal: refaire l'Eglise de toujours, Nouvelle Cité, 1977, pp. 84-103.

^{6.} L. CAPERAN, Le problème du salut des infidèles, 2° éd., 1934, t. 1, pp. 563-4.

^{7.} J. MONCHANIN, Théologie et spiritualité missionnaires, intr. et notes par E. Duperray et J. Gadille, Beauchesne, 1985.

^{8.} Evangelii nuntiandi, 8 décembre 1975, nº 46.

de l'autre au cœur de ses traditions religieuses engage chacun des interlocuteurs dans un commun approfondissement de la vérité. Raymond Panikkar a forgé le terme de « dialogue intrareligieux » pour le qualifier. Sa validité a été comme vérifiée sur le terrain de la mission par l'expérience d'un Jacques Dournes : son témoignage chrétien a répondu à l'attente des montagnards vietnamiens auxquels il était envoyé et les fruits à moyen terme de sa présence parmi eux n'ont guère dépendu de lui⁹. Elle s'est traduite aussi depuis le Concile par l'activité des nouveaux secrétariats romains ou commissions spécialisées dans le dialogue, et par de spectaculaires prises de contacts de l'évêque de Rome, par ses voyages extra muros, par la prière d'Assise...

Mais elle a posé aussi le redoutable problème théologique de l'articulation nécessaire entre cette reconnaissance de la pluralité des voies de salut et celle de l'unique médiation de Jésus, à la fois enfant de Nazareth et Christ Logos¹⁰.

Ш

Le préalable de la liberté religieuse

L'autre déclaration conciliaire liant la liberté religieuse aux droits de la personne, *Dignitatis humanae*, constitue, elle aussi, une manière de révolution, lorsqu'on songe aux anathèmes portés, au siècle précédent, contre la liberté « absolue » ou d'indifférence. Au plan civil, elle précise, en effet, que le droit à cette liberté « persiste en ceux-là mêmes qui ne satisfont pas à l'obligation de chercher la vérité et d'y adhérer » (n° 2).

Il est vrai que dans le contexte de la montée des totalitarismes politiques et des fondamentalismes religieux en notre siècle, l'exercice de cette liberté devient rare et difficile, et que son maintien apparaît

L/V 205

^{9.} Jacques DOURNES, Dieu aime les païens, Aubier, 1963.

^{10. «} Réflexions et orientations concernant le dialogue interreligieux et l'annonce de l'Evangile », Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux et Congrégation pour l'évangélisation des peuples (D.C., 27 octobre 1991, pp. 874-890). Voir aussi M. FEDOU, « Le christianisme parmi les religions », Etudes, novembre 1991, pp. 525-536.

comme une conquête sur l'intolérance des gouvernements. Mais en la haussant au plan de la liberté de l'acte de foi, comme l'une des composantes les plus essentielles de la dignité humaine, le Concile la plaçait au-dessus du droit commun, pour en faire l'un des constituants de la religion naturelle. L'identité entre « Dieu et la liberté » que Lamennais avait inscrite en exergue de L'Avenir en 1830 avait bientôt scandalisé les ultramontains. La liberté est pourtant cette part de l'homme devant laquelle Dieu s'est mystérieusement reconnu impuissant; à l'attitude inverse d'abandon volontaire à Dieu, elle confère toute sa grandeur. Ne faudrait-il donc pas aller jusqu'à inverser la formule menaisienne, non que rien pût précéder Dieu, mais afin de mieux marquer que la liberté est un préalable obligé à l'accueil de Dieu dans le cœur de l'homme, une sorte de condition nécessaire et insuffisante?

On comprend qu'un colloque récent ait parlé des « nouveaux enjeux de la laïcité »¹¹: on est passé, là aussi, d'une pluralité de fait simplement admise à un pluralisme encouragé et voulu, à partir duquel toute une formation civique pût se construire, développant la responsabilité de l'adolescent et du citoyen.

Ce changement de la perspective est, là encore, le fruit d'une évolution plus que séculaire, qui s'origine aux divisions passionnées entre libéraux et intransigeants, aux débats autour de la nature et de l'étendue de la juridiction pontificale, aux clivages entre les théologies politiques au siècle dernier, enfin, et sans doute avant tout, aux luttes autour de la laïcité scolaire. Il faudrait faire état ici des travaux des iésuites Joseph Lecler et Louis de Naurois, des universitaires comme André Latreille et ceux qui ont réactualisé les débats sur l'histoire de la Révolution française. Ainsi, les vieux clichés polémiques ont été peu à peu gommés au profit de formulations nouvelles comme « la laïcité ouverte » ou « le pouvoir directif » des Eglises. Ces formules ont été en tout cas reconnues par les deux pouvoirs, au-delà de toute convention juridique. Quant au principe de sécularisation de l'Etat, il a été explicitement consacré par les grandes confessions religieuses, depuis longtemps par les Eglises issues de la Réforme, plus récemment par le judaïsme, l'alliance bouddhiste, enfin les représentants de l'islam en France.

^{11.} Actes publiés au Centurion, 1990.

Nouvelles et anciennes attitudes missionnaires

Une forte logique interne relie les uns aux autres les trois critères qui nous semblent définir la nouveauté de la mission contemporaine : la tâche incombant aux autochtones de greffer le christianisme dans leurs traditions propres engendre la pluralité au sein même du christianisme ; et que dire de la diversité qu'expriment les autres religions qui, surtout en Asie, sont les éléments constitutifs des cultures locales et reflètent leur kaléidoscope! Il est évident enfin qu'un vrai dialogue suppose l'absence de toute contrainte et une totale « liberté » chez les partenaires.

Mais il est une autre convergence beaucoup plus significative. Chacun de ces critères soulève des contradictions humainement insurmontables : si la communion entre les Eglises résulte de l'unité de foi, comment parvenir, de surcroît, à un langage commun, à une unité de discipline, à des institutions assurant une bonne communication, si l'on veut respecter la personnalité de chaque Eglise locale? Comment, dans le dialogue interreligieux, harmoniser la revendication monothéiste avec le foisonnement des libres initiatives humaines? Comment enfin faire coexister des vérités dont chacune se présente naturellement comme un absolu, surtout au plan religieux? Ainsi, il paraît assez paradoxal de demander aux missionnaires d'user de « ménagements » en n'exprimant pas la supériorité de la croyance dont ils sont convaincus et dont ils souhaitent passionnément convaincre leurs interlocuteurs, sous peine de verser dans les étroitesses du prosélvtisme. On sait que cette harmonisation entre « le dialogue » et « l'annonce » a dû faire récemment l'objet d'une longue et délicate mise au point¹².

Or toutes ces difficultés trouvent finalement leur solution dans une tendance de fond, celle d'un recentrement de la mission sur Dieu : elles renvoient à Dieu, seul maître de la mission, au service de laquelle tous les hommes, ses ouvriers, ont été appelés : ainsi, Massignon, Mon-

^{12.} Texte cité à la note 10, à articuler au document précédent du Secrétariat pour les non-chrétiens : « Attitude de l'Eglise catholique devant les croyants des autres religions », Pentecôte 1984.

chanin et d'autres ont souligné que Dieu seul convertissait, non le missionnaire. Les théologiens contemporains montrent le bien-fondé de la spiritualité « kénotique », commune dans l'expérience missionnaire¹³. Ils éclairent cette dialectique de l'un et du multiple par le mystère trinitaire qui révèle l'altérité inscrite au cœur de la vie divine : le Dieu chrétien étant à la fois infiniment grand, tout autre, et plus intime à moi que moi-même; de Dieu, cette vie s'étend au Corps tout entier qu'est l'Eglise, l'animant d'un mouvement à double sens, que Paul VI comparait au rythme cardiaque. Il revient donc à chacun de ses membres de rendre cela manifeste, en intensifiant les échanges entre eux et avec tous ceux qui ne sont plus en ce monde visible : c'est la communion des saints, dimension liée à la tradition chrétienne la plus ancienne et qui trouve une nouvelle actualité¹⁴. Quant à la mission ici-bas, Raymond Panikkar en voit la matière même dans ces échanges, au point qu'il préfère au terme d'« inculturation » celui d'« interculturation », repris de l'évêque de Tanzanie, Mgr Mwanza Blomjous, qui l'avait mis en circulation en 1980¹⁵.

Pour conclure, constatons que l'érection des « tierces Eglises » n'a pas mis fin à la mission « ad gentes » jusque dans ses formes les plus classiques de l'annonce, bien nécessaires 16. Mais d'autres formes sont venues singulièrement les élargir, ayant sur elles une profonde incidence.

La disposition à l'échange définit déjà une attitude neuve, qui reçoit autant qu'elle donne, au niveau du témoignage individuel comme

^{13.} Cf. J. MONCHANIN, op. cit., p. 182, et ce témoignage de religieuses vivant en Algérie : « Nous apprenons à laisser Dieu être Dieu », dans Femmes en mission, Actes de la XI^e session du Credic, Saint-Flour (août 1990), Lyon, Ed. Lugd., 1991, p. 307.

^{14.} Cf. l'ultime livraison de la revue **Quatre fleuves**, 25-26, 1988, coordonnée par Ch. Piétri, « La communion des saints ». Pour la dimension eschatologique, cf. **Lumière et Vie** 196, « Judaïsme : la question chrétienne », et la déclaration du Comité de liaison entre Juifs et Catholiques, 3-6 septembre 1990 (**D.C.**, 4 novembre 1990).

^{15.} Voir les textes les plus récents de R. PANIKKAR, notamment « O admirabile commercium ! La mision como intercambio », **Misiones estranjeras** 125-6, septembre-décembre 1991, pp. 351-360.

^{16.} Cf. Mgr Henri TEISSIER, « Mission aux multiples fidélités », **Spiritus** 116, septembre 1989.

du témoignage communautaire d'Eglises qui se veulent entre elles « des Eglises-sœurs ». Mais elle requiert aussi un approfondissement par la prière des relations au Dieu-Personne, et notamment au Christ, dont « le modèle » est assimilé et traduit dans la vie quotidienne de ceux qui, comme à Antioche, portent son nom, pour signaler moins une appartenance à une « institution » que leur vocation à être, au regard des autres, « d'autres Christ ». Le dialogue entre confessions chrétiennes et avec les autres religions, notoirement le judaïsme, pour ne pas buter sur les difficultés accumulées par le passé et pour progresser, devra se situer dans la perspective eschatologique ou messianique du cheminement de tous sur la voie marquée par la Croix, vers le Royaume. Au sein d'une christologie ainsi valorisée, une telle perspective est en effet centrale (cf. Ga 6,16-22).

D'un mot, indiquons enfin une autre application de la théologie de l'incarnation: elle fonde une anthropologie chrétienne et, par ce biais, peut apporter un éclairage épistémologique à l'analyse du processus d'« inculturation »: de la pratique missionnaire, son utilité se vérifie alors au plan de la méthode d'observation de cette pratique¹⁷.

Jacques GADILLE

L_V 205 15

^{17.} Point de vue que j'ai développé dans « Missiologie empirique et théologie de la mission », à paraître dans Rencontrer l'autre : écoles et apprentissage de la mission au XX° siècle, Actes de la XII° session du Credic, Vérone (août 1991).

ETUDES THEOLOGIQUES ET RELIGIEUSES

1992/1

François VOUGA Plaidoyer pour une théologie systématique et

Camille IZARD Jean Calvin à l'écoute de saint Bernard

Bernard COTTRET Les «Fils des hommes ». Christologie et Ré-

volution en Angleterre

Pierre MOTHES Le fils de la migrante (Genèse 16)

Philippe SIMENEL Les deux anges de Jean 20/11-12

NOTES ET CHRONIQUES

Thomas RÖMER L'école de Heidelberg a 15 ans...

Jean MARGAIN Aspects de la critique biblique ancienne

Bettina COTTIN L'Eglise et la révolution est-allemande

Secrétariat - Abonnements : 13, rue Louis-Perrier, 34000 Montpellier. CCP 268.00 B Montpellier

Abonnements 1992: France 135 F - Etranger 155 F

Prix de ce numéro: 55 F (franco 65 F)

L'impensé de l'inculturation

Le discours sur l'inculturation du christianisme en Afrique semble aller de soi, mais il risque de n'être que du bavardage qui occulte les situations concrètes des Eglises. Il habillerait en fait des positions religieuses conservatrices, légitimant les autorités en place, ecclésiastiques ou traditionnelles. Certaines valorisations du passé, dans les rites et les discours, ne soutiennent pas l'implication dans les tensions quotidiennes et n'aident pas la recherche de solutions novatrices. Une démarche identitaire, soulignant les convergences entre le christianisme et les valeurs traditionnelles, ne paraît pas plus féconde. La question reste ouverte du rôle du christianisme pour permettre à la mémoire africaine de libérer une imagination créatrice, en vue d'une authentique évangélisation du sujet africain chrétien.

A préparation d'un synode spécial pour l'Afrique a relancé subitement l'intérêt pour l'inculturation. Dès les premières pages des *Lineamenta*², le lecteur apprend qu'elle représente une activité vitale pour l'Eglise d'Afrique, sinon les chrétientés d'aujourd'hui risqueraient fort de connaître le sort de celles d'Afrique du Nord, si

Lumière Vie 205

^{1.} Je me réfère ici à la définition qu'en a donné le P. ARRUPE S.J.: « L'inculturation est l'incarnation de la vie et du message chrétien dans une aire culturelle concrète, en sorte que, non seulement cette expérience s'exprime avec des éléments propres à la culture en question (ce ne serait alors qu'une adaptation superficielle), mais encore que cette expérience se transforme en principe d'inspiration, à la fois norme et force d'unification, qui transforme et recrée cette culture. Elle est ainsi à l'origine d'une nouvelle création » (Itinéraire d'un Jésuite, Paris, Le Centurion, 1982, p. 76).

^{2. «} L'Eglise en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000, Vous serez mes témoins », Lineamenta, Cité du Vatican, 1990, pp. 50-59.

florissantes aux premiers temps du christianisme, mais totalement éteintes depuis le VIII° siècle, car elles avaient négligé de traduire la Bible et d'inculturer la liturgie et la vie chrétienne. Par contre, en Egypte ou ailleurs, là où cet effort fut réalisé très tôt (les Coptes en sont l'exemple type), l'Eglise a survécu à la pression musulmane, par exemple. Toujours d'après le document romain, les premiers essais de christianisation de l'Afrique Noire, aux XV° et XVI° siècles, vérifient les mêmes conclusions. S'ils furent voués à l'échec et s'il n'en demeura aucun résultat, c'est bien pour la même raison : un grave défaut d'inculturation!

Bavardage et idéologie

Tout un savant discours fonde et appuie les analyses des théologiens romains. Mais il risque bien de tourner au « bavardage »³, d'occulter, à son corps défendant, le réel de la pratique quotidienne par son prestige et par son aspect « évident » et « biblique », et de sidérer la parole chez ceux qui voudraient la prendre pour se dire ou pour faire entendre une expérience nouvelle. Ce langage théologique crée alors comme un miroir, il construit une image de l'inculturation, qui se donne comme une fin à poursuivre, mais qui livre du même coup la réflexion et la pratique à l'enfermement dans l'imaginaire.

Le réel est complexe, traversé de courants opposés, tiraillé par des contradictions internes. L'inculturation est en effet le lieu de tensions; elle suscite des conflits à l'intérieur des communautés; elle crée des fractures dans le peuple de Dieu, que les théories théologiques ignorent, ou dont elles font peu de cas. Le lecteur, l'auditeur ou l'observateur étranger pourraient croire à un unanimisme dans les Eglises d'Afrique au sujet de la pratique de l'inculturation. Mais dans bien

^{3.} Concept emprunté à Denis VASSE. Cet auteur écrit notamment : « Bavarder est une manière de se servir de la parole sans s'y confier, sans y risquer sa chair. Le bavardage est le champ clos de la parole constamment reprise et échangée, le terrain vague des mots qui ne tiennent à aucune détermination du sujet, la voie sans issue qu'empruntent ceux qui "causent" pour ne pas parler "vraiment". ... Bavarder revient à parler sans prendre aucun risque de corps, sans rien perdre de l'objet imaginaire qui organise la géographie de nos "moi" déconnectés de l'histoire du sujet. ... Le bavardage est la fosse commune du langage. Il entretient le chaos derrière une forme vide de parole — ou derrière une forme de parole vide ». (Le poids du réel. La souffrance, Paris, Seuil, 1983, p. 66).

des cas, cet unanimisme n'est que de façade, ou n'existe que dans la rationalisation théorique qui a raboté la réalité pour la rendre lisse et homogène. J'illustrerai mon propos par une citation d'un missionnaire irlandais, œuvrant au Nigeria:

« Je me suis laissé dire que les "évolués" ne sont pas contents de la liturgie instaurée par les "Sillons noirs" ... On peut se demander si le travail des "Sillons noirs" n'est pas déprécié par la mentalité de certains "évolués". On peut aussi se demander si la musique d'église Yoruba est une évolution d'une tradition religieuse authentique, ou si elle n'est pas simplement issue d'une vision que l'on se fait de l'Africain qui ne peut célébrer sans danser, vision fortement influencée par l'Europe et les médias. Les questions de ce type sont nombreuses, elles proviennent des tensions qui existent entre tradition et modernité, tensions qui font naître quelques-uns des plus difficiles défis à l'évolution d'une véritable inculturation dans la liturgie »⁵.

Beaucoup de productions magistérielles ou théologiques sur l'inculturation sont simplement idéologiques et imaginaires, pour avoir occulté les tensions, les conflits et les affrontements vécus dans les situations concrètes des Eglises⁶. Pour libérer l'inculturation, mon hypothèse est la suivante: scruter à nouveaux frais la complexité des situations réelles, et articuler ainsi l'inculturation à la « chair » du sujet africain, qui est tout à la fois politique, culturelle, économique, familiale, religieuse, etc. Cette chair (individuelle et collective) est taraudée et façonnée par une longue histoire d'asservissement, d'appauvrissement, de surexploitation, de sorcellerie, de maladie et de mort, qui plonge ses racines dans des temps bien antérieurs à la

^{4.} Mouvements créés au Bénin par l'abbé Barthélémy Adoukonou, pour une réflexion chrétienne en profondeur de la tradition fon, en vue de l'inculturation de la foi et de la liturgie dans ces peuples.

^{5.} Kevin CARROLL, SMA, « Inculturation au Nigeria », in: SMA Bulletin 83, Societa delle Missionni Africane, Rome, septembre 1991, p. 25.

^{6.} René LUNEAU illustre bien ce que je voudrais suggérer ici. Dans son ouvrage, Laisse aller mon peuple (Paris, Karthala, 1987), le chapitre ll est consacré à l'inculturation au Zaïre, modèle du genre, puisque l'auteur le désigne lui-même comme « le grand arbre zaïrois » (p. 49). Il y est dit à certains endroits qu'il y a des « tensions », des problèmes, etc. Mais on ne les analyse nulle part, et surtout, l'auteur n'en fait pas le « lieu » de sa réflexion. Celle-ci s'origine ailleurs, « dans l'immense espérance » que fait naître le mouvement d'inculturation, par exemple.

colonisation⁷. C'est le lieu incontournable où les pratiques et les théories de l'inculturation sont convoquées pour manifester leur vérité.

Il convient ensuite de pointer les non-dits des discours et des pratiques, de désigner ce qui est tu, ce qui excède, ce qui insiste dans les argumentations comme dans les pratiques. Si l'inculturation demeure bien une exigence fondamentale de l'évangélisation, elle doit trouver des voies nouvelles, peut-être plus humbles et plus douloureuses, mais aussi plus « réelles ». Le présent essai voudrait y contribuer modestement.

ı

L'occultation de la dimension politique

Le chrétien ou le théologien qui s'implique dans une démarche d'inculturation est avant tout un homme situé dans une société, imbriqué dans la politique, interpellé par le sous-développement de son peuple, défié par les bouleversements que connaît actuellement l'évolution du continent noir. Il appartient à un mouvement idéologique donné qui a fait des choix précis concernant le devenir social et humain des personnes et des groupes. Mon hypothèse consiste à postuler une articulation étroite entre les discours et les pratiques relatifs à l'inculturation et les options socio-politiques des chrétiens et des théologiens. Or, cette articulation est rarement explicitée par les intéressés. Elle est généralement occultée par un paravent de principes généraux, ou enfouie dans un discours fort savant et érudit. Pourtant, elle hypothèque lourdement leurs productions. On peut néanmoins la lire en partie dans les écrits et dans la pratique effective des uns et des autres.

Les publications de J.M. Ela, E. Messi Metogo, et surtout celles de F. Eboussi Boulaga, permettent d'illustrer mon propos. Ces auteurs ont développé une critique, quelquefois virulente, des démarches d'inculturation en cours dans les Eglises d'Afrique, les traitant de « vaste

^{7.} Voir, par exemple, ce que Achille MBEMBE dit de la formation des traditions et des cultures particulières en Afrique. Il souligne bien comment elles sont les résultantes de luttes symboliques, économiques, politiques, pour le contrôle de l'énergie humaine, et des avantages qu'engendre une position socio-religieuse valorisée. Cf. Afriques indociles, Paris. Karthala. 1987.

alibi » empêchant d'affronter les problèmes de l'heure, de « folklorisation » de la tradition⁸.

Eboussi Boulaga me semble avoir produit les analyses les plus lucides et les plus originales sur la présente question. Il a montré, non sans pertinence, comment la problématique de l'inculturation est le fruit d'un christianisme « bourgeois », d'extériorité, dominateur, méprisant, désintégrant la personne et le vécu africains. Il est aisé de voir comment, pour s'imposer, se maintenir et se reproduire, un tel christianisme est condamné à « faire de l'inculturation ». Intimement lié à l'exercice du pouvoir colonial et néo-colonial, il n'est nullement évident que ce christianisme bourgeois ait disparu comme par enchantement par l'africanisation des cadres de l'Eglise et de son clergé.

Ordre, pouvoir et privilèges

Il serait sans doute possible de montrer à partir d'analyses plus approfondies, que le cadre restreint de cet essai ne permet pas, comment « inculturation » s'articule à « conservatisme », à « défense d'un ordre » cosmique, politique, social et religieux, à « pouvoir et privilèges » qui découlent d'une position dominante dans cet ordre. Autant de données partagées en commun par les Eglises et certaines formations politiques. Vision et pratique de l'inculturation dépendent étroitement des choix que les théologiens ont opérés dans les domaines précédents. Il y a une unité idéologique profonde dans leurs approches des différents plans de la réalité humaine et religieuse. Une erreur grossière consisterait donc à opposer les situations religieuses aux profanes et à isoler l'inculturation dans les sacristies et les clochers.

Une typologie des auteurs et des productions traitant de l'inculturation risque fort d'être analogue (voire identique) à celle qui concernerait les domaines du politique, du culturel, etc. En se servant de celle que Rist a élaborée pour classer les attitudes des chercheurs en matière de développement, on pourrait répartir les théologiens en trois catégories: a) ceux qui rejettent la tradition, et font l'option

L_V 205 21

^{8.} Eloi MESSI METOGO, Théologie africaine et ethnophilosophie, Paris, L'Harmattan, col. Points de vue, 1985, pp. 38-39.

^{9.} Cf. F. EBOUSSI BOULAGA, Christianisme sans fétiche. Révélation et domination, Paris, Présence Africaine, 1981, pp. 60.

pour la science, la modernité, la démocratie, et pour la création de formes d'expression chrétiennes nouvelles; b) ceux qui affirment qu'il n'y a de salut que dans l'inculturation, et font l'option pour les valeurs africaines, l'authenticité, l'identité définie à partir du patrimoine traditionnel, le conservatisme, l'ordre; c) ceux qui recherchent des voies nouvelles, sans pour autant se laisser piéger par les deux extrêmes précédents, et qui posent la question de savoir si l'inculturation représente la voie privilégiée qui résoudra les problèmes sociaux et religieux de l'Afrique, et relèvera au mieux les défis actuels des sociétés africaines.

П

Inculturation et légitimation des « autorités »

Au cœur de la problématique de l'inculturation opère le concept de « valeurs africaines ». La méthode par « convergence » permet de repérer dans les traditions particulières toutes les dispositions qui se rapprochent des données bibliques et évangéliques. Elles seront qualifiées de « valeurs » et serviront tout à la fois à ouvrir les cultures à la Parole de Dieu et à donner à l'adhésion des convertis une expression africaine. Mais a-t-on examiné ce concept de manière suffisamment critique et a-t-on débusqué les effets socio-culturels et religieux qu'il induit ?

Tout d'abord, par le procédé de sélection des valeurs, on prend parti dans les luttes symboliques qui opposent les producteurs, les tenants et les sujets des traditions. Achille Mbembe a bien montré comment ce qu'on appelle une coutume n'est finalement que la loi du plus fort qui a réussi à s'imposer à l'ensemble de la collectivité, et à se faire passer comme valeur nécessaire, voire vitale pour tous¹⁰.

^{10.} Achille MBEMBE écrit : « Ce que l'on considère généralement comme la culture africaine doit être perçu comme les catégories de perception qui, à travers le travail pratique des groupes qui structurèrent l'espace social à partir de positions aussi bien dominantes que subordonnées, réussirent à sortir victorieuses des luttes symboliques et matérielles auxquelles je faisais allusion plus haut. Ces structures cognitives et évaluatives finirent par être admises et perçues comme évidentes. Elles parvinrent à légitimer les rapports de force inégaux, les hiérarchies et les statuts sociaux qu'elles énonçaient et qu'elles firent passer pour naturels ». (Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et Etat en société post-coloniale, Paris, Karthala, 1988, p. 60).

Il devient compréhensible que certains groupes de fidèles, à l'intérieur d'une communauté donnée, refusent énergiquement telle « valeur » ou le transfert de telle pratique coutumière dans une démarche chrétienne, car ils contestent l'autorité, le pouvoir, les privilèges, qui s'y expriment, s'y consacrent ou s'y perpétuent. A l'opposé, d'autres refusent d'adhérer à des aménagements ou à des créations nouvelles. parce que ceux-ci les privent de leur autorité et des privilèges qu'elle leur assurait. Ainsi, les hommes d'une paroisse s'opposèrent énergiquement à la mise en pratique d'un rite de veuvage qui mettait l'homme et la femme à égalité devant la mort du conjoint, sous prétexte que « cela libérait les femmes ». Elles allaient nécessairement devenir infidèles, puisque leurs maris n'avaient plus de moyens symboliques de coercition pour les maintenir subordonnées à l'ordre masculin. Le problème à élucider pour apprécier la validité et l'impact humain (et donc chrétien) d'un essai d'inculturation consiste à se demander : qui va y trouver un surcroît de pouvoir, un nouveau pouvoir, ou qui va y perpétuer son pouvoir et son autorité?

Comme il n'existe pas de valeur innocente ni de symbole politiquement neutre, l'inculturation peut suivre une double pente quant au problème de l'autorité et du pouvoir. Elle peut d'abord être vécue comme un acte d'indocilité, un refuge, un espace où l'on peut être souverain chez soi. Il s'agissait autrefois d'échapper aux méfaits de la colonisation. Il s'agit de nos jours de résister à la modernité déstructurante, à la romanité étouffante, et à tout pouvoir totalitaire de quelque nature qu'il soit. C'est dans ce sens que certains théologiens (Adoukonou, Agossou, Pénoukou, etc.) réclament la décolonisation des mentalités et des consciences. Ils suggèrent de procéder à des ruptures épistémologiques, pour échapper à l'impérialisme des formes de pensée d'une culture sur la raison des autres.

Les symboliques du chef

Sur l'autre pente, l'inculturation devient l'alliée objective d'une politique étatique totalitaire. Le cas ivoirien en fournit une illustration assez suggestive. La « démocratie à l'ivoirienne » était une émanation du parti unique, et servait sa logique totalitaire. Elle s'habillait pourtant de références à l'exercice traditionnel du pouvoir et en mobilisait tous les symboles. Dans sa pratique et dans ses documents officiels, l'Eglise n'a jamais remis ce schéma en cause. Bien plus, elle puise

L_V 205 23

aux mêmes sources, convoque les mêmes symboles royaux, et développe dans son sein un type de pouvoir analogue à celui des « aînés sociaux » qui dirigent l'Etat. Pour les gens, il y a de plus en plus confusion entre la position de l'Etat et celle de l'Eglise. Cette situation ne peut qu'arranger les gouvernants, puisqu'ils se sentent indirectement servis par les Eglises et leur politique d'inculturation.

Dans les Eglises, du Zaïre jusqu'en Côte d'Ivoire, en passant par Abomey et Kumasi, on aime singulièrement les symboles royaux : peaux de panthère, lances, couronnes, acolytes, parasols, louanges tambourinées, titres, etc. L'ouvrage *Chemins de christologie africaine* est un monument qui illustre parfaitement ce type d'inculturation. Or, le roi est la clé de voûte d'un ordre cosmique, politique et social, qui est ainsi transféré dans l'Eglise et validé par elle. Mais cet ordre avait aussi ses victimes, ses sans-voix, ses laissés-pour-compte, qui ne se trouvent toujours pas libérés par la pratique ecclésiale.

L'un des effets, et non des moindres, de cette politique d'inculturation, c'est qu'elle permet aux responsables ecclésiastiques de « jouer doublement au chef ». Le report sur les mêmes personnes de la consécration sacerdotale et de l'autorité des aînés sociaux, recueillie à travers les symboles valorisant traditionnellement les chefs et les grands, permet aux autorités ecclésiastiques de se prévaloir d'une double légitimité, d'affecter leur personne d'un caractère doublement sacré et de cumuler les privilèges qui y sont afférents¹¹.

Cet engouement pour les symboliques royales dans les processus d'inculturation n'est pas dû au hasard; il n'est nullement innocent. Il faudra bien qu'on retravaille à nouveaux frais les concepts d'autorité, de pouvoir, de valeur, etc., qui opèrent au cœur de la problématique de l'inculturation, pour ouvrir de nouveaux chemins à cette pratique, et à l'ecclésiologie africaine en général¹².

^{11.} Dans le même sens, Philip Turner pense que « le christianisme s'est sur-adapté à l'autoritarisme traditionnel et au structures politico-religieuses d'un système africain clos ». (« The Wisdom of Ancestors and the Gospel of Christ. Some notes on Christian adaptation », Africa. Journal of religion in Africa, 1971, 4, 1, pp. 45-68).

^{12.} En cela, je souscris pleinement à la proposition de Elochukwu E. Usukwu, qui fait de ce point un des thèmes prioritaires pour le synode africain de 1993. Cf son article dans **Spiritus** 123.

Le lieu de pertinence de la question

« Quand le christianisme saura parler à l'âme africaine..., quand les chrétiens y retrouveront la dimension africaine de leur être... » : de tels propos insistent et reviennent sans cesse dans les diverses rationalisations de la question de l'inculturation. Or, le lieu de refuge de cette âme africaine, le lieu de reconstruction de l'identité de l'être africain, semble bien être le passé, puisque les auteurs dépensent des énergies importantes pour redéployer les cosmogonies, les rites, les mouvements religieux de la tradition ancestrale, afin d'y cerner les valeurs qui convergent avec celles du christianisme.

Le lieu de la pertinence s'indique donc dans ce retour à l'origine, à l'héritage d'avant le christianisme, d'avant la colonisation. Plus un élément serait proche de l'origine, donc authentique, plus il parlerait à l'âme africaine, et plus il représenterait une valeur pour l'inculturation. Cette tentative de retour à l'origine se paie cher, à mon sens, et piège le message évangélique.

Elle représente d'abord comme un déni du réel. Ce qui atteint le « corps » des sociétés africaines actuelles, ce qui creuse leur « chair », ce sont les multiples inquiétudes et angoisses qui les travaillent quotidiennement; ce sont les impasses et les découragements insurmontables auxquels elles se heurtent sans cesse; ce sont les multiplications des morts symboliques et réelles sans qu'on leur trouve de parades appropriées; c'est la mise en échec permanente de la tradition, incapable de faire front à tous les défis nouveaux qui l'ébranlent; c'est la mentalité passive et démobilisée, héritage d'une histoire de la pauvreté, de l'échec et de l'écrasement. Comme réplique à cette situation, on s'installe dans la sécurité illusoire du déjà connu. Cette démarche est essentiellement régressive et refuse l'altérité en niant les distances. Elle consiste à affirmer que le vrai ne peut se situer que dans l'origine dont on se réclame. En dehors de là ne peuvent subsister aucune tradition, aucune évolution porteuse de sens. Toute autre origine que la sienne propre est disqualifiée à l'avance comme impertinente, fausse, illusoire. Le chemin est alors ouvert à l'impérialisme culturel et religieux.

Un quadruple rapport

Il serait plus productif de situer la question de l'inculturation au lieu où se noue un quadruple rapport dialectique entre l'africanité (la tradition), la modernité, le christianisme romain et les Ecritures. Ces quatre données traversent l'univers socio-politique, culturel et religieux des chrétiens d'Afrique. Or aucun des termes de la dialectique ne s'identifie ou ne se confond avec l'autre. Au contraire, chacun est animé de sa logique propre, et réagit sur l'autre en le modifiant quelquefois très profondément. On pourrait prendre l'exemple de l'introduction de l'argent dans l'univers traditionnel pour illustrer ce propos. Ce n'est pas en ignorant ou en déniant l'un des pôles de la dialectique que l'on peut inscrire l'inculturation dans le réel, mais en négociant les tensions qui caractérisent les rapports entre tous les termes de manière à ouvrir un espace nouveau à la création de l'homme africain.

Il conviendrait d'extraire l'inculturation d'une fascination mortifère pour le passé africain traditionnel, en instaurant un jeu d'altérations entre les termes de la dialectique. Cela ne détruirait nullement l'importance de l'héritage ancestral, mais supposerait l'émergence d'une conscience nouvelle. En somme, il s'agirait de ne plus survaloriser le passé, en l'hypertrophiant au détriment des autres termes de la dialectique, mais de préciser de quelle « mémoire » on veut vivre, et en fonction de quel projet d'avenir. Comment mobiliser cette mémoire? De quel secours le passé de l'Afrique peut-il être dans la gestion du présent et dans la préparation de l'avenir¹³?

Dans cette perspective, j'accorderais, pour ma part, une attention particulière au brassage qui a lieu dans les villes ou dans les monastères, car c'est le lieu par excellence du dépassement des frontières culturelles ethniques et claniques, donc le lieu de la référence à une multiplicité d'origines, l'une relativisant l'autre. C'est le lieu où les tensions précédentes se manifestent le mieux et arrivent quelquefois à leur paroxysme. C'est là que peut s'indiquer une nouvelle forme

^{13.} Cette question n'intérèsse pas que les gens d'Eglise. Un historien comme J. LONS-DALE, par exemple, s'interroge sur le même problème dans un article intitulé : « Le passé de l'Afrique au secours de son avenir », **Politique Africaine** 39, (« L'Afrique autrement »), 1990, pp. 135-154.

d'inculturation qui ne soit plus simplement une « ethnicisation » du christianisme, comme cela risque d'être le cas à Kinshasa, à Abomey, à Kumasi ou à Bondoukou.

IV

Le langage de l'inculturation

Occultant ou déniant les tensions, les conflits, les fractures que produisent les pratiques effectives de l'inculturation dans les communautés chrétiennes, les discours théologiques et magistériels tournent facilement à l'incantation. Celle-ci se définit couramment comme une invocation magique qui cherche à obtenir un effet par la seule puissance surnaturelle. C'est le fétichisme du Verbe. Il se reconnaît à l'importance primordiale accordée à l'invocation des « valeurs » humaines ou évangéliques ; on les exprime dans des registres transcendants : ordre naturel, ordre divin, ordre ancestral, harmonie, rythme, etc., et on convoque des principes pour résoudre les crises. En outre, ce langage privilégie le rite et le discours, plutôt que l'implication obscure et hésitante dans les luttes quotidiennes ou dans les recherches de solutions novatrices.

Les effets majeurs d'un tel langage sont faciles à pointer. Le premier consiste à recourir de manière privilégiée aux médiations surnaturelles et mystiques, et à ignorer celles qui relèvent de l'ordre socio-politique. Ensuite, ce langage tourne très rapidement à la justification de l'ordre dominant, à la fois dans l'Eglise et dans la société civile¹⁴. Il produit un univers de discours et de rites déconnecté de la vie réelle, simplement juxtaposé à celui des luttes quotidiennes, mais sans impact réel sur elles. Les théories qu'il formule sont très vite redondantes et tautologiques, car elles sont closes sur elles-mêmes et n'ouvrent pas à un ailleurs de la parole et de la pratique. Un tel langage n'offre aucune force mobilisatrice et libératrice. Il peut néanmoins donner l'illusion d'être sécurisant, savant, totalisant.

^{14.} Gérard DEFOIS l'avait analysé, de son côté, dans le comportement de la hiérarchie ecclésiastique française à l'occasion de la crise de mai 1968. Cf. « Discours religieux et pouvoir social », Archives de sociologie des religions 32, 1971, p. 103.

Jean-Paul ESCHLIMANN

L'inculturation cherche encore son langage, elle cherche une parole pour se dire. Mais pour passer des discours incantatoires à une parole créatrice et libératrice, il faudrait la médiation d'une rencontre renouvelée avec son passé, avec la modernité, la romanité et les Ecritures. Il faudrait sans doute renoncer à poursuivre des « valeurs », une « âme africaine », une « identité », un « ordre », qui se seraient embusqués quelque part dans une région imaginaire de l'héritage ancestral, pour entrer dans un vrai débat sur les interrogations fondamentales de l'homme, de son histoire et de son devenir, et s'y livrer jusqu'à s'y perdre. Il faudra se rendre au fait que, désormais, le chrétien africain vivra d'une mémoire « plurielle », au sein de laquelle celle du passé dialoguera sans cesse avec celle de la modernité ou celle des Ecritures. S'ouvrir, se perdre, dialoguer, communier à l'altérité, autant de médiations qui modifieront sans doute le paysage de l'inculturation en faisant accéder les intéressés à l'état de sujets de parole, qui ont quitté pour de bon l'univers imaginaire avec ses discours incantatoires.

V

La méthode par convergence et ses pièges

La théologie de l'inculturation a élaboré la théorie des semina verbi, mais comment identifier ces « semences du Verbe » déjà présentes dans les traditions religieuses autres ? De manière usuelle, on affirme que telle disposition culturelle ou religieuse, telle situation ou telle pratique « converge » avec l'Evangile, que c'est « tout proche », que cela « ressemble » à ce que les chrétiens disent ou pratiquent, etc. Pour illustrer ce propos, on peut citer les pratiques traditionnelles du pardon, toute la symbolique royale au service de la royauté du Christ, l'initiation traditionnelle comme préparation à l'initiation chrétienne, etc.

Mais cela ne va pas sans un effort pour « aménager » les traditions et pour construire les convergences souhaitées. J. Agossou en donne un bon exemple, lorsqu'il relit le vodun du sud Bénin et lorsqu'il

28 L_V 205

énonce la profession de foi « païenne » en Dieu créateur¹⁵. Ces convergences valent ce que valent les systématisations qui les ont produites. La démarche est d'autant plus périlleuse qu'on isole des éléments, au lieu de traiter de logiques d'ensemble qui, elles seules, peuvent converger ou diverger d'avec l'Evangile.

Mais avant tout, il convient de se poser la question essentielle : par quoi une donnée culturelle ou religieuse est-elle proche d'une autre provenant d'un horizon humain différent ? En quoi consiste réellement la proximité, la convergence ? La réponse communément admise par les tenants de l'inculturation consiste à dire que c'est finalement par ses « ressemblances » qu'une religion autre est capable de s'ouvrir au message évangélique et de l'inculturer en son sein. C'est « l'identité » qui est le critère décisif de discernement des semina verbi. On va du même au même, on retrouve le même chez l'autre. On disqualifie, par conséquent, les différences trop prononcées, comme étant des obstacles à la conversion ou à l'inculturation; elles ne seraient dignes d'intérêt que pour les combattre plus efficacement. Or, cette recherche de « l'identité » construit un certain nombre de pièges, dont il faut prendre conscience.

Sur le plan méthodologique d'abord, les préoccupations identitaires conduisent à faire des comparaisons hâtives, à établir des concordances faciles et trompeuses. Ensuite, elles supposent que la culture reste toujours la même, qu'elle demeure figée sur le même. Sinon, les convergences repérées n'auraient plus aucune validité; elles seraient même fugaces, éphémères, sujettes à révision permanente. D'où le caractère anhistorique des élaborations théoriques produites dans ce cadre de pensée. Ensuite, cette démarche identitaire crée et soutient le règne du commentaire, de la paraphrase, de la traduction. Aucune parole ni aucune interrogation nouvelle ne peuvent naître et ouvrir à des méthodes ou à des perspectives novatrices.

L_____V 205

^{15.} On peut se reporter à son ouvrage, Christianisme africain. Une fraternité au-delà de l'ethnie, Paris, Karthala, 1987; le chapitre 4 consacré à la religion du vodun est assez représentatif de cette démarche.

Démarche identitaire et cannibalisme culturel

Si on pousse la méthode jusque dans ses ultimes implications, il en résulte un double piège, mortel pour les deux partenaires en présence. Ou bien les traditions africaines sont réduites au rôle d'illustration des thèses chrétiennes préétablies, tant il est vrai que la comparaison ne livre pas la vérité de chaque membre, mais sert seulement à trouver le « même » chez l'autre. Ou bien c'est le christianisme qui devient insignifiant, inutile, servant d'une identité déjà structurée par ailleurs. Dans les deux cas de figure, nous sommes en présence d'un « cannibalisme culturel », le même dévorant toute manifestation de « l'autre ». Il y a refus de l'altérité, refus d'accorder une quelconque valeur positive à la différence de l'autre. Celle-ci est alors nécessairement considérée comme déviation, erreur, négation, etc.

Mise en œuvre par un chrétien ou un théologien, cette pratique identitaire le met en contradiction avec le Dieu qu'il confesse, et qui est le Dieu trinitaire. Il dérive alors vers un Dieu UN, principe simple, ordonnateur du monde et gardien de l'ordre qu'il y a inscrit; un Dieu qui ramène tout à l'unité du même, c'est-à-dire à l'uniformité de la simplicité, telle que nous les hommes, nous la pensons. C'est le Dieu impérialiste par excellence, se vengeant de tous ceux qui oseraient contester l'ordre dont il a confié la garde aux « dominants » de la société civile et ecclésiastique.

Ne peut-on pas imaginer une approche chrétienne des religions autres où les différences ouvriraient autant que les ressemblances à la réception de la Bonne Nouvelle ? Pourquoi les pratiques de la sorcellerie, unanimement condamnées par les discours ecclésiastiques comme « diaboliques », ne représenteraient-elles pas un lieu privilégié d'inculturation du mystère du Christ, parce qu'elles constituent un lieu incontournable d'interrogation de l'homme sur lui-même, cet homme empêtré dans le mystère du mal et de la mort qu'il sème en lui-même et dans les autres ? La sorcellerie, ainsi que d'autres pratiques fondamentalement « divergentes » d'après l'optique d'une ethnothéologie, ouvrent néanmoins un espace réel (et non imaginaire) dans la chair de l'Africain pour un débat crucial et décisif avec le Ressuscité.

* *

«Au cœur sans mémoire, qu'un temps soit accordé, pour qu'il se souvienne. »

La problématique actuelle de l'inculturation est trop liée à un type de culture, de politique sociale, à une forme d'Etat et d'autorité, à une ecclésiologie de « chrétienté », pour qu'elle puisse représenter la forme d'avenir de l'évangélisation. Elle ne résout nullement le problème de la « mémoire », qui est au cœur de l'émergence du sujet africain chrétien. Car ce qui s'indique dans les revendications pour une « authenticité africaine », dans les recherches d'une « âme africaine », dans l'affirmation d'une « identité africaine », ou dans « l'inculturation » de l'Evangile, c'est la question de la « mémoire », par laquelle le sujet advient à la parole et à l'histoire.

La mémoire et la chair

Tous les maîtres, anciens ou récents, africains ou étrangers, civils ou religieux, qui ont dominé et exploité les peuples du continent noir, ont saccagé et déprécié leur mémoire, occulté des pans entiers de leur histoire, réécrit les faits pour justifier l'intervention des dominants. Ainsi amputés par tous les totalitarismes qui les ont colonisés, les membres des sociétés africaines se sont réfugiés dans les bribes de mémoire qui leur restaient, ce qu'on aurait coutume d'appeler maintenant « le spécifiquement africain », pour échapper à la destruction et à l'étouffement de leur être. Le processus actuel d'inculturation me semble s'accrocher désespérément à ces débris, pour avoir oublié de poser clairement le problème de la mémoire vivante des peuples concernés.

Parler de mémoire, c'est poser le problème de l'identité du sujet et de ses références, de sa naissance dans une « chair » et dans une histoire pour un projet d'avenir. Sans mémoire, il n'y a ni identité personnelle, ni sujet. Vivre de la mémoire, c'est sortir des déterminismes socio-historiques, pour répondre à une autre voix qui ouvre une brèche pour un futur. Alors, au lieu d'étouffer la mémoire des peuples, le christianisme est-il capable de la ressusciter, de la réorganiser et de la rendre à l'imagination créatrice? Comment procédera-t-il? Voilà quelques questions cruciales pour l'avenir de l'évangélisation en Afrique.

L_V 205 31

Mémoire chrétienne et mémoire africaine

L'originalité de la « mémoire chrétienne », c'est de s'articuler autour d'un triple pôle : celui d'une présence (le Christ venu dans la chair), celui d'une mort-absence (Il fut suspendu au gibet) et celui d'une attente (Seigneur, viens!). Le faire-mémoire chrétien instaure donc un jeu de rapports inédits entre le passé, le présent et le futur, qui a pour effet de mettre la mémoire « en tension », de la rendre essentiellement dynamique, de l'empêcher de fétichiser certaines bribes du passé ou certains domaines de la mémoire. A l'intérieur d'ellemême, dans son fonctionnement même, la mémoire chrétienne est « plurielle », ouverte.

Pour renouveler l'évangélisation et, partant, les processus d'inculturation, le faire-mémoire de Jésus-Christ devrait permettre aux intéressés de retrouver leur mémoire, mais sous forme vivante, ouverte, plurielle. « Souviens-toi, Israël! ». Sans cela, il n'y a pas d'alliance possible ni avec soi-même, ni avec l'autre; il n'y a pas d'énergie disponible pour une ouverture sur le futur; il n'y a plus de sujet pour une rencontre avec l'Autre. Mais la romanité, la modernité scientifique et culturelle, les interférences diverses des religions traditionnelles et des courants religieux venus d'ailleurs, les traumatismes produits par les divers systèmes totalitaires, font désormais partie intégrante de la mémoire des sociétés africaines. La spécificité chrétienne peut-elle servir de ferment pour permettre à la mémoire africaine de négocier de nouveaux rapports, une nouvelle dynamique interne, afin de libérer une parole nouvelle, d'Africain et de croyant? Vaste question à laquelle je n'entrevois pas encore de réponse, mais dont je percois l'intérêt majeur pour un nouveau visage de l'évangélisation en Afrique.

Jean-Paul ESCHLIMANN

La mission comme dialogue de salut

Tenir ensemble l'urgence de la mission de l'Eglise et le respect sincère pour les autres religions, ou encore l'unicité de la médiation du Christ et la reconnaissance, pour ces religions, d'un possible rôle médiateur du salut, c'est une exigence actuelle de la théologie. Des textes récents du magistère assurent cet équilibre. Il faut pour cela revenir aux fondements théologiques de la mission — qui n'est pas qu'une tâche pour l'Eglise, mais sa raison d'être même — et du salut — qui n'est pas d'être agrégé à l'Eglise, mais de recevoir l'amour de Dieu. La mission, annonce du salut, est ainsi la manifestation de cet amour de Dieu pour tous les hommes. Le dialogue interreligieux, là où il s'impose, et, là où elle est possible, la proclamation du Royaume de Dieu sont ainsi deux formes de la mission évangélisatrice de l'Eglise.

'EGLISE a souvent tendance à masquer ses échecs ou à légitimer ses opportunismes en en fournissant après coup une justification théorique. On se souvient, par exemple, de l'usage quelque peu apologétique qui a été fait dans les années soixante de la distinction « foi – religion » face au défi de la sécularisation et de l'incroyance moderne. Peu importe si l'homme moderne était devenu complètement irréligieux : la sécularisation n'était pas seulement un fait historique inéluctable, elle était une exigence de la foi elle-même. Ainsi, en dépit de signes contraires, un christianisme séculier, dépouillé de tout un sacré archaïque, gardait toutes ses chances. Le vrai christianisme en effet est autre chose et mieux qu'une religion : il est une foi...

Claude GEFFRÉ

On peut se demander si nous ne risquons pas de tomber dans un piège identique au moment où, sur les cinq continents, la mission de l'Eglise selon sa forme traditionnelle, c'est-à-dire la mission comme proclamation et comme appel à la conversion, est devenue très difficile, voire impossible. On dira par exemple que le *dialogue* est déjà une forme essentielle de la mission. Et surtout, lorsqu'il s'agit de la mission auprès de tous ceux qui appartiennent à d'autres religions, la mission comme témoignage explicite rendu à Jésus-Christ semble avoir perdu de son urgence, puisque ces religions sont elles-mêmes des voies mystérieuses de salut.

Personnellement, je pense tout à la fois que la mission de l'Eglise n'a rien perdu de son urgence et que le dialogue interreligieux fondé sur un plus grand optimisme quant aux possibilités de salut en dehors de l'Eglise ne compromet nullement le sens le plus traditionnel de la mission. Comme l'attestent les admirables témoignages que nous pouvons recueillir dans toutes les parties du monde, la mission de l'Eglise n'a rien perdu de sa vitalité, même si les pratiques missionnaires ont changé. Mais comme il arrive souvent, la vie sur le terrain est en avance sur la réflexion théologique. Nous n'avons pas fini en effet de réfléchir sur le fondement théologique du dialogue interreligieux. Et cela nous conduit nécessairement à une recherche jamais achevée sur les rapports entre la mission et le salut. Les réflexions rapides qui suivent voudraient seulement contribuer à cette recherche. Et pour ce faire, je commencerai par m'interroger sur l'occasion de la récente encyclique sur la mission de l'Eglise.

Ì

L'occasion de « Redemptoris missio »

L'encyclique Redemptoris missio du 22 janvier 1991 est un bon test tout à la fois des évolutions du vocabulaire de la mission depuis Vatican II et de l'urgence du devoir missionnaire. Jean-Paul II fait preuve en effet d'un très grand réalisme et il n'ignore rien des obstacles à l'évangélisation. Il écrit par exemple : « Le nombre de ceux qui ignorent le Christ et qui ne font pas partie de l'Eglise augmente continuellement et même, il a presque doublé depuis le dernier concile » (n° 3). Or il diagnostique en même temps un certain relâchement du

zèle missionnaire. On peut même penser que l'occasion de cette nouvelle encyclique missionnaire, qui veut célébrer le vingt-cinquième anniversaire du Décret Ad gentes du Concile, c'est le « désenchantement » vis-à-vis de la vocation missionnaire au sens classique du mot.

Il semblerait que l'insistance du Concile sur le droit à la liberté religieuse et sur le respect dû aux religions non chrétiennes ait démobilisé les forces missionnaires de l'Eglise. Et certains seraient même prêts à donner raison à Mgr Lefebvre quand il condamnait « l'esprit du Concile et l'esprit d'Assise » qui, selon lui, auraient conduit à l'indifférentisme, au faux œcuménisme et au découragement des missionnaires. C'est bien pourquoi un des objectifs principaux de cette encyclique dans sa partie doctrinale (les trois premiers chapitres), c'est de montrer que les nouvelles ouvertures du Concile ne compromettent en rien le devoir permanent de la mission confiée par le Christ à son Eglise.

Toute la stratégie de Redemptoris missio consiste à souligner avec force l'urgence de la mission tout en assumant les acquis de Vatican II, tant en ce qui concerne l'attitude de dialogue respectueux à l'égard des autres religions (cf. la Déclaration Nostra aetate) qu'en ce qui concerne le droit à la liberté religieuse (cf. la Déclaration Dignitatis humanae).

Une mauvaise interprétation de l'enseignement du Concile sur la liberté religieuse pourrait en effet conduire à une certaine démission quant à l'engagement missionnaire, par crainte de tomber dans un prosélytisme intolérant qui ne respecterait pas la liberté de conscience. L'essentiel de la réponse consiste à dire que l'annonce de Jésus-Christ ne viole en rien la liberté de l'homme puisque la foi exige une libre adhésion (cf. n° 8). « L'Eglise propose, elle n'impose rien: elle respecte les personnes et les cultures, et elle s'arrête devant l'autel de la conscience » (n° 39).

Mais l'appréciation positive du dialogue interreligieux comporte un danger plus sérieux encore. En professant pour la première fois un « respect sincère » pour les autres religions, le Concile a pu favoriser un certain indifférentisme, engendré par la conviction que toutes les religions se valent puisque chacun peut faire son salut dans la fidélité à sa religion. L'encyclique cherche donc à tenir ensemble ces deux vérités incontestables, « à savoir la possibilité réelle du salut dans le

Claude GEFFRÉ

Christ pour tous les hommes et la nécessité de l'Eglise pour le salut » (n° 9). Il est vrai que le salut est offert à tous les hommes et pas seulement à ceux qui croient au Christ et sont entrés dans l'Eglise. Mais cela ne nous dispense pas de continuer à annoncer le Christ comme l'unique Médiateur et l'Eglise comme « sacrement du salut ». En effet, la grâce qui permet à chacun de parvenir au salut avec sa libre coopération vient du Christ et a nécessairement une « relation mystérieuse » avec l'Eglise corps du Christ (cf. n° 10).

Un défi positif

L'encyclique considère donc le défi des religions non chrétiennes comme un défi positif (cf. n° 56). Mais en même temps, elle rappelle avec vigueur que « le dialogue ne dispense pas de l'évangélisation » (cf. n° 55). En continuité avec l'enseignement qu'il a donné à la suite de la Rencontre d'Assise (cf. son discours aux cardinaux du 22 décembre 1986). Jean-Paul II s'efforce de tenir ensemble dans une large vision à l'échelle de toute l'histoire, d'une part, la certitude qu'il v a des éléments de vérité et de sainteté dans les grandes traditions religieuses de l'humanité (« elles sont comme un reflet de la vérité qui éclaire tout homme en ce monde ») et, d'autre part, la conviction que l'Eglise est la voie ordinaire du salut et qu'elle seule possède la plénitude des moyens de salut. Il reprend volontiers les termes particulièrement clairs d'une lettre qu'il adressait à tous les évêques d'Asie le 23 juin 1990 : « Bien que l'Eglise reconnaisse volontiers ce qui est vrai et ce qui est saint dans les traditions religieuses du bouddhisme, de l'hindouisme et de l'islam, comme un reflet de la vérité qui éclaire tous les hommes, cela ne diminue pas son devoir et sa détermination de proclamer sans hésitation Jésus-Christ qui est "la voie, la vérité et la vie". Le fait que les adeptes d'autres religions puissent recevoir la grâce de Dieu et être sauvés par le Christ en dehors des moyens ordinaires qu'il a institués n'annule donc pas l'appel à la foi et au baptême que Dieu veut pour tous les peuples » (nº 55).

On affirme donc sans concession l'unicité de la médiation du Christ, mais en même temps on laisse entendre que, même si les autres religions ne sont pas des voies parallèles de salut, elles peuvent exercer un rôle médiateur dans le salut, pour autant qu'elles sont porteuses de la présence cachée du mystère du Christ. A cet égard, on ne saurait trop souligner l'importance doctrinale du beau chapitre III sur l'Es-

prit-Saint. Il nous invite en effet à ne pas séparer l'action particulière de l'Esprit qui est dans le corps du Christ, l'Eglise, et son action universelle dans le cœur des hommes et dans l'histoire des peuples, dans les cultures et les religions (cf. n° 29).

Ш

Le pourquoi de la mission

L'incarnation du Verbe de Dieu en Jésus-Christ, comme épiphanie décisive du dessein mystérieux de Dieu à l'égard du monde, est le fondement immédiat de la mission de l'Eglise. « Comme tu m'as envoyé dans le monde, je les envoie dans le monde » (Jn 17,18). C'est donc à partir de son fondement trinitaire et christologique qu'il faut comprendre la nature de la mission de l'Eglise. « C'est par sa nature que l'Eglise pérégrinante est missionnaire : ne tire-t-elle pas son origine de la mission du Fils et de l'Esprit-Saint selon le dessein de Dieu le Père ? » (Ad gentes, n° 2). L'Eglise est missionnaire par nature et il est insuffisant de rattacher sa vocation missionnaire à « l'ordre de mission » de Jésus (Mt 28,18). L'encyclique Redemptoris missio, en continuité avec Vatican II, va insister sur cette conception de la mission comme nécessité interne de l'Eglise. « L'Eglise ne peut pas ne pas proclamer l'Evangile, c'est-à-dire la plénitude de la vérité que Dieu nous a fait connaître sur lui-même » (n° 5). L'Eglise est essentiellement « le sacrement du salut pour les nations ». La mission confiée à l'Eglise par le Christ n'est pas une tâche parmi d'autres. C'est sa raison d'être.

La mission détermine l'Eglise

Or il faut bien voir que, dans le passé, on a souvent parlé de la « fin » ou du « but » de la mission comme si celle-ci était un pur moyen au service du salut éternel des âmes. Une telle vision des choses était indissociable d'une conception très ecclésiocentrique de l'Eglise comme moyen exclusif de salut (cf. l'interprétation rigoriste de l'adage « Hors de l'Eglise, pas de salut ») et d'une conception exclusivement surnaturaliste du salut. Il est préférable de parler de la mission comme la « fonction » essentielle de l'Eglise, ou mieux comme l'expression même de sa nature. A la limite, ce n'est pas l'Eglise qui définit la mission.

C'est bien plutôt la mission qui détermine le visage de l'Eglise, afin qu'elle soit le signe eschatologique du Royaume de Dieu. Et c'est le même Esprit, qui à inspiré le Christ dans sa mission, qui anime l'Eglise pour autant qu'elle prolonge la mission du Christ.

La théologie de la mission est étroitement dépendante d'une théologie du salut¹. Or la conception du salut sous-jacente à l'ancienne théologie de la mission était toute dépendante d'une définition de l'Eglise comprise comme societas perfecta. Alors que les sociétés humaines se définissent uniquement par des fins proprement naturelles, l'Eglise est cette société parfaite qui poursuit une fin surnaturelle transcendante, à savoir l'obtention de la vie éternelle pour tous les hommes. La tâche proprement missionnaire de l'Eglise est donc une tâche spirituelle ayant un lien avec cette fin surnaturelle. S'il arrive que l'Eglise assume des tâches profanes dans le monde, il ne peut s'agir que de tâches provisoires de suppléance.

L'ecclésiologie de communion qui se dégage de la constitution Lumen gentium de Vatican II, dépasse cette crispation sur la distinction entre nature et surnature, pour considérer l'Eglise comme un peuple en marche, une « communauté en exode » toute tendue vers le Royaume de Dieu à venir. Ainsi, la mission de l'Eglise n'a pas seulement pour but le salut comme libération du péché et de la mort éternelle, mais tout ce qui contribue à anticiper le Royaume de Dieu parmi les hommes. Il est donc très difficile de distinguer dans l'abstrait et a priori, des tâches qui seraient spécifiquement missionnaires, parce que conformes à la vocation surnaturelle de l'Eglise, et des tâches secondaires (de suppléance) tenant à des conjonctures locales contingentes.

Evangélisation ou mission?

Conformément à cette conception élargie du salut, c'est un fait que depuis plus de vingt ans, le concept englobant d'évangélisation tend à supplanter le mot *mission*, pour souligner qu'au-delà de la pro-

^{1.} Je me suis déjà exprimé dans d'autres articles sur cette évolution de la théologie de la mission en rapport avec le défi *positif* des religions non chrétiennes. Voir « La mission de l'Eglise à l'âge de l'œcuménisme interreligieux », **Spiritus**, 106 (1987), pp. 3-10, et « Mission sans frontières », **Spiritus**, 112 (1988), pp. 315-324.

clamation explicite de Jésus-Christ, la mission de l'Eglise englobe des activités comme la promotion de la justice, la libération humaine, le dialogue interreligieux, qui ne sont pas des tâches accessoires mais des formes authentiques d'évangélisation. Le mot « évangélisation » est entré dans la langue officielle de l'Eglise depuis l'exhortation de Paul VI, Evangelii nuntiandi (1975). Il avait l'avantage de désigner l'unité de la mission de l'Eglise, aussi bien la mission à l'intérieur de la chrétienté que les missions lointaines. Il n'est pas douteux que la théologie de la mission qui s'est élaborée depuis le Concile prenait ses distances vis-à-vis d'une théologie dite de la « plantation » de l'Eglise : puisque toute l'Eglise est « en état de mission », elle cherchait à intégrer la mission en terre lointaine à l'intérieur de l'unique mission de l'Eglise.

Est-ce que la récente encyclique du Pape représente un cran d'arrêt par rapport à cette évolution, comme le redoutent certains? La réponse doit être nuancée. Jean-Paul II voit bien l'intérêt qu'il y a à ne pas réserver la mission de l'Eglise à des spécialistes pour les terres lointaines: les païens sont légion à l'intérieur des pays d'ancienne chrétienté. Mais il craint que, sous prétexte d'insister sur l'unique mission de l'Eglise, on néglige l'importance de l'activité spécifiquement missionnaire. Ainsi, sans s'interdire d'utiliser le mot « évangélisation ». il a une nette préférence pour l'expression « mission ad gentes », c'està-dire la mission auprès des païens, que ceux-ci appartiennent aux terres de mission ou à des milieux, dans les pays de vieille chrétienté. qui n'ont pas encore été touchés par l'Evangile. Certes, toute l'Eglise est missionnaire, mais à force de le répéter, on risque de perdre le sens de la « vocation missionnaire » comme une vocation spéciale au sein de l'Eglise. Et de même qu'il y a toujours des « terres de mission ». il convient de privilégier un personnel spécial pour cette mission spécifique qu'est la mission auprès des païens. Il est donc incontestable que l'encyclique va à contre-courant de la tendance dominante de la théologie de la mission depuis Vatican II, celle qui, pour souligner que toute l'Eglise est « en état de mission », cherchait à ne pas définir d'abord la mission en fonction d'un territoire. Le Pape, lui, veut maintenir l'importance du critère géographique. Il sait en effet que la croissance continue de la population mondiale, surtout du Sud et de l'Est. multiplie le nombre de ceux qui demeurent étrangers au christianisme. « De nouveaux peuples font leur entrée sur la scène mondiale et ils ont droit, eux aussi, de recevoir l'annonce du salut » (nº 40).

Manifester l'amour de Dieu

Mais je crois pouvoir dire que cette revalorisation du mot même de mission et la conscience de la mission spécifique de l'Eglise auprès des peuples et des groupes humains qui ignorent encore le Christ, ne remet nullement en cause notre nouvelle intelligence du pourquoi de la mission à la lumière du défi positif des religions². En continuité profonde avec l'enseignement de Vatican II, il me semble que l'encyclique prend ses distances à l'égard des théologies crispées sur l'appartenance à l'Eglise comme le seul moyen d'échapper à la mort éternelle. Elle établit en effet un lien étroit entre la révélation de la Bonne Nouvelle de l'amour de Dieu pour tous les hommes et l'urgence de la mission. « L'Eglise ne peut se dispenser de proclamer que Jésus est venu révéler le visage de Dieu et mériter, par la Croix et la Résurrection, le salut pour tous les hommes... A la question pourquoi la mission nous répondons grâce à la foi et à l'expérience de l'Eglise que la véritable libération, c'est de s'ouvrir à l'amour du Christ » (n° 11).

Concrètement, cela veut dire que lorsque la mission n'est pas polarisée sur la conversion à tout prix de l'autre (comme si son salut dépendait exclusivement de son changement de religion), elle garde tout son sens comme manifestation de l'amour de Dieu et comme

40 L_V 205

^{2.} Dans un article de la revue Catholica (février 1991), « Le dialogue interreligieux et la fin de la religion », repris complaisamment par la revue Résurrection (avril 1991), Claude BARTHE s'emploie à démontrer que l'encyclique Redemptoris missio représente un « infléchissement » par rapport à l'enseignement de Vatican II dans la mesure où elle omet de citer le passage de Nostra aetate, n° 2, qui fait difficulté (« L'Eglise catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions. Elle considère avec un respect sincère ces manières d'agir et de vivre, ces règles et ces doctrines qui, quoigu'elles diffèrent en beaucoup de points de ce qu'elle-même tient et propose, cependant apportent souvent un rayon de la Vérité qui illumine tous les hommes »). L'encyclique fonderait en effet le dialogue avec les religions uniquement sur les « semences du Verbe » qui peuvent se retrouver chez les hommes à évangéliser, et non dans les traditions religieuses ellesmêmes ; d'autre part, le dialogue ne serait justifié qu'en tant qu'il est « une étape préparatoire à la mission » (cf. p. 9, n° 2). Une lecture sans a priori des textes ne permet nullement de décrypter une telle évolution. En continuité avec Vatican II (cf. par exemple Lumen gentium, nº 17, qui fait référence au bien « semé » non seulement « dans l'esprit et dans le cœur des hommes », mais aussi « dans les rites et les coutumes des peuples »), l'encyclique parle explicitement « des semences et rayons qui se trouvent dans les personnes et dans les traditions religieuses de l'humanité » (n° 56). Cet enseignement est amplement confirmé par le Document récent, Dialogue et annonce. Il est vrai que dans

incarnation de l'Evangile dans le temps. C'est le cas en particulier quand on se trouve comme aujourd'hui dans des situations de plus en plus fréquentes où le témoignage explicite rendu à Jésus-Christ n'est pas encore possible. Mais la présence silencieuse par l'adoration, la proximité aux plus démunis, la pratique des béatitudes, le dialogue sincère avec les membres des autres traditions religieuses, assurent la mission de l'Eglise comme sacrement du Royaume qui vient.

Je sais bien que, sous l'impulsion manifeste du cardinal Tomko, Préfet de la Congrégation pour l'évangélisation des peuples, l'encyclique part en guerre contre les conceptions « régnocentriques » des nouveaux théologiens de la mission, qui parlent tellement du Royaume qu'ils font silence sur l'Eglise et même le Christ, alors qu'ils semblent réduire les « valeurs du Royaume » à la paix, la justice, la liberté, la fraternité entre les hommes (cf. n° 17). Mais quels théologiens chrétiens peuvent sérieusement « réduire » le Royaume de Dieu à un simple programme humanitaire ou dissocier complètement le Royaume, du Christ et de l'Eglise ? Comme il arrive souvent, on a le sentiment que l'on pousse le trait jusqu'à la caricature pour mieux mettre en garde contre un réel danger.

L/V 205

un article antérieur (Catholica, février 1989), l'auteur avait souligné « l'obscurité » du texte de Nostra aetate, nº 2, qui serait à l'origine de ces fausses théologies qui font des religions des « moyens de salut ». Claude BARTHE, qui est le principal idéologue de cette publication néo-traditionaliste, s'est fait une spécialité de pourchasser les hérésies des théologiens conciliaires qu'il se plaît à mettre en contradiction avec l'enseignement de Jean-Paul II. Depuis quelque temps déjà, j'ai droit à son attention privilégiée. A partir de citations coupées de leur contexte, il s'ingénie dans l'article de février 1991 à me mettre en contradiction avec certaines affirmations de l'encyclique Redemptoris missio. L'honnêteté la plus élémentaire aurait exigé qu'il signale au moins à ses lecteurs que j'avais rédigé une Introduction extrêmement positive à l'édition française publiée aux Editions du Cerf. Rendant compte récemment (Catholica, décembre 1991, p. 77) d'une conférence publiée dans la Revue de l'Institut catholique de Paris en avril-juin 1991, il n'hésite pas à insinuer que je renchéris sur le relativisme du théologien américain Paul Knitter. Tout lecteur qui aborde mon texte sans grille de lecture constatera que je prends nettement mes distances par rapport aux positions de Knitter et que je n'ai jamais écrit qu'il fallait « penser l'absolu (de Jésus-Christ) comme un absolu relationnel » (citation tronquée à dessein par mon recenseur). Mais je me console à la pensée que je suis dans la même charrette (cf. la même recension) que Mgr Rossano, décédé prématurément, qui a fait un admirable travail comme secrétaire du Secrétariat pour les non chrétiens : il témoignait d'une autre intelligence théologique et d'une autre connaissance des religions du monde!

Claude GEFFRÉ

En réalité, dans le prolongement même de Vatican II et en accord avec la logique profonde de Redemptoris missio, ces théologiens cherchent simplement à dépasser un ecclésiocentrisme étroit, selon lequel la mission aurait pour seul but de grossir le nombre de ceux qui sont incorporés à l'Eglise visible. L'Eglise n'est pas au service d'elle-même : elle est toute tendue vers le Royaume de Dieu qui vient. Seul en effet le Royaume comme plénitude de la manifestation de Dieu est absolu. Ni le christianisme historique, ni l'Eglise de la terre, ni Jésus luimême, ne sont absolus. Jésus se relativise par rapport au Royaume de son Père. Il veut n'être que son héraut. La vocation permanente de l'Eglise, ce n'est pas l'extension quantitative des membres de l'Eglise, mais, en dialogue et en collaboration avec tous les hommes de bonne volonté (qui peuvent appartenir à d'autres religions ou familles spirituelles), de révéler et de promouvoir le Royaume de Dieu qui a commencé de s'inaugurer dès le premier instant de la création et qui continue d'advenir dans l'histoire religieuse de l'humanité, bien au-delà des frontières visibles du Peuple de Dieu.

Ш

42

Le dialogue, dimension intrinsèque de la mission

Les considérations précédentes sur le pourquoi de la mission n'étaient pas inutiles pour comprendre comment le dialogue interreligieux est déjà une forme authentique de la mission de l'Eglise. Une telle affirmation est évidemment indissociable de l'évaluation positive des religions non chrétiennes qui, en dépit de leurs imperfections, appartiennent au plan général du salut voulu par Dieu. Après bien des hésitations, cette nouvelle conscience s'est imposée de plus en plus depuis une vingtaine d'années au plan de la pratique missionnaire de l'Eglise. De même que les tâches au service du développement de l'homme sont une voie d'évangélisation, le dialogue interreligieux n'est pas un simple moyen au service de la proclamation de l'Evangile. Il est en lui-même une dimension intrinsèque de la mission. Le Document sur Le dialogue et la mission, publié à la Pentecôte 1984 par le Secrétariat pour les non-chrétiens, en témoigne explicitement. Et le discours du Pape aux cardinaux après la Rencontre d'Assise repré-

sente un approfondissement très intéressant de *Nostra aetate* quant au fondement théologique du dialogue interreligieux³.

L'unité radicale de la famille humaine est fondée à la fois sur les mystères de la création et de la rédemption, et les différences religieuses sont moins importantes que l'unité du Dessein de Dieu. « L'unité essentielle fondée sur l'événement de la création et de la rédemption ne peut pas ne pas laisser une trace dans la vie réelle des hommes, même de ceux qui appartiennent à des religions différentes » (Discours aux membres de la Curie romaine du 22 décembre 1986, n° 7)⁴. De même, le Pape insiste sur l'économie générale de l'Esprit qui déborde les frontières de l'Eglise : « Chaque prière authentique est suscitée par l'Esprit-Saint qui est mystérieusement présent dans le cœur de tout homme » (ibid., n° 11).

Certaines formulations de *Redemptoris missio* sont embarrassées, car, dans le souci légitime d'affirmer que le dialogue doit conduire à une proclamation explicite de Jésus-Christ, elles peuvent parfois donner à comprendre que le dialogue interreligieux est encore extérieur à la mission. Mais il serait tout à fait tendancieux d'insinuer que l'encyclique de Jean-Paul II représente un « infléchissement » quant au fondement théologique du dialogue interreligieux et quant à la compréhension du dialogue comme une expression authentique de la mission auprès des membres des autres religions.

Dialogue et annonce

Le fondement théologique du dialogue interreligieux est à chercher dans la présence universelle de l'Esprit « qui souffle où il veut » et dans les "semences du Verbe" qui se trouvent non seulement dans les personnes, mais dans les traditions religieuses de l'humanité. « Grâce au dialogue, l'Eglise entend découvrir les " semences du Verbe", les "rayons de la vérité qui illumine tous les hommes", semences et rayons qui se trouvent dans les personnes et dans les traditions religieuses de l'humanité » (n° 56). L'encyclique affirme nettement que « le dialogue

^{3.} On trouvera une remarquable analyse des documents du Concile et de la période postconciliaire sur la place du dialogue interreligieux dans la mission de l'Eglise dans J. DU-PUIS, Jésus-Christ à la rencontre des religions, Paris, 1989, pp. 269-297.

^{4.} Documentation catholique 1933, février 1987, pp. 133-136.

interreligieux fait partie de la mission évangélisatrice de l'Eglise ». En effet, « il ne s'oppose pas à la mission ad gentes, au contraire, il lui est spécialement lié et il en est une expression » (n° 55). Et on précise par ailleurs que, contrairement à ce que redoutent les représentants des autres religions, le dialogue n'est pas un « stratagème » qui vise secrètement l'intégration à l'Eglise de nouveaux membres : il a sa dignité propre (cf. n° 56). Et sur ce point du rapport entre dialogue et mission, on doit désormais compléter l'enseignement de l'encyclique par le nouveau Document publié conjointement par le Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux et la Congrégation pour l'évangélisation des peuples : Dialogue et annonce (19 mai 1991).

Tout vrai dialogue comporte la conscience de son identité propre et la reconnaissance de l'autre dans sa différence. Or, dans le cas du dialogue interreligieux, le respect de l'autre ne se fonde pas seulement sur la dignité absolue d'autrui, mais sur des motifs théologiques. Le chrétien sait en effet que tous les hommes sont l'objet de l'amour salutaire de Dieu (1 Tm 2,4), que tous les hommes se trouvent sous l'influence du Verbe créateur et rédempteur (Jn 1.1-4). Il sait aussi que l'action salutaire de Dieu s'étend également à leurs expressions religieuses (cf. Ad gentes, nº 3 : « Le dessein salvifique de Dieu se réalise également par les actes religieux par lesquels, de diverses manières, les hommes cherchent Dieu »; et Nostra aetate, n° 2 : « L'Eglise catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions: ... (elles) apportent souvent un rayon de la vérité qui illumine tous les hommes »). Cela signifie que l'interlocuteur non chrétien doit être écouté, non pas seulement comme un païen et un infidèle, mais comme quelqu'un qui est déjà l'objet de l'appel de Dieu et comme un auditeur potentiel de la Parole de Dieu.

Mais ce serait demeurer prisonnier d'une conception étroite, légaliste, de penser qu'une appréciation positive du dialogue interreligieux nous conduit à relâcher l'urgence de la mission. Comme je l'ai dit plus haut, ce serait en rester à une conception purement instrumentale de l'Eglise visible comme moyen exclusif de salut. Les textes de Vatican II et l'enseignement ultérieur du Magistère affirment à la fois les possibilités de salut offertes aux hommes qui ignorent l'Evangile et l'urgence de la mission dans l'Eglise. La mission comme témoignage rendu à l'amour de Dieu révélé en Jésus-Christ garde toute son urgence, même si elle n'est pas polarisée par la conversion à tout prix de l'autre comme seule condition de son salut.

Une forme de la mission

On doit tenir à la fois que le dialogue fait déjà partie de la mission et que la mission ne se réduit pas au dialogue. Elle doit tendre à l'annonce explicite de Jésus-Christ. Le dialogue est une « forme » de la mission à côté de la proclamation explicite du message, de la présence, du témoignage, de l'engagement au service des hommes. « Dans la conscience de l'Eglise, la mission apparaît comme unitaire, mais complexe et articulée : la présence, le témoignage, l'engagement au service des hommes, la vie liturgique, le dialogue, l'annonce, la catéchèse » (Dialogue et mission, n° 13)⁵. Et dans un autre Document préparatoire qui n'a pas été publié, on affirmait encore plus nettement : « Le dialogue interreligieux et la proclamation sont tous deux des formes authentiques de la mission évangélisatrice de l'Eglise. Ils sont en fait des éléments intégraux de cette mission. Tous deux sont donc légitimes et nécessaires ».

Ainsi, loin de considérer le dialogue comme un pis-aller quand les conditions d'un témoignage direct ne sont pas réunies, il doit être compris, comme un dialogue de salut, où chacun s'efforce, dans la fidélité à sa propre vérité, de célébrer une vérité qui déborde non seulement les limites mais les incompatibilités de chaque tradition religieuse. Le vrai dialogue est toujours une aventure. Il ne pose pas de conditions a priori au départ. Chaque partenaire est renvoyé à sa propre tradition. Le vrai dialogue peut conduire à une célébration de la vérité qui dépasse le point de vue partiel de chaque interlocuteur. On peut donc parler de « conversion réciproque ». Dans l'expérience du dialogue, je puis découvrir que je ne vérifie pas dans ma vie ce que je professe. Et inversement, l'autre peut parvenir à une autre perception de la vérité dans sa vie. Le prosélytisme, au contraire, consiste à vouloir à tout prix forcer l'autre à épouser ma conviction sans respecter sa propre vocation. Un des premiers effets de l'activité missionnaire, c'est donc la conversion du missionnaire lui-même. Le chrétien n'est pas dans la situation de celui qui apporte tout à quelqu'un qui n'a rien. Il est aussi celui qui reçoit, qui découvre à nouveau son identité chrétienne alors qu'il est interpellé par d'autres religions,

^{5.} Dialogue et Mission, publié dans Bulletin. Secretariatus pro non christianis, 56 (1984), pp. 146-161.

d'autres cultures et d'autres manières de réaliser sa vocation religieuse.

Les temps de l'annonce

En définitive, ce qui donne sa finalité à toute l'action missionnaire, c'est de proclamer en paroles et en actes que le Royaume de Dieu est advenu en Jésus-Christ. Le dialogue interreligieux est un acte d'espoir et de communion entre les personnes. Ce n'est pas seulement une exigence du respect de la liberté d'autrui à un âge de tolérance. C'est une exigence du respect dû aux voies mystérieuses de Dieu dans le cœur de l'homme. Dans le dernier Document Dialogue et annonce, on trouve cette prise de position équilibrée : « Il est évident que, dans les situations où, pour des raisons politiques ou autres, l'annonce est pratiquement impossible, l'Eglise accomplit déjà sa mission évangélisatrice, non seulement par sa présence et son témoignage, mais aussi par ses activités telles que l'engagement pour le développement humain intégral et le dialogue lui-même. D'autre part, dans les situations où les gens sont disposés à entendre le message de l'Evangile et ont la possibilité d'y répondre, l'Eglise a le devoir d'aller à la rencontre de leurs attentes » (nº 76)6.

Le dialogue interreligieux est donc déjà une forme de la mission de l'Eglise. Mais il est évident que la mission ad gentes ne peut se limiter au discernement des valeurs contenues dans les religions non chrétiennes, elle doit aller jusqu'au témoignage explicite rendu à l'Evangile. Il s'agit seulement, selon les lieux et les circonstances, de savoir respecter les temps de la mission. On peut dans un premier temps annoncer le Royaume de Dieu et l'appel à la conversion pour y entrer, sans faire encore mention de l'événement Jésus-Christ. Mais, après avoir manifesté en paroles et en actes le Royaume qui vient, on doit annoncer Jésus-Christ qui, dans toute son humanité, a inauguré le Royaume de Dieu et qui nous a révélé le vrai visage de Dieu. Enfin, on doit faire découvrir le mystère de l'Eglise comme le lieu où Dieu vient au devant des hommes et comme le point d'aboutissement ultime de la recherche de la Réalité dernière de l'univers déjà poursuivie dans une autre religion.

Claude GEFFRÉ

46 L_V 205

^{6.} Dialogue et annonce du 19 mai 1991, Documentation catholique 2036, octobre 1991, pp. 874-890.

Le missionnaire et l'altérité

La mission est la rémission de la dette du péché, pour rendre l'autre capable d'une alliance avec Dieu. Elle ouvre à la vraie rencontre avec l'altérité, par delà les exclusions et les annexions, ce que l'Eglise manifeste dans sa reconnaissance respectueuse des autres religions. Le missionnaire, se libérant d'un modèle religieux fusionnel où l'Eglise serait le lieu d'une relation immédiate et absolue avec Dieu, éprouve qu'on peut être modelé et enrichi par la rencontre de l'autre. Il devient le créateur de possibilités nouvelles de la foi, en évangélisant les différences. Il se place ainsi à la suite de Jésus qui, par delà les normes religieuses et sociales de son temps, a rendu fécondes les différences de ceux qui en étaient les exclus.

A mission est souvent entendue comme synonyme d'émission et d'immixtion : émission de savoir et de vérité, fondée sur la parole de Jésus : « Allez enseigner toutes les nations » ; immixtion dans une vie quotidienne étrangère par des actions caritatives, médicales, éducatives, sociales...

La mission comme reconnaissance de l'altérité

Or, la mission peut aussi être conçue comme *rémission*. Cette attitude se dessine déjà lorsque, en politique internationale, le gouvernement d'un pays riche remet la dette d'un pays en voie de développement. Cette rémission de la créance efface la dépendance envers l'autre et fait de celui-ci un partenaire capable de contracter librement une alliance avec le libérateur de la dette. L'évangile se réfère à ce geste (Lc 7,40-43).

La rémission prend son sens plein lorsque la mission de Jésus ouvre toute culture, civilisation ou religion, à une indépendance capable d'alliance avec Dieu. Tout homme libéré de la dette du péché par la croix peut faire librement alliance avec Dieu. Si le missionnaire est le porteur de cette rémission, la mission s'attache alors à restaurer et à rejoindre l'autre dans sa dignité d'alter ego: elle regarde sa culture ou sa religion, non comme inférieures, mais comme dignes de respect et d'amour, car elles sont des lieux concrets d'existence ouverts au vrai Dieu. La rémission ouvre à la relation.

Les figures de la relation

Dans une relation, trois attitudes s'offrent à chacun : l'exclusion, l'annexion, ou la reconnaissance de l'altérité.

Dans le cas de l'exclusion, on prend sa propre culture, sa religion ou soi-même comme référence. L'autre étant différent, il n'a pas ce qu'il faut et ne participe pas des vraies valeurs. Jugé sans qualités, il est exclu. On perçoit la différence de l'autre, mais on se refuse à reconnaître ses qualités. Dans le cas de l'annexion, si l'autre a quelques qualités, c'est qu'il nous ressemble. On gomme ici, non les qualités, mais la différence. Dans le dernier cas, celui de la reconnaissance de l'altérité, on s'admet différent tout en reconnaissant que les qualités ne sont pas le monopole d'un seul, mais le lot de chacun, originales, irréductibles.

Si nous appliquons cette trilogie à la différence des sexes, cela apparaîtra clairement : un homme ne trouve pas une femme inférieure parce qu'elle n'a pas ce qui le fait être homme ; à l'inverse, elle n'est

48 L_V 205

pas appréciée parce qu'elle lui ressemble, mais la femme est, heureusement pour l'homme, originale et différente. La femme différente n'est pas dépourvue de ces qualités que recherche l'homme, sans qu'il cesse d'être ce qu'il est.

L'Eglise a longtemps pratiqué l'exclusion: ainsi, le « Hors de l'Eglise, pas de salut », selon la formule de saint Cyprien, évêque de Carthage au III^e siècle, ou encore le : « Hors du sexe masculin, point de prêtrise ». Plus récemment, on se plut à l'annexion, en déclarant que l'autre est un chrétien potentiel, ou qui s'ignore. L'Eglise découvre fortement aujourd'hui que les traditions spirituelles non chrétiennes sont d'autres éléments de salut suscités par Dieu.

Reconnaître les autres religions

Les documents de Vatican II manifestent cette reconnaissance. La « Déclaration sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes » (*Nostra aetate*) salue notamment hindouisme et bouddhisme, islam et judaïsme.

Déjà pour certains Pères de l'Eglise. Dieu aurait parlé à chaque civilisation comme un père qui encourage ses enfants par une parole originale et adaptée à chacun. Par les anges des nations, il leur aurait communiqué une certaine sagesse. Après Justin, Clément d'Alexandrie dit que « Prophètes d'Egypte, Chaldéens d'Assyrie, Druides de Gaule, Mages des Perses, Gymnosophistes de l'Inde » ont été des initiateurs. Cette sagesse de Dieu est donc une dans son principe mais multiforme dans ses expressions propres à chaque civilisation. Moïse Maïmonide (1138-1204), de son côté, concevait aussi que la sagesse de Dieu s'accommode et s'adapte aux capacités de réception humaine propres à chaque moment de l'histoire. En l'an de grâce 1658, une instruction romaine à l'usage des missionnaires partant pour l'Extrême-Orient promulguait : « Ne mettez aucun zèle, n'avancez aucun argument pour convaincre ces peuples de changer leurs rites, leurs coutumes et leurs mœurs, à moins qu'elles ne soient évidemment contraires à la religion et à la morale. Quoi de plus absurde que de transporter chez les Chinois la France, l'Espagne, l'Italie ou quelque autre pays d'Europe? N'introduisez pas chez eux nos pays, mais la

L___V 205 49

foi, cette foi qui ne repousse ni ne blesse les rites ni les usages d'aucun peuple »¹.

Cette reconnaissance des autres religions reste perçue par certains chrétiens comme une préparation évangélique, une stratégie. Devant la difficulté croissante de parler aujourd'hui de Dieu aux populations athées ou agnostiques, un respect bienveillant à l'égard des autres forces spirituelles, qui diffusent encore une éducation religieuse et maintiennent une ouverture au divin, peut se révéler un rempart utile contre la désertification matérialiste et, ultérieurement, un champ à reconvertir plus aisément en culture chrétienne. Pour eux, l'aimable cohabitation entre le christianisme et les autres religions masquerait, sous la courtoisie la plus exquise, une sauvage concurrence.

Pourtant déjà au XIV^c siècle, un franciscain, Guibert de Tournai, écrivait : « Jamais nous ne trouverons la vérité, si nous nous contentons de ce qui est déjà trouvé. Ceux qui écrivirent avant nous ne sont pas pour nous des seigneurs, mais des guides. La vérité est ouverte à tous ; elle n'est pas encore occupée »².

Heureusement, entre christianisme et autres religions, comme entre familles rivales, quelques Roméo et Juliette troublent les mondes clos qui se croisent ou se toisent en s'ignorant. Chaque amant découvre alors l'univers de l'autre. Mieux, chacun s'enrichit de la différence mystérieuse de cet autre et se laisse modeler par lui. Roméo sort de son narcissisme pour se laisser façonner par Juliette. Il devient peu à peu plus homme, sous la main féminine.

Tel ce Roméo, le missionnaire de la rémission devient peu à peu plus chrétien sous la main étrangère. Il dialogue en *alter ego* avec les sujets des autres alliances de Dieu. Par lui, deux univers s'enrichissent de leurs mystérieuses différences et de leurs savoirs de Dieu.

^{1.} Texte cité par Michel LEGRAIN au Forum « Droits et libertés dans les Eglises », Paris, 21-22 novembre 1987. Cf. Lettre 348, pp. 95-96.

^{2.} Cf. L'hommage différé au Père Chenu, Cerf, 1990, p. 251.

De la fusion à la maturité

Avant cette rencontre féconde, que de peurs, que de préjugés à surmonter! La rencontre inter-religieuse d'Assise a réveillé plus d'une crainte: si les autres religions tenaient quelques vérités différentes sur Dieu, les vérités chrétiennes n'épuiseraient plus le savoir humain sur le vrai Dieu. Ne se perd-on pas à se frotter à l'autre? Le chrétien, qui a Jésus-Christ, peut-il admettre qu'il ne sait pas tout sur Dieu et qu'il pourrait encore avoir besoin de la différence de l'autre pour être lui-même?

Des révélations différenciées

On peut certes répondre que, de même que la Joconde, révélation la plus parfaite et indépassable du beau, n'impose pas de brûler tous les Rembrandt et les Giotto, la révélation en Jésus, ultime et indépassable, n'est ni absolue ni exclusive. Dieu seul est absolu et Jésus est sa révélation dans la contingence relative d'une existence historiquement et géographiquement située. Il est difficile de penser les valeurs des autres religions à partir d'un ecclésiocentrisme ou d'un christocentrisme, mais non à partir d'un théocentrisme. Alors, autour de Dieu, solaire, graviteraient plusieurs planètes (christianisme, bouddhisme, hindouisme, etc.), qui reflètent chacune une partie de sa lumière, même si la chrétienne est la plus intense pour nous. On parlera ici de « révélations différenciées ».

Mais en quoi un tel dialogue est-il fécond pour chacun? Reprenant la comparaison avec la différence des sexes, éclairerait-on en partie la fécondité du dialogue inter-religieux en affirmant que c'est par la femme que l'homme devient pro-créateur? Et que la femme, par la blessure de l'époux, devient béance féconde? Ce qui est vrai du couple ne l'est-il pas de la blessure du choc des cultures? Celleci ne peut-elle rendre le christianisme fécond et joyeux, sans risque de syncrétisme? Bref, le passage par l'altérité est-il une condition de la fécondité chrétienne?

L'obscure recherche de la fusion

Pour cesser d'exclure ou d'annexer, pour transformer notre viscérale peur de l'autre et pour la déjouer peut-être, rappelons un moment archaïque qui laisse ses traces en chacun, celui du sein maternel, antique patrie des hommes, paradis à jamais perdu, lieu d'un état fusionnel qui reste obscurément cherché par l'adulte. Certaines fusions amoureuses dans les bras de l'aimée ou dans le sein confortable de l'Eglise sont de cet ordre primitif.

Le psychanalyste Conrad Stein a montré qu'en oubliant le père, autre monde, autre source de sa conception, l'enfant vit dans un monde moniste et absolu avec sa mère³. Il se croit le géniteur de lui-même en sa mère qui, elle, n'aurait pas été touchée par le vrai père. L'enfant nie tout à la fois la différence des personnes (lui et sa mère), le pluralisme (représenté par mère et père), la différence féconde et la contingence de sa conception (par la question : où étais-je avant ?).

Pour certains catholiques, le christianisme pourrait fonctionner sous l'emprise de ce modèle moniste, fusionnel, absolu. S'écarter de la mère, de l'Eglise latine, leur semble dangereux, voire mortel. Tout comme la figure du père peut paraître dangereuse parce qu'elle fait éclater la monade mère-enfant et ouvre à la différence, à la diversité et au pluralisme, de même les religions non chrétiennes peuvent être perçues comme un danger parce qu'elles risqueraient de faire éclater la monade entre certains croyants et leur mère-Eglise (mater et magistra). Quelques exemples de lectures déformées par le désir fusionnel attireront l'attention sur son enracinement et le handicap qu'il représente pour un dialogue fécond :

- de même que le nourrisson privilégie sa mère comme unique et source de tout, de même Dieu sera perçu comme l'exclusif monothéiste où la finitude de l'homme se dissoudrait, tel le métal dans le creuset. Or, le monothéisme chrétien n'est ni l'Un du néoplatonisme, opposé au multiple, ni le monothéisme juif ou musulman : il est trinitaire et, comme on l'a dit, « différences en communion ». Fort de ce modèle, le missionnaire ne peut-il être « différence en communion » avec d'autres religions ?

^{3.} Conrad STEIN, L'enfant imaginaire, Denoël, 1971.

- de même que, dans le phantasme de l'enfant, la mère n'a pas été altérée par l'altérité du père et pourrait être encore inaltérée par la mort, le chrétien fusionnel privilégiera Dieu comme seulement immuable, permanent et apathique : ce qui est difficilement articulable avec la figure de Jésus, qui dit la souffrance passionnée de Dieu pour l'homme et introduit la contingence dans l'absolu de Dieu. Le missionnaire ne peut-il être celui qui introduit la contingence dans nos besoins religieux d'absolu?
- de même que la mère est la référence unique en l'absence de celle, différente, du père, le chrétien fusionnel préférera un monocentrisme dogmatique à un pluralisme théologique, une institution mono-archique à un pluralisme collégial, une formulation éternelle de ce qu'il croit à des reprises dans la contingence de l'actualité de chaque époque. Il goûtera une immobilité ecclésiale plus qu'un aggiornamento faisant sa moisson des germinations de l'histoire (les signes du temps...). Or Dieu, aujourd'hui, travaille les histoires et les cultures, comme il le fit hier pour les hommes du Premier et ceux du Nouveau Testament. Le missionnaire ne serait-il pas de ceux qui diversifient la théologie et l'ecclésiologie, du mono-fusionnel à la pluralité adulte, tant pour l'Eglise que pour les religions non chrétiennes qu'il fréquente?

La fécondité de la différence

Si, comme l'enfant, certains chrétiens court-circuitent l'altérité, le tiers, la fécondité de la différence, ils se condamnent à la double stérilité de l'homme sans l'autre et de l'homme sans l'Autre, c'est-à-dire un Dieu assez déconnecté des projections humaines. Le missionnaire nous inviterait alors à ne plus prétendre monopoliser Dieu en lui disant « mon Dieu », mais « notre Dieu », comme « notre Père », afin d'honorer la pluralité de la fratrie.

La dualité parentale (père-mère) est pour l'enfant source de différences, ces différences sources de choix, les choix sources de maturation et de liberté. La dualité démocratique (la majorité et la nécessaire, légitime, opposition) est aussi pour le citoyen source de différences, de choix, donc de liberté. De même, une juste dualité entre les normes romaines et certaines audaces missionnaires (cf. la querelle des rites chinois au XVIIe s.) est source de différences, de choix, donc... source de liberté. Entre religion chrétienne et autres religions, la différence peut être féconde pour chacune.

Que le jeune homme soit fils d'une mère (ou le croyant d'une Eglise), cela est banal, mais qu'il ait en poche le titre de la paternité reconnue (ou, pour le croyant, celui de la paternité céleste), qu'il sache quoi en faire avec l'autre sexe (pour le croyant, envers l'étranger) pour être fécond, mais aussi pour se laisser modeler et s'enrichir de cette altérité, cela est moins banal. Le missionnaire est fils d'une Eglise et enfant d'un Père céleste. Il n'a donc pas seulement à être un fils soumis et respectueux de sa mère, il a aussi le devoir de devenir un créateur audacieux avec l'étrangère païenne. Autrement dit, l'Eglise missionnaire est condamnée à la diversité des enfantements à la foi, selon les enfants que le Père céleste lui suscite dans la pluralité des cultures.

Ш

Selon la pluralité des cultures

L'audace confiante en l'inépuisable richesse du Christ conduit encore, à notre époque, quelques prophètes à le chercher et le dire dans les figures provocantes des cultures d'Orient, hors du provincialisme occidental dans lequel notre théologie semble s'être enfermée. Pourquoi les Vierges sur les autels de l'Inde seraient-elles aussi blanches que celles de Quimper, alors que Marie, la sémite, devait être aussi hâlée que les femmes du Gange? Nos Vierges noires romanes le sont autant que les Dravidiennes de l'Inde du Sud. Jésus le Palestinien ne s'est pas implanté une fois pour toutes en Occident, ni incarné pour celui-ci seul, ou comme produit d'exportation occidental à diffuser par les missionnaires sur les traces des troupes et des marchands. Au contraire, bien qu'il fût intimement un pur Oriental et parce qu'il n'en était pas moins audible à l'Occident – malgré les précompréhensions latines -, il est encore parlant pour et en bien d'autres cultures, sans qu'elles aient à se convertir au préalable à l'Occident.

Mais où ont disparu les évêques itinérants ariens qui parcouraient comme Gengis Khan les plaines immenses de l'Asie centrale? Que sont devenues les traductions des liturgies guèzes d'Ethiopie, comme celle de la Fête des fleurs, tellement adaptée à l'emphase orientale, et si évocatrice pour une âme africaine? Et les rites chinois?... Tous morts et enterrés.

54

Pourtant, après Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, qui fit traduire le Coran en 1143 par Robert de Ketton, après le dialogue d'Abélard entre un chrétien, un juif et un « philosophe » (en réalité, un musulman) - et même si ces hommes ouverts furent confrontés, au concile de Sens, à l'intransigeance d'un Bernard de Clairvaux –, après les échanges artistiques mozarabes et mudejars en Espagne, après le Dialogue avec un musulman écrit par l'un des derniers empereurs byzantins, Manuel II Paléologue, après les études si fines sur l'islam de ses aînés, Jean Cantacuzène et Dimetrios Cydones – ce dernier a traduit pour l'empereur l'œuvre de l'islamologue dominicain Riccoldo de Monte di Croce –, après le jésuite italien Matteo Ricci qui se fit sage confucéen à la cour des empereurs de Chine, après eux tous, en notre siècle, au risque de se perdre dans l'acculturation, les Pères Monchanin et Le Saux ont plongé dans l'advaïta Vedanta hindouiste, les Pères Lassalle ou de Béthune dans le bouddhisme zen, Marcel Dubois dans le judaïsme, Serge de Beaurecueil dans l'islam d'Ansari, d'autres théologiens dans les traditions africaines... A côté de nous, les prêtres ouvriers ou chercheurs au CNRS, les successeurs du Père Lebret d'Economie et Humanisme dans la réflexion sur le développement et tant d'autres dans la psychanalyse, la sociologie, les mouvements sociaux d'Amérique latine, les jésuites américains dans les groupes de libération sexuelle... Embarquez-vous, n'ayez pas peur du large et de la houle. Jésus est dans la barque, il apaise les tempêtes... sous les crânes.

IV

Jésus et l'altérité

Jésus ne limite pas ses relations à ceux qui peuvent lui ressembler ou lui renvoyer une image narcissiquement gratifiante : il aborde aussi celui qui est autre, l'étranger, le marginal, l'impur. Il ne se montre pas indifférent à ceux qui sont différents.

Sûr de sa propre identité, il n'a cure des tabous identitaires de ses contemporains; aussi ne partage-t-il ni leur nationalisme politique ni leur esprit de caste. Loin de toute misogynie et du qu'en-dira-t-on, Jésus, à l'aise dans sa masculinité, converse avec la femme rencontrée,

fût-elle adultère, voire prostituée: ainsi, chez Simon le pharisien, la femme qui entre est une pécheresse publique, reconnaissable à ses longs cheveux dénoués. Jésus la laisse être femme à l'égard de l'homme qu'il est. Et quoi de plus féminin que ces larmes et ces baisers, ces cheveux et ce parfum! Ce qui en elle était source de péché devient, par lui, cause de beauté et de « grâce ».

Jésus permet à l'autre d'agir désormais autrement, sans que celui-ci cesse de rester fidèle à ce qui le fait être autre. Tout au long des Evangiles, il révèle leur originalité à ceux de la marge, dépassant les interdits nationaux ou sociaux, identitaires ou sexuels. Partageaitil, comme tout juif de son temps, un certain dédain pour les nonjuifs? En tout cas, il rabroue la Cananéenne; mais il se laisse déloger par son insistance – « Même les petits chiens mangent les miettes... » – et il admire la foi de cette impie. Et si « les Juifs n'ont pas de contact avec les Samaritains », il a pourtant besoin d'une femme de cette nation, une de ces parias à qui les puits n'étaient accessibles qu'aux heures de forte chaleur du jour : « Donne-moi à boire ». Jésus avait soif, oui : d'altérité.

Ailleurs – et il s'agit encore d'un Samaritain –, Jésus loue, non pas le prêtre ou le lévite, mais ce réprouvé, car ce qui lui importe n'est pas l'appartenance à une orthodoxie religieuse, mais à l'orthopraxie de la charité. Plus encore : ce texte laisse entendre que Jésus est lui-même le réprouvé d'Israël, le condamné qui sauve. Il est le Bon Samaritain en personne. Rejetée par ceux qui étaient préposés à la construction, la pierre est devenue tête d'angle.

Si, comme nous l'avons suggéré, Jésus fertilise la différence ethnique ou sociale et, au-delà des normes de sa religion juive, féconde celle des autres traditions religieuses, c'est qu'il est, lui, la différence fécondante, l'altération sociale et religieuse, rendant capable de Dieu. Il est l'implosion du Vendredi saint du monde, permettant sa re-création, car là est le sens de sa mort : du réprouvé crucifié, de l'exclu méprisé, viennent la rémission et le salut.

Le missionnaire, à la suite du Christ, est un être déchiré, une béance... féconde pour celui qui vient déposer en son sein le fruit de sa différence. Les semblables étant stériles, il n'est pas de fécondité

56 L₂V 205

sans altérité et, en ce sens, chacun en tout lieu et milieu est appelé à évangéliser la différence pour être fécond, par et pour l'autre. Les rencontres intermonastiques entre moines chrétiens d'Occident et moines zen d'Orient ne préfigurent-elles pas, hors de tout prosélytisme, cette fécondité réciproque des missionnaires de la rémission et de l'altérité?

Luc NOLLET

Sur le thème de la mission, un ouvrage complémentaire

MISSION ET DIALOGUE INTERRELIGIEUX

J.-M. Aubert, G. Couvreur, Ph. Abadie A. Blanchet, J. Camby, J. Gadille, M. Gloton

Profac 1990, 25, rue du Plat, 69288 Lyon Cedex 02

L_____V 205

57

ALTERNATIVES NON VIOLENTES

DOSSIERS - RECHERCHES - CONFRONTATIONS

Nº 80: POUR UNE ETHIQUE DU COMPROMIS (35 F)

La dynamique non-violente invite parfois à faire des compromis, non des compromissions. Jusqu'où aller? La médiation, par J.-F. Six. Interview de Paul Ricœur.

N° 81: ECOLOGIE, NON-VIOLENCE: LES CONVERGENCES (45 F)

La démarche écologique inclut dans son éthique les principes de la non-violence. Où en est le Droit international pour l'environnement?

N° 82: ACTUALITES DES LUTTES NON-VIOLENTES (45 F)

Des bouleversements politiques récents ont montré la force de la non-violence, comme parfois ses limites : Afrique du Sud, Bénin, Liban, Madagascar, Palestine, ex-URSS, Yougoslavie... Analyses et commentaires.

Abonnement: 160 F Soutien: à partir de 250 F Etranger: 210 F ANV, 16 rue Paul Appell, 42000 St Etienne CCP 2915 21 U Lyon

Evangéliques ou œcuméniques Les missions protestantes en débat

Le dynamisme des missions protestantes françaises au XIX^e siècle s'explique en partie par des influences anglo-saxonnes. Celles-ci ont fait apparaître des courants que l'on dit aujourd'hui « évangéliques conservateurs », qui se sont organisés à l'échelle mondiale depuis une vingtaine d'années, face à des « œcuméniques progressistes ». Si on examine les lignes de clivage entre les deux — l'orthodoxie, le rapport au texte biblique, le concept d'universalité, la question de l'unité, la relation entre christianisme spirituel et christianisme social —, il apparaît que l'on trouve partout des positions plus complémentaires qu'opposées.

ES missions protestantes étonnent l'observateur catholique français. Tantôt elles l'agacent à cause de leur multiplicité et de leur concurrence, tantôt elles forcent son admiration à cause de leur dynamisme et de leur efficacité.

Lumière Vie 205

Dans un récent article, le missiologue protestant Marc Spindler a étudié les causes de certaines distorsions du regard catholique sur les missions protestantes, parmi lesquelles il relève leur caractère apparemment doublement étranger : « Elles sont étrangères en tant que protestantes et elles sont étrangères parce qu'elles ne sont pas françaises... »¹; version actualisée du vieux slogan attribué au Père Cazet au moment de la crise de Madagascar à la fin du XIX° siècle : « Qui dit protestant dit anglais, qui dit catholique dit français ».

Mais les idées reçues sont tenaces: en 1985, un sondage sur l'image des protestants dans la société française plaçait le « monde anglo-saxon » en tête des rubriques auxquelles fait penser le protestantisme².

Or si, en France, le protestantisme, et les missions protestantes en particulier, continuent d'être apparentées à la Grande-Bretagne et aux Etats-Unis, c'est que cette référence n'est pas sans fondements : il est nécessaire de connaître ceux-ci, si l'on veut comprendre quelque chose à la réalité du protestantisme contemporain.

Dans une première partie de cet article, on tentera donc de caractériser les liens que les missions protestantes françaises ont entretenus, et entretiennent encore, avec le monde anglo-saxon. Dans un deuxième temps on fera la part de l'héritage proprement anglo-saxon dans la pensée, la pratique et l'organisation des missions protestantes en général. On s'interrogera enfin sur la réalité de l'opposition théologique entre missions dites « œcuméniques » et missions dites « évangéliques ».

^{1.} Marc SPINDLER, « Regards partagés sur les missions protestantes. Emiettement détestable ou pluralisme enviable ? », **Spiritus** 119, mai 1990, p. 188.

^{2.} Sondage L'Express-Gallup, « Protestants : l'opinion des Français », L'Express, 11 au 17 octobre 1985, p. 57.

ı

Le réveil protestant français au XIX° siècle : un produit d'importation ?

Il faut se souvenir qu'au début du XIX° siècle, lorsque Bonaparte établit le Concordat pour régir les rapports nouveaux entre société civile et société religieuse, le protestantisme français sortait d'un siècle d'illégalité et de persécution. Pendant la période révolutionnaire, les tracasseries administratives avaient cessé (Edit de Tolérance en 1787). mais la théologie et la spiritualité protestantes s'étaient desséchées. Plutôt favorables à la Révolution, les protestants avaient si bien intégré la philosophie des Lumières que, dans les centres urbains au moins, la prédication avait sombré dans le rationalisme et le moralisme. Or le mouvement de réveil protestant qui s'amorça vers 1800 parallèlement à la renaissance catholique ne plongea guère ses racines dans le terreau huguenot. Ce sont plutôt les influences du méthodisme britannique et du piétisme allemand qui contribuèrent au réveil du protestantisme français. Des missionnaires étrangers sillonnèrent le territoire national pour tenter de raviver la foi évangélique. Ils rencontrèrent pas mal de résistance, notamment dans les régions de vieille souche huguenote (Cévennes, Languedoc, Béarn), mais parvinrent néanmoins à s'y implanter et surtout à évangéliser dans des régions traditionnellement catholiques (le Nord, la Normandie).

Les protestants de souche reprochèrent principalement à ces missionnaires d'être trop radicaux :

- théologiquement, car ils prêchaient une conversion-rupture à des chrétiens désireux d'accommoder leur foi au monde ambiant :
- politiquement, car ils militaient pour l'abolition de l'esclavage alors que pas mal de notables protestants des ports commerçaient et trafiquaient avec l'Afrique;
- ecclésiologiquement, car ils étaient séparatistes alors que, grâce aux Articles organiques concédés par Bonaparte, les cultes protestants (luthérien et réformé) étaient enfin reconnus par l'Etat.

Ce sont des Suisses de la Société des missions de Bâle (sous influence du piétisme allemand) qui encouragèrent quelques notables

protestants de la capitale à fonder en 1822 la Société des Missions Evangéliques de Paris (SMEP); et des Britanniques de la Société des missions de Londres (London Missionary Society, LMS) qui offrirent à la jeune Société, devant laquelle les portes des colonies françaises se fermaient, d'envoyer ses premiers missionnaires en Afrique australe.

La LMS, fondée en 1795, était une société interdénominationnelle, car son comité directeur comptait des membres d'églises protestantes différentes (méthodistes, baptistes, réformées, anglicanes). Lorsque son homologue française naquit 27 ans plus tard, la LMS comptait déjà de nombreux missionnaires en Afrique australe et à Tahiti et débutait à Madagascar; elle disposait d'une publication fournissant aux protestants français leurs premières informations sur l'avancement de l'évangélisation dans le monde. La LMS fut incontestablement le modèle sur lequel se calqua la SMEP. La composition du premier comité directeur de cette dernière était, elle aussi, interdénominationnelle et, de surcroît, internationale. Cela ne signifiait pas pour autant que les ordres venaient de Londres, car rapidement le comité de Paris affirma son autonomie et son autorité, mais l'influence de la LMS sur les débuts de l'œuvre missionnaire protestante française fut sensible.

Pendant trente ans, de 1833 à 1863, les missionnaires protestants français, bientôt secondés par leurs collègues suisses, eurent la possibilité de bâtir une église au Lesotho, le champ de mission qu'en accord avec la LMS, ils occupèrent au nord de la Colonie du Cap. Là ce sont les principes ecclésiologiques de la Réforme française (le système presbytérien-synodal) que les missionnaires tentèrent d'appliquer, plutôt que le système congrégationaliste de la LMS qui met l'accent sur la communauté locale autonome³.

^{3.} Le système presbytérien-synodal reconnaît, comme le système congrégationaliste, la primauté de la communauté locale. Mais, alors que ce dernier en reste là et n'envisage que des « unions libres » entre les communautés locales qui le désirent, le système presbytérien synodal organise la démocratie entre le niveau local (le presbytère) et le niveau régional ou national à travers un synode, assemblée élue et délibérative des délégués de la base, pasteurs et laïcs. Dans certains domaines, les synodes ont autorité sur les communautés locales.

Mais, en 1863, alors qu'à grand'peine les protestants français avaient obtenu l'autorisation de s'implanter dans une colonie française (le Sénégal), la SMEP se trouva dans l'obligation de prendre la relève de la LMS à Tahiti, d'où les missionnaires britanniques avaient été chassés par les Français. En 1892, les missionnaires américains du Gabon et britanniques de Maré (île Loyauté) subissaient le même sort, suivis en 1897 par les Britanniques de Madagascar...

A plusieurs reprises donc en l'espace d'un demi-siècle de conflits coloniaux, les missionnaires protestants français durent collaborer avec leurs homologues d'outre-Manche et d'outre-Atlantique. Mais il convient de préciser que les directeurs de la SMEP estimaient tout à fait souhaitable que des missionnaires britanniques demeurent au travail dans une région passée sous influence française. Cette attitude valut à la SMEP d'être accusée d'anglophilie, non seulement par des hommes politiques français, mais par certains groupes protestants, euxmêmes atteints par le nationalisme colonial ambiant.

Dans le cadre de ce bref article, il ne nous est pas possible de décrire le processus de passation des missions anglo-saxonnes aux françaises, mais on imaginera aisément que, dans le contexte nationaliste auquel il vient d'être fait allusion, on ait pu accoler l'étiquette d'« anglais » à des protestants africains, malgaches ou océaniens que les missionnaires protestants s'évertuaient pourtant à « indigéniser »⁴.

Les missions catholiques et le gouvernement français ont souvent utilisé ce procédé pour discréditer les protestants « indigènes » accusés d'intelligence avec l'ennemi. Ce soupçon porté sur les missions protestantes françaises d'être inféodées au monde anglo-saxon, s'est trouvé renforcé lorsqu'elles ont commencé à s'organiser sur le plan mondial. Dès 1860, on a vu le protestantisme anglo-saxon convoquer des conférences mondiales rassemblant, généralement en Grande-Bretagne ou aux Etats-Unis, plusieurs milliers de missionnaires et d'« amis des missions » de la métropole. En 1910, le mouvement missionnaire protestant sortait de la Conférence d'Edimbourg doté d'un Comité de continuation transformé, après la Première Guerre mondiale, en Conseil International des Missions. Une structure analogue existe encore de

⁽⁴⁾ Pour avoir un aperçu de l'engagement missionnaire passé et actuel du protestantisme français on se reportera à : Jean-François ZORN, « Dynamisme missionnaire, une chance pour l'Eglise », **Spiritus** 119, mai 1990, pp. 136-152.

nos jours intitulée Commission pour la Mission et l'Evangélisation, attachée au Conseil Œcuménique des Eglises, qui a son siège à Genève.

On notera ce fait non négligeable: jusqu'en 1910, les rapports des dites conférences n'ont jamais été traduits en français, pourtant reconnu comme langue internationale dans le monde politique. Cela indique clairement que le centre de gravité du mouvement missionnaire protestant mondial fut, dès ses origines, situé dans le monde anglo-saxon.

La situation a quelque peu évolué depuis la Seconde Guerre mondiale avec l'arrivée dans le concert œcuménique des églises francophones d'Afrique et d'Océanie. Mais elles demeurent minoritaires et, comme le protestantisme francophone d'Europe (France, Suisse romande, Belgique wallone) et nord-américain (Québec) l'est aussi, le poids du monde anglophone, comprenant aujourd'hui l'Asie et une bonne partie de l'Afrique, est lourd dans le Conseil Œcuménique des Eglises⁵.

II

Héritage missionnaire anglo-saxon : quelle influence réelle ?

Au-delà des raisons linguistiques et institutionnelles qui placent le monde anglo-saxon aux avant-postes du mouvement missionnaire protestant mondial, peut-on mesurer son influence réelle dans d'autres régions du monde, francophones et latines en particulier, en matière de modèles et de stratégies missionnaires? Pour répondre à cette question, le présent peut, une fois encore, être éclairé par un recours à l'histoire.

64

⁽⁵⁾ International Review of Mission, publication du Conseil Œcuménique des Eglises pour la mission, créée au terme de la Conférence d'Edimbourg, est exclusivement en anglais. The Dictionary of the Ecumenical Movement (1991) est également en anglais et a peu de chance d'être traduit en français.

Au cours des premières conférences missionnaires protestantes mondiales de la deuxième moitié du XIX° siècle, un clivage apparut entre les sociétés de mission protestantes. Pour les unes, la mission consistait essentiellement à annoncer l'Evangile au plus grand nombre de personnes dans le délai le plus court possible, sans se soucier prioritairement ni de la formation des missionnaires ni de l'organisation d'une église. Pour d'autres, la mission était une œuvre de longue haleine, pour laquelle il fallait autant d'ouvriers que pour les précédentes, mais à condition qu'ils soient formés et persévérants autant qu'enthousiastes, la proclamation de l'Evangile devant s'accompagner alors d'une œuvre d'éducation et d'édification d'une église locale.

Ces deux positions s'exprimèrent pour la première fois à la Conférence de Londres en 1888, mais ce fut surtout lors de la suivante, à New York en 1900, que l'on vit ressurgir plus nettement qu'auparavant leur opposition, qui risquait alors de compromettre la collaboration même des sociétés de mission. C'est un observateur catholique averti des affaires protestantes, l'abbé Pisani, professeur honoraire de l'Institut catholique de Paris, qui mit en lumière ces deux conceptions: «L'une a pour devise: pas de concurrence, mais une action commune et, s'il est possible, un groupement. L'autre préfère une plus grande diffusion, serait-ce au prix d'une certaine déperdition de force, et ce procédé paraît en effet plus conforme à l'esprit particulariste du protestantisme ». L'abbé note encore que la première conception, plus proche du catholicisme, recueille le suffrage des Allemands et des continentaux, alors que la seconde est à l'honneur chez les Américains⁶.

L'abbé Pisani confère au protestantisme le double caractère anglo-saxon et particulariste, mais reconnaît en fait qu'un autre protestantisme, continental et soucieux d'unité, existe aussi. Cette analyse est correcte, bien que son auteur, écrivant au début du XX^e siècle, ne fût pas en mesure d'en tirer toutes les conséquences, car les deux positions protestantes n'étaient pas encore en opposition ouverte.

Le clivage entre elles devait s'amplifier, au point qu'après la Première Guerre mondiale un certain nombre de sociétés de mission protestantes de type évangélique, récemment fondées, ne rejoignirent pas

⁽⁶⁾ Abbé P. PISANI, Les Missions protestantes à la fin du XIX° siècle, Paris, Bloud et Cie, 1903.

le Conseil International des Missions ou quittèrent le Conseil Œcuménique des Eglises après la dernière Guerre. Sans se fédérer, dans un premier temps, dans une organisation parallèle au COE, ces missions n'en constituèrent pas moins le courant dit « évangélique conservateur » qui, dans l'entre-deux-guerres, prit en charge l'évangélisation protestante de certaines régions qui n'avaient pas été atteintes par les missions du XIX^e siècle : le Sahel, par exemple, où, pour l'essentiel, travaillent des missions de ce type (pentecôtistes, baptistes).

Ce n'est que dans les années 1960 que les évangéliques conservateurs prirent conscience de leur responsabilité commune. Après quelques rencontres internationales de portée réduite, ils se rassemblèrent à Lausanne en 1974 en un grand congrès duquel sortirent une Déclaration d'orientation missionnaire et un Comité de continuation dit Comité de Lausanne pour l'Evangélisation du Monde. Depuis lors, le Mouvement de Lausanne organise une conférence mondiale tous les 9 ans, ... parallèlement à celle de la Commission pour la Mission et l'Evangélisation du Conseil Œcuménique des Eglises⁷.

Institutionnellement donc, le monde missionnaire protestant se montre divisé. Qu'en est-il sur le fond entre « évangéliques conservateurs » et « œcuméniques progressistes » ?

Ш

Entre évangéliques et œcuméniques : opposition ou complémentarité ?

Un observateur du COE, Eugène Smith, résumait en 1966 en cinq points la critique des évangéliques à l'égard du mouvement œcuménique : « Les accusations les plus fréquentes dirigées contre nous étaient le libéralisme théologique, l'abandon de la conviction évan-

⁽⁷⁾ La Conférence de Lausanne s'est tenue en 1974, un an après la Conférence de Bangkok du COE au cours de laquelle les Africains, particulièrement, ont dénoncé vigoureusement le colonialisme missionnaire. Les évangéliques ont ensuite organisé deux conférences, l'une à Pattaya en 1980, l'autre à Manille en 1989, alors que ces mêmes années, pratiquement aux mêmes mois, la Commission pour la mission et l'évangélisation du COE tenait sa conférence à Melbourne (1980) et à San Antonio (1989).

gélique, l'universalisme, l'action sociale se substituant à l'évangélisation et la recherche de l'unité aux dépens de la vérité biblique »8. Comme on le voit, ces critiques ne sont pas nouvelles. Elles sont cependant plus élaborées que lors des premières conférences missionnaires au XIX° siècle, et surtout elles sont formulées d'une manière exclusive.

Par chance, il s'est trouvé parmi les deux courants un nombre non négligeable de personnes pour tenter de chercher des articulations entre les deux positions, plutôt que de les opposer. Nous situant volontiers dans cette perspective, nous nous proposons de reprendre les cinq points critiques et de montrer en quoi les positions respectives des « œcuméniques » et des « évangéliques » sont complémentaires.

1. Le conflit entre libéralisme théologique et orthodoxie est dépassé.

Pendant tout le XIX° siècle, la théologie et la missiologie protestantes se sont affrontées en deux camps, les libéraux d'un côté (ou modernistes, selon une terminologie catholique) et les orthodoxes de l'autre (ou intégristes). Les premiers estimaient notamment que pour entrer dans l'église il n'était pas nécessaire que le « païen » se convertisse, car cela aurait entraîné une rupture de l'église avec son milieu d'origine, alors que les seconds l'exigeaient comme condition de l'accès au baptême et comme marque de l'entrée dans l'église... séparée du monde.

En réalité, on ne peut concevoir d'une manière univoque la démarche spirituelle qui conduit une personne de l'appel de Dieu à l'engagement à sa suite. Alors que l'une pourra raconter sa conversion à la manière de Paul sur le chemin de Damas (version évangélique), l'autre fera état d'une découverte progressive de Dieu (version œcuménique), peut-être jamais achevée, mais tout aussi certaine de l'amour de Dieu pour elle que dans l'autre démarche.

2. Les convictions évangéliques ne doivent pas être confondues avec des formulations scripturaires de la foi.

Les évangéliques entretiennent avec le texte biblique une attitude fondamentaliste qui les conduit à refuser toute interprétation des

L____V 205 67

⁽⁸⁾ Eugène L. SMITH, cité par David BOSCH, « Derrière Melbourne et Pattaya : une typologie de deux mouvements », Perspectives Missionnaires 2, 1981, p. 46.

grands thèmes de la foi (résurrection, ascension, salut, etc.). Inversement, une lecture critique des textes pratiquée par les œcuméniques conduit quelquefois à les vider de leur sens, les plus radicaux d'entre eux disant que le sens n'est pas dans les textes, mais seulement dans l'acte de lecture des textes.

En réalité, la Parole de Dieu ne peut être identifiée ni au texte biblique, qui n'est qu'un support scripturaire, ni à une interprétation personnelle soumise à la subjectivité. La Parole de Dieu circule dans les textes bibliques replacés dans leur contexte et traverse la vie de chaque lecteur. C'est dans le rapport intime entre les textes et la vie que jaillit la Parole de Dieu. Une conviction chrétienne est autre chose qu'une formule dogmatique, elle fait vivre le croyant.

3. L'universel chrétien ne peut se comprendre qu'en lien avec le particulier de chaque croyant.

Bien que l'universalité fasse partie du credo de tous les chrétiens, chez les protestants son accentuation est surtout le fait des œcuméniques. Ils sont attachés à une vision de l'église qui traverse les frontières, tant nationales et culturelles que théologiques et ecclésiales. Au contraire, les évangéliques mettent l'accent sur la communauté locale et, à l'intérieur de cette unité de base, sur la personne du croyant seul interlocuteur de Dieu. Chez eux, l'ecclésiologie est atrophiée, alors que chez les œcuméniques elle risque de se confondre avec les institutions.

En réalité, l'église universelle est une notion théologique (ou un article de foi) et ne peut jamais être confondue avec une quelconque institution. Mais, chaque fois que des chrétiens sont quelque part réunis au nom du Seigneur, ils incarnent totalement l'église de Jésus-Christ en ce lieu et sont appelés à s'unir avec les chrétiens d'autres lieux. Aussi ne peut-on pas considérer que l'église universelle est d'une autre nature que l'église locale, ni que l'église locale s'isole du reste de l'oikumene chrétienne.

4. L'unité de l'église n'est pas incompatible avec sa diversité.

Les évangéliques ne sont guère préoccupés par l'unité structurelle et visible de l'église, car pour eux l'unité des chrétiens est spirituelle et n'exclut donc pas une grande diversité d'expressions ecclésiales. Au contraire, les œcuméniques sont préoccupés par la division entre églises

et par la décrédibilisation du message chrétien qu'elle provoque dans un monde par ailleurs divisé.

En réalité, le seul modèle d'unité possible, que le monde cherche et ne trouve pas, est précisément celui de l'unité dans la diversité. Sur ce point le protestantisme pourrait se prévaloir de l'expérimenter quotidiennement, s'il savait affirmer et traduire dans les faits que sa grande diversité confessionnelle n'est pas essentielle et que la communion chrétienne, y compris avec les églises catholique et orthodoxe, existe au nom de la liberté du croyant devant Dieu.

5. Christianisme spirituel et christianisme social sont inséparables.

L'engagement social et politique des chrétiens et des églises est le point le plus passionnel du débat entre évangéliques et œcuméniques. Les premiers estiment en effet qu'avec son « option préférentielle pour les pauvres » le mouvement œcuménique aurait bradé l'Evangile qui, selon eux, ne s'adresse pas en priorité aux pauvres, mais à l'homme « perdu ». Autrement dit, c'est le péché et non la pauvreté qui fixe l'ordre du jour prioritaire du missionnaire.

En réalité, la pauvreté économique est un aspect du péché et, s'il est vrai qu'elle n'est pas le seul mal dont souffre l'homme, il est de la responsabilité des églises de ne pas s'en désintéresser et de ne pas laisser la question économique entre les seules mains des experts.

On notera que sur ce point la Déclaration de Lausanne a marqué un rapprochement entre les deux positions, mais a provoqué des réactions chez les plus conservateurs parmi les évangéliques. Elle affirme : « La réconciliation de l'homme avec l'homme n'est pas la réconciliation de l'homme avec Dieu, l'action sociale n'est pas l'évangélisation, et le salut n'est pas une libération politique. Néanmoins, nous affirmons que l'évangélisation et l'engagement socio-politique font tous deux partie de notre devoir de chrétien »9.



⁽⁹⁾ Déclaration de Lausanne, ibidem, p. 69.

Après d'autres nous avons essayé de faire la typologie des deux mouvements, évangélique et œcuménique, qui traversent le protestantisme¹⁰.

Nous avons montré que leur opposition devait être dépassée ou, plus exactement, qu'elle devait faire l'objet d'un débat dont on pense que la meilleure issue est la synthèse des deux positions.

Il n'en demeure pas moins vrai que des éléments non-théologiques, parmi lesquels nous avons mis en lumière la culture anglosaxonne, interfèrent dans ce débat. Un certain particularisme protestant s'accommode bien de l'esprit d'entreprise et de concurrence propre à cette culture. L'histoire politique explique aussi pourquoi le monde anglo-saxon a façonné le mouvement missionnaire protestant français.

Ce qu'il conviendrait de faire maintenant — mais ce serait un autre article ! —, c'est le rapprochement entre ce débat intra-protestant et un débat analogue à l'intérieur du catholicisme, tel qu'il s'esquisse aujourd'hui autour du thème de la nouvelle évangélisation. Celle-ci se fera-t-elle sur la base de valeurs chrétiennes restaurées ou sur celle d'une laïcité ouverte à la foi chrétienne ? Cherchez où se trouvent le catholicisme conservateur et le catholicisme progressiste... et faites la synthèse des deux !

Jean-François ZORN

⁽¹⁰⁾ Cf. D. BOSCH, op. cit.

Droits de l'homme, évangile et mission

Plutôt qu'à la prédication missionnaire, ne faut-il pas donner priorité aujourd'hui à l'action humanitaire et au combat pour les droits de l'homme? Poser ainsi la question, c'est méconnaître que l'annonce de l'Evangile est un service, celui de la vie rendue à la parole. Cette parole est une promesse, dont la proclamation des droits de l'homme est une expression, mais qui n'offre pas l'équivalent de cette source de sens et de vie. Parole de l'Autre, l'annonce de l'Evangile ne peut se faire que dans le respect des droits de l'autre à qui elle est offerte, et, s'il le faut, dans l'active affirmation de ces droits.

LLEZ, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit, leur apprenant à garder tout ce que je vous ai prescrit » (Mt 28,19s). Cet ordre du Christ ressuscité terminant l'Evangile selon saint Matthieu et ouvrant le temps de l'Eglise est-il encore pertinent aujourd'hui, vingt siècles plus tard? On peut en douter au regard des immenses souffrances causées par une évangélisation souvent sans nuances. Les « veines ouvertes de l'Amérique latine » (E. Galeano) sont là pour en témoigner et pour éviter que l'on ne célèbre dans un triomphe indécent le 500° anniversaire de la « découverte » des Indes orientales. Et le « trafic d'ébène » que cette découverte a entraîné dans son sillage ne

Lumière Vie 205

permet pas non plus de considérer sans remord l'expansion des « nations chrétiennes », en Afrique notamment. Aussi beaucoup aujour-d'hui préfèrent-ils agir sur un plan strictement humanitaire, dont l'avantage serait de ne créer ni nouveaux clivages, ni aliénations étrangères, ni endoctrinements, ni fanatismes, tout en aidant réellement à l'épanouissement de sociétés pleinement humaines. La promotion des droits de l'homme – dont les Eglises prennent enfin la juste mesure et se font d'ardents défenseurs – s'inscrirait dans cette ligne. Que fautil en penser ?

ı

L'Evangile comme service

« Vous le savez, ceux qu'on regarde comme les chefs des nations les tiennent en leur pouvoir et les grands sous leur domination. Il n'en est pas ainsi parmi vous. Au contraire, si quelqu'un veut être le premier parmi vous, qu'il soit votre serviteur. Et si quelqu'un veut être le premier parmi vous, qu'il soit l'esclave de tous. Car le Fils de l'homme est venu non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour la multitude » (Mc 10, 43ss).

Ainsi parle Jésus à ses disciples qui se demandent lequel trônera à sa droite à la fin des temps. Il indique par là que le message qu'il délivre ne peut être d'asservissement, mais bien de libération et de service : ce que scelle de façon définitive le don de sa vie sur la Croix, ce que doit rendre sans cesse actuel la manière de vivre des siens.

La qualité du service que Jésus rend à l'humanité en vivant et en mourant pour elle, l'apôtre Paul – missionnaire s'il en fut ! – l'exprime de manière particulièrement éclairante dans l'usage qu'il fait des termes « service/servir » (« diakonia/diakonein »). Paul est en effet l'auteur du Nouveau Testament qui fait le plus grand usage de ces termes (près de la moitié des références néotestamentaires sont pauliniennes, pour un corpus qui n'occupe guère que le quart du Nouveau Testament). Or cet usage est assez typé : la « diakonia » sert d'abord à désigner le « ministère » (ce terme, étymologiquement parlant, n'est jamais que l'exacte transcription latine du grec « diakonia/service ») du prédicateur de l'Evangile qu'est l'apôtre. Ce « service » est, contrai-

rement à ce que développera l'Eglise en son histoire subséquente, moins aide et secours proprement matériels, que prédication de la Parole, qui, fondamentalement, rend présents la réalité et le sens de la Croix (1 Co 1,17ss; 2 Co 3,1-4,12 — notamment 4,1ss). Cette prédication doit donc d'abord être comprise comme un service rendu à Dieu et aux hommes, au point que l'on peut penser que le meilleur service que l'on puisse rendre à ces derniers consiste à faire vivre au cœur de leur existence (de) la Parole. Il est vrai que cette acception du terme « diakonia » — majoritaire chez Paul — se conjugue avec une autre forme du service: l'apôtre appelle en effet aussi « diakonia » la collecte qu'il s'est chargé de rassembler « en faveur des pauvres de Jérusalem » et qui doit sceller à la fois la vérité concrète de l'Evangile et la communauté de foi de ceux qui, désormais, vivent de ce même Evangile (2 Co 8-9).

L'Evangile est alors bien service, mais ce service n'est pas fait de Parole(s) rhétorique(s) et creuse(s); il engage toute une manière de vivre qui ne peut qu'être attentive aux souffrances des plus démunis et se déployer en partage et en vie communautaire.

Il ne peut donc y avoir, dans cette perspective, de diffusion de l'Evangile – de « mission » – qui ne se comprenne comme service, qui ne se vive telle et qui n'apparaisse telle. Si la diffusion de l'Evangile ne devait « servir » à rien pour améliorer d'une manière ou d'une autre la qualité de vie de ceux qu'il touche, là où – pire encore! – cette même diffusion devait entraîner déstructurations, souffrances et violences, il n'y aurait aucun sens à la poursuivre. Il faudrait même, sans tarder, y mettre fin.

La présentation paulinienne de la prédication/mission comme service, et du service comme exigence de la vie rendue à la parole, ouvre toutefois d'autres voies encore.

H

Parole, promesse et loi

En effet, la manière de voir de l'apôtre des Gentils permet d'abord de comprendre – et Dieu sait si, pour sa part, c'est bien là l'expérience qu'il a faite, jusqu'à y laisser lui aussi, sa vie! – qu'il n'y a d'évan-

gélisation véritable que par la force de la parole. D'une parole qui, certes, s'incarne et est appelée à s'incarner, mais qui n'a pourtant d'autre force pour « s'imposer » que ses propres arguments et sa dynamique particulière. Tout idéaliste et simpliste que soit cette position, il faut pourtant en maintenir avec détermination le principe : la prédication de l'Evangile ne peut se faire « qu'à mains nues », ou elle n'est plus prédication de l'Evangile. Cela signifie, de plus, que la fonction première (« salvifique » !) de cette même prédication est d'ouvrir à la parole, à toute forme de parole. Elle donne expression aux souffrances jusqu'alors muettes et baillonnées, elle permet la confrontation et l'échange; elle est proposition d'échapper aux pièges mortels des silences imposés, que ne peuvent rompre que des explosions violentes; elle propose alors le modèle alternatif d'une vie communautaire – étendue à l'ensemble de l'humanité – fondée sur des jeux de paroles et animée par eux.

Reste à savoir, de façon plus précise, ce qu'on entend par parole. La tradition évangélique se caractérise à cet égard par une conjonction particulière qui tient à la présentation corrélée qu'elle fait de la promesse et de la loi.

L'Evangile en effet est, comme son nom l'indique, « bonne nouvelle » ou promesse. Promesse de ce que l'humanité ne se trouve ni livrée à un hasard absurde, ni à un destin tragique, mais confiée aux mains d'un Père qui veille sur elle, jusqu'à lui offrir ce qu'il a de plus cher. Or nul, individu ou groupe, ne peut vivre sans promesse. Promesse qui s'exprime, au minimum, dans le fait qu'un nom soit donné à qui vient au monde, qui l'appelle, l'accueille et a sens de vocation. Sans promesse l'humain s'étiole, se fane et périt. Mais qui peut être maître et garant de la promesse ? Et au rayon des promesses – figures ou fragments plus ou moins véridiques d'une promesse initiale, voire même caricatures falsifiées - toutes se valent-elles ? L'Evangile se présente comme la promesse des promesses et offre comme signe de cette prétention le refus de s'imposer par la force et le désir de ne vivre que de la libre réception et de l'adhésion volontaire – la foi! – qu'il peut susciter. Cette foi - qui ne vient jamais que de « ce que l'on entend » (Rm 10,17) - est forcément en correspondance avec le message qui la fait naître, « à son image et à sa ressemblance ». Il est vrai que la foi des chrétiens au cours de l'histoire n'a pas toujours été à la hauteur du message qui la fonde. Mais qui peut nier la grandeur,

L_V 205

la profondeur, la puissance et les multiples ressources de cette parole et de cette promesse-là? Dont il convient de bien mesurer les vertus et contours avant de décider de s'en passer ou de les troquer pour d'autres paroles et d'autres promesses à la valeur encore à établir...

L'Evangile n'est toutefois pas que promesse. Il articule à cette dernière la Loi sans laquelle nulle existence structurée et nul corps social viable n'est pensable. La libération hors d'Egypte conduit ainsi, toujours selon la tradition biblique, au pied de la Montagne de la Loi et la « liberté des enfants de Dieu » à laquelle ouvre la Croix est à jamais liberté informée et structurée par l'amour (Ga 5, 1ss). Il n'entre pas dans notre propos de développer plus avant les formes de la Loi et les rapports multiples et souvent délicats qu'elle entretient avec la Promesse. Nous nous contentons d'en évoquer la réalité, qui, par ailleurs, n'est pas sans affinité avec les droits de l'homme.

Ш

Les droits de l'homme, expression de la loi et de la promesse

Quelles que soient les raisons historiques de leur apparition, tant le terme « droits de l'homme » que les réalités qu'il recouvre sont fils de la modernité. Certes, plusieurs éléments qui les composent se trouvent déjà dans l'Antiquité ou dans bien des civilisations anciennes, notamment sous la forme de ce qu'on a pu appeler « droit – ou loi – naturel (le) » ; mais leur présentation actuelle marque l'avènement de la modernité, s'affirmant notamment, à la fin du XVIII° siècle, lors des Révolutions américaine et française. Dans cette perspective, les droits de l'homme couvrent trois champs fondamentaux : ils protègent tout individu contre la puissance du plus fort et l'arbitraire du pouvoir ; ils ont partie liée avec le système démocratique ; ils organisent la vie sociale en fonction de la justice.

Au cœur même de ce triple réseau (civil, politique et social), on discerne encore un « travail », à la structure assez similaire à celle que nous livre l'Evangile. La force comme la fragilité des droits de l'homme tiennent en effet de ce qu'ils se présentent comme travail de la parole. Cette parole est d'abord « Proclamation » ou « Déclaration » qui se

trouve à l'origine des droits de l'homme et qui exorcise par son seul énoncé les déferlements des violences les plus brutales. Les « préambules » des trois grands textes fondateurs (Acte d'Indépendance des Etats-Unis d'Amérique » - 1776 -, Déclaration des droits de l'homme et du citoyen – 1789 –, Déclaration universelle des droits de l'homme – 1948) sont sans ambiguïté à ce propos, qui dénoncent « la tyrannie » ou la « barbarie nazie » et conjurent le retour de la violence en lui opposant le respect des droits qui vont être présentés. Ce faisant, les Proclamations ou Déclarations de droits de l'homme ont bien valeur de promesse. Promesse d'un avenir meilleur, enfin délivré de la violence. Or cette promesse se fonde justement sur le respect du droit (de la Loi), hors duquel rien de véritablement humain ne se peut construire. Cette construction, de plus, fondée sur l'énoncé d'une promesse et réalisée par l'institution de la Loi, n'est jamais que procès de parole(s). C'est que la Loi de l'humanité est fondamentalement celle du langage, selon laquelle l'humain ne naît que de pouvoir parler et d'être « parlé » (nommé). Dans ce sens, les droits de l'homme ne font jamais que décliner les mille et une formes de l'expression et de la communication humaines.

Tous ces points mériteraient d'être fondés, nuancés et précisés. Ils nous suffisent cependant pour revenir à notre question initiale : les droits de l'homme reprenant de façon contemporaine les structures fondamentales de l'Evangile lui-même, ne conviendrait-il pas de remplacer la diffusion de l'un – devenu obsolète – par celle des autres?

IV

Evangile et droits de l'homme

Il paraît clair que la présentation faite actuellement de l'Evangile, de même que les formes de vie – individuelles, communautaires et institutionnelles – qui prétendent s'inspirer de lui, ont le devoir, en fonction même de la parole dont elles se disent issues et de l'humanité qu'elles sont appelées à servir, de prendre au sérieux le défi des droits de l'homme et de se laisser interroger, voire remodeler par eux.

Les droits de l'homme eux-mêmes ne sont pourtant pas « parole d'évangile ». Il peut leur arriver d'être maladroits et insatisfaisants.

76

L'évolution et l'ajustement constant sont leur règle. Par ailleurs, rien ne les met à l'abri de l'inflation et des manipulations. La Torah ellemême n'est-elle pas « sainte, juste et bonne », au nom de laquelle put fleurir le pharisaïsme le moins acceptable? Aussi convient-il toujours de rappeler aux droits de l'homme eux-mêmes que « l'homme n'est pas fait pour eux, mais bien eux pour l'homme ». Or, si l'on ne peut présenter l'Evangile comme avant quelque monopole que ce soit sur l'humanité de ce dernier, on peut néanmoins lui reconnaître la vocation de veiller sur la préservation de la qualité de la promesse et de la loi, et sur l'équilibre toujours précaire qui doit présider à leur compagnonnage. S'il convient aux droits de l'homme de veiller à l'adaptation constante à laquelle – en raison de son humanité même - l'Evangile se doit de soumettre ses formes à travers l'histoire, sans doute convient-il tout autant à l'Evangile de veiller à ce que les droits de l'homme, de leur côté, ne se figent pas en tradition sclérosée et sclérosante ou en système clos qui, loin de protéger et d'épanouir, soumettent à une minorité de spécialistes le sort du plus grand nombre.

Evangile et droits de l'homme sont donc appelés aujourd'hui à marcher côte à côte, voire main dans la main. Cette dualité, qui permet la confrontation et l'échange (un peu à l'image de l'humain luimême constitué en « mâle » que vient éveiller le compagnonnage d'une « partenaire en face » – Gn 1,26s; 2,15ss), est bonne et féconde, pourvu qu'elle soit acceptée de part et d'autre. Car, si les avantages des droits de l'homme, liés à la modernité et à une apparente plus grande universalité, sont trop évidents pour qu'on fasse plus que les évoquer. ceux de l'Evangile ne sont pas minces non plus. Porteur d'une tradition séculaire; parole riche et profonde (à la portée des plus humbles et que n'arrivent pas à épuiser les plus savants) qui donne la parole et ouvre à la parole; puissance créatrice de réalisations humaines dont la simplicité concrète et la force poétique touchent et transforment au cœur: l'Evangile reste source de sens et de vie auquel, à ce jour, rien de véritablement équivalent ne vient se substituer. C'est cela que nous sommes appelés à «annoncer» (!) jusqu'aux extrémités du monde : que la Parole s'est faite chair, qu'elle a habité parmi nous et que son visage nous habite. Qu'il n'y a de vie réellement humaine que par la Parole, dans la liberté qu'elle déploie, dans le respect de la justice à laquelle elle appelle, dont le nom, la présence et la force se résument en ce double nom : « Jésus-Christ ».

L___V 205 77

٧

L'Evangile étranger

Se pose toutefois encore une dernière question : malgré toutes ses bonnes intentions proclamées, malgré tous les rêves d'instauration d'une humanité de parole(s), de dialogues et de partenariat, l'Evangile comme les droits de l'homme eux-mêmes n'est-il pas réalité « occidentale », importée dans des cultures tierces dont il viendrait bousculer la stabilité et rompre l'équilibre? Certes! Mais il convient de toujours se rappeler combien l'Evangile n'est européen ni en son origine, ni en ses racines et son essence même. Les chantres de la Nouvelle droite (magnifiant les puissances du sol et du sang et n'ayant pas de mots assez durs pour « l'égalitarisme judéo-chrétien ») sont là pour le rappeler à ceux qui seraient tentés de l'oublier. Ce trait est décisif. D'un point de vue historique et pratique d'abord : l'Evangile n'est pas la propriété des Occidentaux; il a certes été acculturé par des siècles d'évangélisation européenne, mais cette acculturation n'est pas l'Evangile lui-même, qui se situe, face à toute culture comme une force d'interpellation et un appel à de constantes « conversions » en vue d'une meilleure qualité du « service » de l'humanité. De la sorte et quelles que soient les difficultés réelles rencontrées à cet égard l'Evangile, face aux diverses cultures humaines, réalise une manière d'égalité : aucune n'est supérieure à l'autre, mais toutes ont à réaliser - chacune pour son compte d'abord, puis de concert - les transformations pour le bien auxquelles il appelle.

D'une façon plus fondamentale encore, il faut comprendre que le caractère « étranger » de l'Evangile n'est jamais que l'indice et le mode d'effectuation de l'altérité dont il est le porteur. L'Evangile en effet est révélation et salut, dans la mesure où il vient d'ailleurs, où il est voix d'un autre, voire de l'Autre, et voie vers l'Autre. C'est dans ce sens qu'il conduit à la mission. Non pas pour « convertir » l'autre à soi-même – à sa culture ou à sa religion –, mais pour découvrir en lui aussi les traces de cette altérité qui est à sauver et pour découvrir avec lui toutes les potentialités de la rencontre d'autrui. Cette mission est ainsi indissociable de l'accueil de l'autre et de son respect. A commencer par chez nous!

L/V 205

C'est alors que l'on retrouve les droits de l'homme. Droits de l'autre en effet, leur respect apparaît comme la forme obligée à travers laquelle peut se réaliser l'exigence de l'Evangile: exigence visant à mettre en œuvre le principe selon lequel le chemin vers soi passe toujours par autrui*.

Jean-Francois COLLANGE

(*) Eléments bibliographiques :

- K. BLASER, La mission. Dialogues et défis. Genève, Labor et Fides, 1983;
- E. FUCHS, P.-A. STUCKI, Au nom de l'autre. Essai sur le fondement des droits de l'homme, Genève, Labor et Fides, 1985;
- B. CHENU, Théologies chrétiennes des tiers mondes, Paris, Centurion, 1987;
- J.-F. COLLANGE, Théologie des droits de l'homme, Paris, Cerf, 1989;
- H. KÜNG, Une théologie pour le 3º millénaire, Paris, Seuil, 1989 (1987);
- J.-F. COLLANGE, « Evangile, vie quotidienne et diaconie », Etudes Théologiques et Religieuses 65, 1990, pp. 221-234;
- J.-F. COLLANGE, « Les droits de l'homme, quelle universalité? », Autres Temps 25, 1990, pp. 49-54.

L/V 205

CONCILIUM REVUE INTERNATIONALE DE THÉOLOGIE

Cahier 239

VERS LE SYNODE AFRICAIN

I. La tradition synodale africaine

Michel DUJARIER, La tradition synodale africaine

II. Expériences marquantes depuis Vatican II

Elochukwu UZUKWU, Naissance et développement d'une Eglise locale Francisco João SILOTA, Eglise et société dans l'Afrique lusophone Henri TEISSIER, Etre Eglise dans une société islamique John Olorunfemi ONAIYEKAN, Nouveaux types de rapports islamo-chrétiens en Afrique. Un point de vue nigérian Simon MAIMELA, Etre chrétien en Afrique du Sud

III. La conjoncture historique

Andrea RICCARDI, Après la fin de la présence politique de l'Union soviétique...

IV. Analyse des Lineamenta

Justin UKPONG, Revue critique des Lineamenta

V. Les attentes des autres Eglises

René LUNEAU, Les attentes de l'Eglise catholique en Occident Rose ZOÉ-OBIENGA, Quand l'Eglise, en Afrique, deviendra africaine Koinidis PARTHENIOS, Les attentes des Eglises orthodoxes

VI. Bulletins

Bernard AGRÉ, Témoignage d'un participant aux travaux préparatoires Rik DE GENDT, Le christianisme africain dans l'opinion publique européenne Engelbert MVENG, Le synode africain, prolégomènes pour un concile africain? Metena M'NTEBA, L'inculturation dans la « Tierce Eglise », Pentecôte de Dieu ou revanche des cultures?

Conclusion

Giuseppe ALBERIGO, Chance historique ou bureaucratisation?

Beauchesne Editeur: 72, rue des Saints-Pères, 75007 PARIS Prix du numéro: 70 F Abonnement: 270 F CCP 39.29 B Paris

L'évangélisation selon Jean-Paul II Remarques sociologiques

Les discours prononcés par le pape à Strasbourg en 1988 appellent, parmi d'autres, à une nouvelle évangélisation de l'Europe. Mais il ne s'agit pas tant là d'une visée de reconquête de la société que d'une remobilisation des militants catholiques. Il est en effet proposé à ceux-ci un imaginaire dynamique et des repères identitaires au sein d'une Eglise ferme sur ses positions. L'appel à la mission viserait donc plus à conforter et affermir le peuple catholique qu'à lui gagner de nouveaux fidèles*.

ES appels de Jean-Paul II à une « nouvelle évangélisation » de l'Europe peuvent donner à penser qu'il s'agit là d'un projet de « restauration » catholique. Autant par son évocation du « passé chrétien » de l'Europe, en effet, que par ses critiques des maux de la modernité, le pape actuel semble se référer à un âge d'or de chrétienté, comme si celui-ci devait servir de modèle pour aujourd'hui. Je voudrais montrer ici, brièvement, que cette analyse ne se vérifie pas exac-

^{*} Cet article s'inspire d'un exposé proposé au Centre Thomas More en mai 1990, lors du colloque: « Nouveaux mouvements religieux et recomposition du catholicisme ». On lira avec intérêt une analyse complémentaire de Jean-Paul WILLAIME sur ce thème, dans sa contribution: « L'Europe a une "âme" et Strasbourg est sa capitale spirituelle: Jean-Paul II et la sacralisation de l'Europe », dans: Strasbourg, Jean-Paul II et l'Europe, (J.P. WILLAIME éd.), Paris, Cerf. 1991, pp. 171-191.

tement : que si le projet de Jean-Paul II est de redonner à l'Eglise un certain poids social, c'est en redéfinissant à nouveaux frais les modalités de sa présence et de son intervention dans la société (on parle ici des pays d'Europe occidentale). Pour cela, je m'appuierai essentiellement sur l'analyse de ses discours lors de son voyage à Strasbourg en octobre 1988 (discours devant le Parlement européen, le Conseil de l'Europe et la Cour européenne des droits de l'homme, ainsi que devant les jeunes réunis au stade de la Meinau), analyse à laquelle on rapportera quelques-unes de ses pratiques en matière de politique ecclésiale.

ı

Une place nouvelle pour la religion dans la société

Que dit Jean-Paul II lorsqu'il s'adresse aux divers représentants de l'Europe qu'il rencontre à Strasbourg ? Son propos pourrait se résumer en deux phrases : 1°) il n'est pas question de revenir à « un ordre ancien fondé sur la loi religieuse (...), d'ailleurs souvent idéalisé » et ne correspondant pas, en outre, au principe chrétien de la distinction du spirituel et du temporel²; 2°) il n'est pas question non plus de marginaliser socialement la religion ou de reléguer celle-ci dans la sphère privée, car la religion fournit des valeurs nécessaires à l'élaboration de l'Europe à venir.

Ainsi, si Jean-Paul II récuse tout retour à une « chrétienté » (les guillemets sont de son fait) qui se confondrait avec l'ordre social et politique régnant, c'est pour définir un nouveau rôle pour le christianisme : celui-ci a été par le passé et peut être pour l'avenir « inspirateur de l'éthique », sa « fécondité culturelle » ne doit pas être négligée. Le discours oscille en fait entre un anti-libéralisme classique, propre à une certaine tradition catholique — l'oubli des valeurs chrétiennes conduit les hommes à des « dérives » : individualisme égoïste, relati-

L_V 205

^{1.} Les discours de Jean-Paul II sont reproduits dans La Documentation catholique du 6 novembre 1988.

^{2. «} L'intégralisme religieux, sans distinction entre la sphère de la foi et celle de la vie civile, (...) paraît incompatible avec le génie propre de l'Europe tel que l'a façonné le message chrétien », **D.C.**, p. 1045.

visme moral, matérialisme, domination-destruction de la nature – et un appel à relever le « défi » du pluralisme (la « diversité des points de vue ») et de l'incroyance propres à la conjoncture moderne. C'est ainsi qu'il définit la « communauté religieuse » comme fondée sur « une adhésion libre de croyants », gérant « le domaine de la conscience, des fins dernières, du sens ultime de l'existence » et que, rappelant l'échec des idéologies séculières de transformation de la société, il pose la religion comme « une limite salutaire au pouvoir des hommes ». La stratégie discursive de Jean-Paul II consiste donc en une condamnation de la déchristianisation, non pas tant au niveau des structures sociales – un « temporel » qu'il faut préserver : l'Etat de droit, la liberté de conscience et de religion... - qu'au niveau des valeurs, c'està-dire du « spirituel » : elle consiste à valoriser une situation sociojuridique de fait - considérée comme positive d'abord parce qu'elle correspondrait à un principe chrétien – comme condition de l'exercice du rôle authentique de l'Eglise : être une « conscience critique », « garantir que ces valeurs (droits de l'homme...) continueront à être affirmées et vécues ».

On voit que la condition faite à l'Eglise par la modernité, loin d'être perçue par Jean-Paul II comme une cause d'affaiblissement, est posée au contraire comme le levier d'une relégitimation sociale du catholicisme. Encore faut-il que celui-ci apparaisse comme ayant une consistance idéologique propre et se manifeste avec une visibilité sociale suffisante.

II

La remobilisation des militants catholiques

Si le christianisme a inspiré les valeurs fondamentales de l'Europe, en quoi alors se distingue-t-il aujourd'hui des sociétés séculières? Le discours de Jean-Paul II vise à associer au christianisme (i.e. au catholicisme) le caractère dynamique d'une *utopie*³: il en ap-

^{3. «} On appelle utopie tout système idéologique total visant, implicitement ou explicitement, par appel à l'imaginaire seul (utopie écrite) ou par passage à la pratique (utopie pratiquée), à transformer radicalement les systèmes sociaux globaux existants ». Cf. Jean SEGUY, « Une sociologie des sociétés imaginées : monachisme et utopie », Annales. Economies, Sociétés, Civilisations, mars-avril 1974, n° 2, pp. 328-54.

pelle à un passé fondateur, lui-même inspirateur de valeurs critiques par rapport à l'ordre social présent.

Imaginaire de mouvement et repères identitaires

C'est donc un imaginaire de mouvement qui est proposé: de même qu'hier, avec l'évangélisation de l'Europe et notamment des peuples slaves au IXe siècle, le christianisme a contribué fondamentalement au processus de « civilisation » et de construction des nations européennes, aujourd'hui, face aux maux des sociétés modernes – Jean-Paul II associe ici totalement et structurellement ceux des sociétés occidentales (drogue, criminalité, injustices et exclusions sociales...) et ceux des sociétés de l'Est (droits de l'homme bafoués) –, le christianisme apparaît à nouveau dans un rôle prophétique de re-fondation d'une Europe unie et d'une civilisation plus humaine, grâce à ses valeurs spécifiques⁴.

Or ces valeurs chrétiennes proposées – solidarité et charité, « dignité de l'homme », fidélité conjugale et respect de la vie humaine – se révèlent en décalage par rapport à celles communément admises, et ce de deux manières : 1°) c'est en vue d'une vraie réalisation des idéaux de nos sociétés (le bonheur, la justice sociale...) que le christianisme est présenté comme un recours plausible ; 2°) si certaines de ces valeurs paraissent, dans le contexte de l'individualisme contemporain, immédiatement acceptables (solidarité, charité, droits de l'homme), d'autres ne vont pas sans poser problème : même si c'est au nom du bonheur, les normes de fidélité conjugale, stricte morale sexuelle et condamnation de l'avortement, contredisent en effet le principe d'autonomie individuelle communément admis dans nos sociétés (et avant abouti à une libéralisation de la législation dans la plupart des pays d'Europe de l'Ouest). Mais c'est justement ce double décalage des valeurs et des normes qui permet de constituer le christianisme comme une proposition alternative. Il donne une consistance à l'imaginaire de re-fondation de l'Europe (d'une « vraie » civilisation). à la fois en continuité et en rupture avec son histoire récente. Il permet

84 L_V 205

^{4. «} Mon vœu de Pasteur suprême de l'Eglise universelle (...) est que l'Europe (...) puisse un jour se déployer aux dimensions que lui ont données la géographie et plus encore l'histoire », **D.C.**, p. 1044.

en outre de mettre en avant une spécificité catholique dont les normes (en matière de morale sexuelle essentiellement), parce qu'elles sont présentées comme des repères pour une exigence individuelle et non plus comme des obligations socialement imposées, deviennent également un facteur de renforcement de la dynamique utopique de critique sociale.

Une institution ferme et un « peuple catholique » visible

Si les discours de Jean-Paul II permettent de reformuler un imaginaire chrétien et de fournir des repères catholiques, certaines de ses pratiques tentent de reconstituer un tissu ecclésial susceptible d'assumer le nouveau rôle « prophétique » qu'il veut assigner à l'Eglise.

Ses rappels à l'ordre de certains théologiens (Leonardo Boff, Hans Küng...) et sa politique particulière de nomination d'évêques font apparaître d'abord un objectif de raffermissement de l'institution ecclésiale, de délimitation plus nette de ses frontières par rapport à la société environnante: son message de salut ne peut se confondre avec une quelconque idéologie séculière de libération, ses vérités ne peuvent être soumises à la critique historique, son personnel religieux doit se différencier nettement du laïcat et – last but not least – doit se conformer strictement à la discipline d'une institution dont la fondation n'est pas seulement humaine mais aussi divine⁵.

A cette nouvelle fermeté exigée de la part des membres de l'institution ecclésiale, s'ajoute un appel au « peuple catholique » pour qu'il se manifeste visiblement au regard de l'ensemble de la société. Les nombreux déplacements du pape sur tous les continents veulent donner à voir l'« universalité » de l'Eglise catholique – une visibilité redoublée du fait de la présence des médias audio-visuels –, mais ils fournissent aussi l'occasion d'une mobilisation concrète de tous les militants et mouvements catholiques pour l'organisation de son accueil, avant comme après son passage dans la région ou le pays

^{5.} Sur cette politique institutionnelle, voir notamment l'introduction de René Luneau à l'ouvrage Le Rêve de Compostelle. Vers la restauration d'une Europe chrétienne?, R. LUNEAU (éd.), avec la collaboration de P. LADRIERE, Paris, Le Centurion, 1989. On aura compris que je ne partage pas entièrement les conclusions de plusieurs des auteurs de cet ouvrage sur le projet de « restauration » catholique de Jean-Paul II.

concerné. Cette mobilisation en vue de rassemblements massifs compte tout autant, pour forger la conscience d'un « peuple catholique », que la mise en scène elle-même de ces rassemblements, qui vise à « produire l'affirmation symbolique d'une culture catholique », alors que celle-ci est « menacée d'évanescence par l'extension d'une culture laïque de terrain chrétien banalisé », et à « faire jouer ce catholicisme emblématique contre la tendance à la dissémination qui mine (...) l'institution ecclésiastique »⁶. Comme le montrent les appels de Jean-Paul II aux jeunes réunis au stade de la Meinau de Strasbourg en 1988 – appel au renouveau des vocations, à l'engagement dans les nouvelles communautés et mouvements ecclésiaux, ainsi qu'au renouveau des pèlerinages –, les objectifs proposés par le pape aux publics de ces grandes manifestations reprennent presque toujours cette idée d'un nécessaire renforcement de l'institution ecclésiale et du tissu catholique, comme de l'affirmation collective de soi au sein de la société.

* *

Loin de viser à une reconquête catholique de la société au niveau de son organisation institutionnelle et législative, le slogan de Jean-Paul II appelant à une « nouvelle évangélisation » de l'Europe a pour premier objectif de remobiliser l'institution elle-même et les militants qui la soutiennent déjà. Il s'agit de resserrer les rangs pour savoir et faire savoir que l'on existe. Un imaginaire chrétien de mouvement — de fondation et d'unification d'une civilisation — et des valeurs qui servent plus de repères identitaires qu'elles ne sont des normes imposées, constituent le moteur de cette mobilisation utopique.

Martine COHEN

L/V 205

^{6.} D. HERVIEU-LEGER : « Le pèlerinage de l'utopie », dans Voyage de Jean-Paul II en France, Paris, Le Cerf, 1988, p. 39.

Michèle MARTIN-GRUNENWALD

Etre en mission auprès de ses propres enfants

Au long des siècles, la foi s'est transmise de génération en génération. Or, cela ne va plus de soi. Médiateurs privilégiés entre Dieu et leurs enfants, les parents chrétiens voient cette mission fondamentale souvent tenue en échec. Leur propre foi se vit dans un contexte mouvant, où ils s'éprouvent plus libres que par le passé, et aussi plus solitaires. Et leur rapport à leurs enfants se joue dans le cadre des nouvelles relations entre générations où, dès l'adolescence, nulle transmission n'est aisée. Pourtant, des valeurs passent, et la tâche reste pressante d'être témoin d'une foi qui a du sens pour l'existence et qui soit désirable. C'est dire aussi que cette mission première est, pour les parents comme pour les communautés ecclésiales, le lieu de vérification de la foi qui les anime.

TOUTES les époques, dans toutes les cultures, la famille constitue le lieu originaire et irremplaçable du transfert, d'une génération à l'autre, des savoirs primordiaux, des obligations et des interdits, des croyances et des rituels propres à chaque peuple, tribu ou race. En même temps, par exemple, que le langage, les techniques de survie ou les modes alimentaires, le jeune apprend de l'aîné à vénérer et craindre le dieu, à lui rendre un culte, et il inscrit de la sorte son destin dans une histoire qui s'enracine dans celui des ancêtres, dans une fidélité d'autant plus stricte que la société est plus primitive.

Lumière Vie 205

De génération en génération

Ce qui est vrai pour les diverses religions l'est également pour le christianisme, qui depuis vingt siècles, et principalement à partir de l'ère constantinienne, s'est perpétué dans la durée et propagé dans l'espace grâce à une transmission quasi automatique de génération en génération, chacune recevant de par sa filiation la croyance, tant rituel pratique que préceptes moraux et religieux, de la génération qui la précédait. C'était même là l'élément fondamental de toute éducation. Saint Augustin put écrire dans ses *Confessions* qu'il s'était littéralement imbibé de la foi chrétienne en tétant le sein maternel : image on ne peut plus fusionnelle d'une transmission vécue comme physiologique!

Ainsi, bien que l'adhésion à une foi, quelle qu'elle soit, n'ait rien d'un caractère génétique – car elle fait intégralement partie des acquis et non du donné chromosomique de l'individu –, on a pu, pendant des siècles, considérer la transmission du christianisme comme héréditaire. De cette façon s'explique encore aujourd'hui en Alsace la répartition géographique entre communes catholiques et communes protestantes, la perpétuation de l'attachement à telle ou telle confession s'étant opérée du seul fait que chacun a embrassé, depuis le « cujus regio ejus religio » (« de tel pays, de telle religion »), la foi de ses parents.

Or, la nouveauté de l'époque moderne, c'est que le schéma séculaire de reproduction de l'identique fonctionne de plus en plus mal. De nos jours, la continuité est même devenue si aléatoire qu'il est plus prudent pour le parent de l'envisager comme fort improbable et plutôt comme une exception à la règle qu'est devenue la discontinuité. Cela ne va pas sans souffrance, et mérite qu'on s'interroge avec quelque gravité sur ce tarissement à la source des nouvelles générations potentielles de chrétiens, lequel inquiétait déjà au début des années 1970 l'historien Jean Delumeau, lorsqu'il posait cette question, quelque peu provocante : « Le christianisme va-t-il mourir ? ». D'autant que, depuis lors, le phénomène a connu une accentuation certaine.

Mon propos ici n'est pas de proposer le remède miracle à cette situation au demeurant préoccupante. D'abord, parce que j'ai l'intime conviction qu'il n'en existe pas ; ensuite, parce que j'ai bien conscience de la complexité de la question, qui requerrait un éclairage multiple (en particulier par la sociologie et la psychologie) et qu'en consé-

88 L_V 205

quence mon point de vue, tant expérimental que théologique, sera nécessairement partiel et limité. Tout au plus peut-il valoir à titre de contribution au débat.

Cela dit, ma réflexion s'articulera autour d'une constatation d'évidence: la transmission de la foi par le milieu parental fait intervenir une relation linéaire triple: Dieu – les parents – l'enfant, au sein de laquelle les parents sont en situation de médiateurs ('trans') entre Dieu et l'enfant. Il s'agira donc, dans un premier temps, d'examiner le fondement de ce schéma, en particulier au plan théologique; ensuite, nous chercherons à comprendre pourquoi la mise en relation des extrêmes (Dieu – l'enfant) via les parents est devenue plus difficile. Pour ce faire, nous examinerons séparément la relation amont (Dieu – parents) et la relation aval (parents – enfants). Quelques pistes de réflexion pourront alors, je l'espère, apparaître, qui rendront le problème, sinon moins complexe, en tout cas moins opaque et par là peut-être moins angoissant.

ı

Les parents chrétiens, témoins privilégiés pour l'enfant

Les lois de la biologie des êtres vivants font que tout être qui engendre participe, consciemment ou non, à une relation qui compte au minimum trois générations successives; en effet, en transmettant à un nouvel individu la vie qu'il détenait lui-même d'un autre, il devient le lieu de transit de celle-ci et prend place en tant qu'intermédiaire entre la génération dont il est issu et celle qu'il a engendrée. Etre parent, c'est passer du dernier maillon de la chaîne à l'avant-dernier, avec ce sentiment, fait de joie et d'angoisse, qu'une part de vous est prolongée et que l'histoire, grâce à vous, continue.

En matière de transmission de la foi, le schéma se complique quelque peu. La foi en effet relève de la conviction, donc de la conscience. Elle ne participe en rien du patrimoine génétique et ne se transmet pas automatiquement d'un individu à l'autre. Elle est un caractère acquis, induit soit par l'éducation durant l'enfance, soit par

L_V 205

une rencontre décisive au cours de la vie adulte. Dans tous les cas de figure, elle ne peut être le résultat d'une expérience spontanée, absolument autonome et solitaire. Si l'enfant n'est pas mis au contact de Dieu par son milieu ambiant, et en premier lieu par ses parents, il ne pourra accéder à la foi chrétienne, à ce moment-là de sa vie du moins.

En effet, la spécificité du christianisme, c'est que le Dieu qui s'y révèle ne se découvre ni dans l'objectivité de la nature, ni à l'opposé dans la subjectivité d'une expérience mystique : il s'inscrit dans la lourdeur et la contingence de l'histoire humaine. Il est le Dieu qui délivre un peuple réduit en esclavage; il est aussi celui qui, en Jésus, se livre aux hommes dans une proximité inouïe, leur annoncant la Bonne Nouvelle d'un salut qui s'énonce en termes d'amour et de liberté. Et précisément, parce qu'il s'est inséré à un moment donné. désormais révolu, de l'histoire humaine, ce Dieu ne peut atteindre les hommes, ici et maintenant, en tant qu'événement décisif pour leur vie, que par le processus du témoignage. Seule, en effet, la présence des témoins permet à un événement passé, logiquement voué à l'oubli et à la disparition, de rejaillir dans le présent et de s'y trouver prolongé, actuel et accessible. En Jésus de Nazareth déjà, nous avons un témoin du Père tout à fait unique et à jamais irremplaçable; cela ne suffit cependant pas à donner forme et consistance au devenir du message christique. Pour cela, il est encore nécessaire que des hommes. qui ont entendu et vu cet homme hors du commun, aient placé en lui leur confiance et leur espérance, et qu'ils aient à leur tour décidé de faire connaître à d'autres, par le témoignage de toute une vie – paroles et actes – ce à quoi ils adhéraient du plus profond d'eux-mêmes.

Ainsi, depuis deux mille ans, le christianisme repose autant sur le témoignage des croyants que sur la révélation accomplie par le témoin suprême. Si celui-ci était mort et ressuscité sans que personne n'en soit témoin, ou si les témoins, manquant à la mission qui leur avait été confiée d'annoncer la Bonne Nouvelle « jusqu'aux extrémités de la terre », s'y étaient refusés, par lâcheté ou par paresse, l'Incarnation n'aurait servi à rien... Et il en serait de même si, depuis lors, des générations ne s'étaient pas succédées, permettant finalement aux hommes d'aujourd'hui d'être en quelque sorte les contemporains du Christ, et d'être ainsi interpellés par lui avec la même vigueur que les Palestiniens du I^{er} siècle : « Pour vous, qui suis-je ? ».

90 L₂V 205

L'insensée confiance de Dieu

Lorsqu'on prend conscience de la part considérable qui revient aux disciples de tous temps dans l'aventure du salut, on reste confondu par la disproportion flagrante entre l'énormité de l'enjeu et la pauvreté des moyens, à la fois émerveillé par la confiance insensée que Dieu met en l'homme et quelque peu accablé par le manque de sérieux avec lequel celui-ci – c'est-à-dire nous, les chrétiens – s'acquitte de sa mission. Dieu à ce point tributaire de l'homme, ayant besoin de l'homme d'aujourd'hui pour être encore connu de l'homme de demain, cela doit avoir quelque chose de choquant pour certains. Combien est plus rassurant et confortable pour le croyant de se représenter Dieu en monarque disposant d'un puissant état-major pour s'imposer, au besoin par des châtiments collectifs, plutôt qu'en père tellement respectueux et discret qu'il s'en remet à chacun de ceux qui se reconnaissent comme fils pour se faire connaître et aimer des autres hommes.

Sans témoin, il n'est donc pas de foi perpétuée, transmise et prolongée. En conséquence, il va de soi que, si chaque croyant est un témoin potentiel pour son prochain, même le plus éloigné, il l'est à plus forte raison pour l'enfant qu'il a contribué à faire naître ou dont il a désiré être le parent adoptif. Responsable de cette jeune vie au plan humain, du développement harmonieux de son corps comme de son psychisme, le parent chrétien en est également responsable au plan moral. D'autant que, s'il est convaincu que le message de Jésus est réellement une Bonne Nouvelle pour lui-même, comment ne souhaiterait-il pas faire partager à son enfant la même foi et voir celuici y engager tout le sens de sa vie ? Dans l'évangile de Luc, la femme qui a retrouvé la pièce qu'elle avait perdue éprouve le besoin de faire partager sa joie à toutes ses amies; comment un père ou une mère, réellement disciple, et donc témoin du Christ, ne se ferait-il pas un minimum prosélyte auprès des siens, et en tout premier lieu auprès de sa progéniture?

L'Eglise a traditionnellement fait obligation aux parents d'éduquer chrétiennement leurs enfants. Le Décret sur l'apostolat des laïcs promulgué à Vatican II déclare notamment au § 11 : « Les époux chrétiens sont l'un pour l'autre, pour leurs enfants et les autres membres de leur famille, les coopérateurs de la grâce et les témoins de la foi. Ils sont les premiers à transmettre la foi à leurs enfants et

L£V 205 91

Michèle MARTIN-GRUNENWALD

à en être auprès d'eux les éducateurs. Ils les forment par la parole et l'exemple à une vie chrétienne et apostolique ».

Tel est, idéalement au moins, le schéma qui devrait fonctionner dans toute famille chrétienne. En tout cas, il n'est pas douteux que, pour le parent en tant que croyant, il ne s'agit pas du « devoir » de témoigner de sa foi, comme si c'était une pure contrainte extérieure. mais plutôt il entre dans la logique de sa foi que quelque chose en transparaisse dans son environnement familial, qui sera de l'ordre du témoignage. Pourtant, ce que nous voyons aujourd'hui dans nos familles et alentour nous oblige à reconnaître qu'il ne suffit pas de décréter que le parent est, de fait, en situation de témoin privilégié auprès de ses enfants pour que ceux-ci adhèrent à leur tour à la foi au Christ. Le mécanisme qui fonctionnait encore dans notre jeunesse, même avec déjà quelques ratés, semble ne plus fonctionner avec nos enfants. Où est la faille? Et pourquoi ce phénomène devient-il de plus en plus fréquent, jusqu'à être à présent majoritaire? Cela tiendrait-il à la foi des parents, à la réceptivité des enfants ou à d'autres paramètres? C'est ce qu'il faut essaver à présent d'analyser.

Ш

La foi des parents remise en cause

Il serait outrageusement simpliste, et de toute façon faux et illusoire, de penser que la foi des générations précédentes était plus vive
que celle de la présente génération de parents. Je suis même profondément convaincue du contraire, à savoir que le christianisme n'a jamais, depuis très longtemps, été vécu de manière aussi consciente,
libre et résolue qu'il l'est par ceux qui s'en réclament encore. Il est
vrai, en revanche, que leur nombre diminue, mais c'est là un autre
problème qu'il convient d'aborder avec lucidité. Assurément, aujourd'hui comme hier, le témoignage que portent les chrétiens est indigent,
peu édifiant et il transmet globalement fort mal la Bonne Nouvelle,
car l'homme, même illuminé par la foi au Ressuscité, reste pécheur,
égoïste, violent... Il n'en demeure pas moins vrai que le mythe d'un
âge d'or de la chrétienté qui s'éloignerait au fur et à mesure que le
temps passe a toujours eu des adeptes, en toute époque : il n'est qu'à

L**√**√ 205

voir comment, à la veille de la Révolution française, certains membres du clergé s'alarmaient déjà du dépérissement jugé dramatique de la foi et du relâchement des mœurs. On croirait lire certains chroniqueurs de nos gazettes!

Si la foi des parents d'aujourd'hui n'est pas moins vive que celle de nos propres parents qui, eux, ont réussi là où nous semblons échouer, il est pourtant indéniable que cette foi s'est modifiée en l'espace d'une, voire de deux générations. C'est moins d'ailleurs la foi en elle-même qui a changé que sa fonction et son statut à l'intérieur d'une société occidentale, qui vit depuis quelques décennies de profondes mutations. Je relèverai principalement deux grandes tendances : d'une part l'accélération d'un processus déjà fort ancien d'émancipation à l'égard du religieux, d'autre part la perte grandissante des repères fiables.

a) L'accélération d'un processus d'émancipation

Ce processus a débuté à l'aube des Lumières et se caractérise par le fait que l'autorité religieuse cesse d'être le pôle structurant de la société civile. Celle-ci au contraire s'approprie désormais ce qui la commandait et l'articulait du dehors : la culture, le savoir, le politique, et va définir ceux-ci sans référence à la transcendance. Le christianisme, loin de freiner ce processus, y joue un rôle éminemment actif de désacralisation, en augmentant la césure entre l'au-delà et l'icibas : sur la base d'une complète séparation et au terme d'une bonne gestation, il donne naissance à la société moderne, libre et démocratique. C'est pourquoi Marcel Gauchet a pu qualifier le christianisme de « religion de la sortie de la religion » 1, ce qui est évidemment paradoxal et ne signifie pas pour autant la disparition de toute expérience de type religieux, mais seulement la fin de son rôle de structuration de l'espace social. Bien que commencé depuis très longtemps, ce processus d'émancipation à l'égard du religieux a subi sans aucun doute une accélération depuis la fin de la seconde guerre mondiale, d'autant que, pendant le même temps, les progrès de la science, de la technique, de la médecine etc., ont considérablement fait progresser le savoir humain, disqualifiant définitivement la métaphysique religieuse pour la compréhension de l'univers.

⁽¹⁾ Marcel GAUCHET, Le désenchantement du monde, Gallimard, 1985.

b) La perte des repères fiables

Alors que l'homme reprenait le contrôle de sa destinée en se réappropriant le savoir (et donc le pouvoir), et qu'il focalisait sur le visible et le présent le désir de bonheur qu'il avait placé auparavant dans l'invisible et l'au-delà du temps, les effets pervers du progrès scientifique, technique, économique, n'ont pas tardé à se manifester. Le progrès a certes amélioré considérablement les modes de vie des sociétés industrialisées, mais il a aussi produit l'accumulation insensée des armements, la destruction de l'environnement naturel, l'aggravation dramatique des inégalités économiques à l'échelle de la planète. Et il semble impuissant à conjurer le chômage, la violence, l'insécurité, la pauvreté qu'il a fait naître ou, du moins, qu'il a fortement contribué à accroître... Quant à l'idéal libertaire et égalitaire qui était celui des sociétés démocratiques d'Occident, il n'a pas réussi, lui non plus, à produire la société de liberté, de justice, de fraternité et de paix qui semblait, un temps, pouvoir devenir la réalité politique du monde occidental à brève échéance. Certes, à cet égard, l'effondrement massif du système communiste est une avancée décisive, mais, là encore, on assiste à la fin d'une nouvelle idéologie et cela contribue à accroître un peu plus l'amoncellement de ruines d'un monde défait.

Liberté, gratuité, solitude

Il n'est donc pas étonnant, dans ce contexte de critique des mythes hier encore mobilisateurs de la modernité, que la société occidentale (donc la nôtre), terriblement perturbée qu'elle est, semble se replier dans un cocooning frileux, fait de crainte, d'indifférence et de scepticisme, qui manifeste bien son refus de prendre, en maints domaines, une décision, un engagement, pour tout dire un risque. Alors que des centaines de millions d'individus, du Sud comme de l'Est, bavent littéralement d'envie devant la vitrine débordante de biens de toutes sortes, que présente pour eux notre société de consommation, on parle ici de « crise de civilisation », de « malaise » politique, sans compter tous les « états d'âme » sectoriels.

Les parents d'aujourd'hui, ceux-là mêmes qui sont déjà des « rescapés » de la vague de désertion de la foi d'après-guerre, sont confrontés comme les autres à ces vents qui frappent de plein fouet notre société. Pour une grande partie des catholiques, ils ont été éduqués dans la

94 L_V 205

foi chrétienne telle qu'elle sortit rénovée et revivifiée du concile Vatican II. Certes, ils ont recu une éducation religieuse moins « traumatisante » que celle qu'avaient pu recevoir leurs aînés, même si cet aggiornamento de l'Eglise est encore à saluer aujourd'hui comme un formidable « coup de force » de l'Esprit, ouvrant enfin l'Eglise sur le monde, procurant « joie et espoir » (gaudium et spes) à la chrétienté. Il n'en reste pas moins que le discours croyant est devenu depuis lors plus hésitant, moins unanime aussi, parfois peut-être en raison du « flou doctrinal » que reproche le cardinal Ratzinger, parfois sûrement aussi en raison de la difficulté de conceptualiser de manière intelligente et intelligible ce qui n'était massivement jusque là que des « vérités éternelles à croire », sans plus d'explication. Si on v ajoute le manque de pédagogie qui présida à une réforme liturgique, par ailleurs fort utile et bénéfique, et plus généralement le choc que représente pour certains l'adoption par l'Eglise d'un profil bas, on a l'essentiel du contexte dans lequel doit désormais se situer la foi des parents chrétiens d'aujourd'hui.

Plus que jamais, ceux-ci sont libres et conscients: libres, parce que la pression sociale en faveur de l'attitude religieuse est devenue très faible, et conscients que la foi ne résout rien, ne procure ni une explication immédiate de l'univers, ni un certificat de bonnes mœurs, ni une protection contre les épreuves. Devenue ainsi plus gratuite, la foi requiert l'adhésion de l'intelligence autant que celle du cœur; elle requiert aussi modestie et discrétion, consciente que le respect de l'autre nous est pour le moins indiqué par l'infinie patience de Dieu à notre égard, quoi qu'il puisse lui en coûter. Elle ne s'impose donc plus, pas plus qu'elle n'impose des pratiques vides de sens pour qui n'a pas la conviction au cœur. Elle est aussi plus habitée qu'auparavant par le doute, un doute qui ose se dire à présent sans honte, car il permet d'avancer dans une recherche souvent tâtonnante et difficile, mais qui fait pourtant intégralement partie de la foi.

Les parents d'aujourd'hui ont, me semble-t-il, une foi en perpétuel devenir, remise constamment en cause par les interrogations du monde, et qui essaie de trouver un nouveau langage pour « dire » le Dieu de Jésus-Christ à leurs enfants. Cependant, il ne faut pas se cacher que, ni contraint, ni empêché, avec un environnement peu porteur, le parent chrétien se trouve, comme tout croyant, de plus en plus renvoyé à sa seule intériorité et donc à une solitude d'autant plus grande que ses propres enfants ne semblent pas vouloir recevoir un

Michèle MARTIN-GRUNENWALD

témoignage qui, pour être par nature indigent, n'en est pas moins, très souvent, sous-tendu par une foi authentique et un désir profond de « passer le relais » plus loin.

Ш

Parents-enfants : de nouvelles relations

J'ai dit précédemment l'importance de la relation parent(s)-enfant pour tous les transferts culturels qui constituent ce qu'on appelle l'éducation. Cette relation privilégiée est une sorte de prolongement du cordon ombilical de la gestation, un lien affectif puissant qui, selon la manière dont il pourra être vécu, sera source d'enrichissement et facteur d'équilibre, ou au contraire souffrance et blessure pour toute une vie.

Cette relation est également très dépendante du milieu, de l'époque, du contexte culturel, etc. Ainsi se trouve-t-elle présentement affectée par le puissant courant d'émancipation qui, d'une manière générale, traverse nos sociétés occidentales et rend beaucoup de nos contemporains allergiques à toute forme de contrainte, à toute autorité de type hiérarchique, à toute règle ou discipline dont l'intérêt ne se manifesterait qu'à terme. Notre culture actuelle est très axée sur l'immédiat et le concret, sans doute parce que l'angoisse y est particulièrement présente et qu'il faut accéder au bonheur ou au plaisir dès aujourd'hui, faute de n'y avoir peut-être jamais accès demain...

La relation parent-enfant, fondée traditionnellement sur le principe de l'autorité – selon lequel c'est l'aîné qui a la connaissance, et donc le pouvoir –, tend maintenant à devenir une relation plus égalitaire. La prise de conscience, grâce aux travaux des psycho-pédagogues notamment, que l'enfant était un adulte en devenir, une personne à part entière, et non un objet malléable à volonté, jointe à la pression médiatique qui entoure la question des Droits de l'Homme, tout cela induisit dans les vingt dernières années une modification substantielle des comportements au sein des familles. Dans un certain nombre de cas, il s'agit même d'une relation inversée, où c'est carrément l'adulte qui se soumet au caprice de l'enfant. Indépendamment des cas extrêmes, on constate qu'aujourd'hui l'enfant a une liberté de

96 L_V 205

choix et d'action qui aurait été parfaitement impensable à la précédente génération. Les fabricants de produits de consommation le savent bien, qui cherchent moins à séduire le parent-consommateur que son enfant. Quel parent n'a pas expérimenté la difficulté, voire l'impossibilité, qu'il y a à imposer ses goûts à l'enfant : en matière alimentaire ou vestimentaire, en matière musicale, dans le choix des loisirs, sans parler des règles les plus élémentaires d'ordre, d'hygiène ou de politesse! Un livre sorti récemment, intitulé Guide de survie à l'usage des parents, montre assez, derrière le ton humoristique, combien le parent se sent seul, démuni, parfois désespéré devant une progéniture turbulente et difficile, parce que très tôt en revendication d'autonomie ².

La transmission de la foi en question

C'est dans ce contexte global qu'il faut resituer la question de la transmission de la foi. Si limpide et bien ancrée que puisse être celle des parents (et ce n'est pas toujours le cas!), sa communication n'échappe pas aux règles générales qui président aux relations parents-enfants que j'ai esquissées. Tant que l'enfant est petit, le parent peut imposer une certaine pratique cultuelle (prière, catéchèse, célébration dominicale); mais, dès l'adolescence (et elle commence de plus en plus tôt...), cette pratique tend à s'effriter jusqu'à ce qu'il n'en reste plus rien. Le parent se sent alors coupable et il s'interroge sur ce qui pourrait expliquer que le message, qu'il essaie si patiemment de faire passer, à travers maintes circonstances de la vie, n'est pas reçu. Ou s'il est reçu, pourquoi il n'est pas accepté. Deux interrogations sont possibles à ce niveau, me semble-t-il.

a) Du côté de l'émetteur (le parent)

Je crois personnellement qu'il est primordial de présenter le christianisme de manière positive, aux enfants comme aux adultes d'ailleurs. Perçu communément comme une suite d'interdictions et d'obligations, ce christianisme-là n'a plus aucune chance aujourd'hui et de plus, le présenter ainsi revient à en dévoyer le sens profond. Dans un petit ouvrage récent, Jean-Pierre Jossua écrit que « le mes-

⁽²⁾ Pierre ANTILOGUS, Jean-Louis FESTJENS, Guide de survie à l'usage des parents, Presses de la Cité, 1991.

sage doit être sensé et désirable » ³. Cela me paraît à la fois évident et capital. Sensé, car on ne peut plus faire croire des niaiseries aux enfants de ce temps, et c'est heureux, car la foi n'y gagne vraiment rien. Et désirable bien sûr, mais en quoi, pour le jeune ? En ce qu'il permettrait une vie personnelle et collective plus heureuse, plus vraie, plus juste ? La réalité se charge de démystifier une promesse de bonheur par trop immédiate, et l'adolescent est suffisamment lucide pour ne pas être aveugle. Les mots comme amour, paix, justice, résonnent fort en lui et ils sont porteurs de beaucoup d'attente, mais il serait vain de lui cacher que le mal provient aussi parfois d'une bonne intention, comme l'injustice peut naître secondairement d'une décision juste.

La forme du message constitue également une réelle difficulté, car il s'agit d'une expérience en partie indicible, qui se situe « ailleurs » d'une certaine manière et qu'il n'est pas forcément aisé de communiquer à partir des concepts et des valeurs de notre société.

b) Du côté du receveur (l'enfant)

Celui-ci a une tendance naturelle à faire confiance à son parent. aussi longtemps que ne s'offrent pas à lui d'autres types de raisonnement ou de comportement. Quand la concurrence avec le monde extérieur se met en place, de plus en plus tôt là encore, l'enfant choisit. me semble-t-il, une position qui lui permet d'être en équilibre avec son milieu ambiant. Il va donc lui être très difficile de conserver une pratique cultuelle, voire même le sentiment d'une transcendance, si les jeunes qu'il côtoie quotidiennement et qui constituent désormais son modèle de référence n'ont, eux, aucune éducation ni pratique religieuses. De ce fait, le témoignage de foi de ses parents va bientôt lui apparaître quelque chose de singulier, puis de plus en plus étrange, car en décalage grandissant avec la société où se situent, avant tout, ses repères essentiels. Et, pour un père ou une mère, vouloir lutter ouvertement contre l'influence de l'environnement, c'est à peu près comme essaver de remonter un torrent de montagne au moment de la fonte des neiges...

Passé l'âge de la prime enfance, l'enfant (a fortiori l'adolescent) semble donc davantage s'imprégner des valeurs reconnues par la société où il vit que de celles que ses parents s'évertuent à lui trans-

98

⁽³⁾ Jean-Pierre JOSSUA, Le dieu de la foi chrétienne, Cerf, 1989 (collection Bref).

mettre. D'autant qu'à l'intérieur de celles-ci, la foi chrétienne fait souvent figure d'antiquité sans plus grand intérêt. Certes, dans les familles où la relation autoritaire a encore cours, ce phénomène de rejet est moins perceptible; je reste cependant très sceptique quant à la survivance, à moyen terme, d'une foi ainsi transmise dans la contrainte.



Placé indéniablement en position de médiateur, dans la chaîne de la vie comme dans la chaîne de la foi, le parent chrétien de ce temps, dont la foi est sans doute plus authentique et plus vivante, car plus gratuite que jamais, se retrouve avec souvent beaucoup de tristesse et de souffrance dans cette situation inédite où il cesse désormais d'être un communicateur de foi. D'où cette angoissante question qui le poursuit : sommes-nous, nous les parents chrétiens en cette fin de siècle, les derniers maillons de la chaîne qui a conduit le Christ jusqu'à nous ? Allons-nous voir le christianisme s'éteindre avec nous ou presque ?...

Il me semble qu'il serait à la fois prématuré et excessif de tirer dès à présent une conclusion aussi alarmiste. Certes, la situation est inconfortable à vivre pour les parents et pour la communauté ecclésiale. Certes, nos enfants ne reçoivent plus automatiquement la foi que nous voudrions (ou aurions voulu) leur transmettre. Du moins, en donnent-ils l'impression. Car, sur quoi nous basons-nous pour avancer nos affirmations? Essentiellement, sur leur pratique qui est, à l'évidence, tout à fait inexistante dans un grand nombre de cas. Incontestablement, les jeunes se sentent mal à l'aise dans nos églises: la liturgie est incompréhensible pour eux, l'impression de sempiternelle répétition les lasse, la passivité à laquelle ils sont contraints les endort, et d'une manière plus générale la médiocrité des chants et de l'animation de nos célébrations décourage les meilleures volontés.

Cet abandon de la pratique religieuse correspond-il aussi exactement qu'on le pense au rejet de tout le message chrétien? C'est loin d'être certain. Il y a indéniablement un phénomène d'assimilation entre les formes extérieures, rituelles, de la foi et la teneur de la foi elle-même, et il est fréquent que, dans un premier temps, l'adolescent rejette le tout, sans discernement. Mais vient le temps où, après avoir démoli, même massivement, les valeurs que ses parents s'étaient efforcés de lui transmettre, l'adolescent reconstruit, pierre après pierre,

L_____V 205

le monde dans lequel il va désormais se situer. Pour ce faire, il sélectionne dans ce qu'il connaît telle ou telle valeur dont il a pu luimême éprouver la beauté, la bonté ou l'efficacité. Et là, si l'on se garde des jugements expéditifs et sommaires, si l'on accepte d'aller au-delà des apparences et de se mettre à l'écoute patiente de l'adolescent, voire du jeune adulte, on s'aperçoit qu'il remet en bonne place ce qu'il semblait avoir vigoureusement rejeté quelques années auparavant. Joie immense pour le père ou la mère qui en est témoin. Mais joie impérativement discrète, car toute manifestation qui ressemblerait à du triomphalisme risquerait de rappeler un rapport de forces, définitivement disqualifié en matière de transmission de la foi.

Quand on a fait tout ce qu'il fallait...

Le témoignage que nous donnons à nos enfants, même indépendamment de sa faiblesse constitutive, est donc peut-être moins rejeté que recu autrement que nous le souhaiterions. Il ne reproduit plus l'identique, à savoir un individu au comportement religieux typé, car inscrit dans un strict cadre institutionnel. De toute facon, Dieu seul convertit à Dieu, pas nous. Et cela n'invalide pas notre témoignage, bien au contraire. J'entendais récemment Jacques Attali poser la question suivante: « Qui est juif? » Il ajoutait: « Certains rabbins disent qu'on est juif quand on a des parents juifs; mais d'autres rabbins disent qu'on est juif quand on a des enfants juifs », c'est-à-dire, expliquait-il, quand on a fait tout ce qu'il fallait pour qu'ils embrassent la foi juive à leur tour, signifiant par là que tout homme est responsable de son avenir, même et surtout religieux. Cette position rabbinique m'est apparue intéressante, car ouvrant un champ immense à la réflexion, tant théologique qu'anthropologique, par le biais d'une morale renouvelée de la responsabilité. Le découragement ne doit donc pas nous saisir. Si, parce que les tendances actuelles de la société y sont peu propices, parce que la communication est difficile, parce que nous craignons d'aller à l'échec..., nous ne parlons plus de Dieu à nos enfants, qui leur en parlera, et comment pourraient-ils un jour, dans leur cheminement vers la maturité, le reconnaître et choisir d'établir en lui les fondations de leur existence?

Je pense à cet égard que la qualité de l'enseignement catéchétique qu'ils reçoivent, essentiellement en dehors du cercle familial, est

100 L_v 205

primordiale. D'abord, parce que les parents eux-mêmes sont, pour la plupart, très mal formés, et d'autre part parce que ce sera souvent le seul bagage qu'ils auront pour toute leur vie. Puis-je avouer que je déplore là une grande médiocrité, la bonne volonté et le dévouement indéniables des catéchistes ne remplaçant pas une formation sérieuse, exactement comme pour les autres enseignements? Je le répète, comment les jeunes pourraient-ils recevoir le témoignage de leurs parents ou des autres chrétiens s'ils ne connaissent rien, ou si peu, de ce Dieu qui y affleure? Et, dans le supermarché des croyances en tout genre, comment se décider pour lui plutôt que pour Bouddha ou Krishna?...

La foi, un embrasement

Au niveau de la communauté ecclésiale, le problème est sans doute grave, car la jeune génération ne ressent pas vraiment la nécessité de maintenir une visibilité d'appartenance sociale à un groupe. Ce groupe lui paraît inutile, artificiel et, pour tout dire, le lieu d'un pouvoir rétrograde, sexiste et patriarcal, auquel elle n'entend pas se soumettre. Pourtant, le christianisme ne peut pas devenir pure intériorité, sans aucune forme sociale, sans lieu ni occasion de célébration, sans instance de régulation. Le débat doit donc s'ouvrir, avec cette conviction que les critiques des jeunes sont à entendre comme une réelle occasion de conversion pour la communauté ecclésiale, afin que celle-ci, sans rien renier de son fondateur, sache s'adapter à de nouvelles générations de croyants. Ici encore, rien ne se fera sans nous.

Jean Delumeau, en 1974, terminait son livre par l'évocation d'un nouveau christianisme, en train de naître sous nos yeux. Au cœur de l'événement, il est difficile de faire de l'histoire. Les choses changent, les parents chrétiens de ce temps sont peut-être à la charnière de deux mondes, et leur témoignage est plus que jamais nécessaire, même si au temps des semailles la moisson est toujours incertaine. « Enseigner, disait Montaigne, ce n'est pas emplir un vase, c'est allumer un feu ». Ma conviction profonde, c'est que, plus encore que l'enseignement, la transmission de la foi ne pourra désormais procéder que par embrasement, lui seul rendant la communication invincible, même lorsque le bois est vert et tendre, par temps calme, mais encore mieux lorsque la tempête souffle alentour.

Michèle MARTIN-GRUNENWALD

CENTRE ALBERT-LE-GRAND

SESSIONS ETE 1992

- 1. 9-12 juillet Droit à l'enfant, droit aux parents?
- 2. 10-13 juillet L'écoute de soi-même et des autres
- 3. 13-18 juillet Lecture du Deutéronome, chap. 5 à 11
- 4. 20-23 juillet La découverte de l'Amérique aurait-elle encore quelque chose à nous dire?
- 5. 23-27 juillet L'astrologie et ses fascinations
- 6. 27-31 juillet Le livre de Jonas
- 7. 29 juillet-1^{er} août Le sens, interdit?
- 8. 31 juillet-4 août Les laissés-pour-compte
- 9. 4-8 août Sesshin
- 10. 8-15 août et 9-16 août Marche vers Vézelay
- 11. 17-22 août Pratique de l'assise dans l'esprit du Zen
- 12. 24-27 août La foi des uns et des autres
- 13. 28-30 août Ethique et économie

Centre Albert-le-Grand BP 0105 69591 L'Arbresle Cedex Tél. 74 01 01 03 - Fax 74 01 47 27

Portes ouvertes à la foi La mission dans les Actes des Apôtres

Le schéma simpliste d'une expansion constante et glorieuse de la Parole, de Jérusalem jusqu'à Rome, ne résiste pas à une lecture attentive des Actes. Les Apôtres ne sont pas tant des diffuseurs d'un message que les témoins des effets de la Parole dans le monde, qu'ils interprètent à la lumière de la résurrection. L'Eglise n'est pas la généralisation de l'idyllique communauté primitive: les incessants parcours apostoliques montrent que la Parole n'a pas de lieu fixé et ne laisse pas en repos ceux qu'elle affecte. Au terme du récit, à Rome, Paul manifeste que la Parole de Dieu continue de courir, bousculant les vies et ouvrant les portes à de nouveaux croyants.

ÉFLÉCHISSANT sur la mission de l'Eglise, on évite difficilement la rencontre du livre des Actes des Apôtres. Il offre, dans le Nouveau Testament, avec les charmes et l'attrait d'un récit d'origine, le témoignage primitif d'une Eglise en mission, et d'une Eglise qui naît dans la mission. Mais peut-on se fier encore à ce beau récit pour se donner un modèle de compréhension de la mission de l'Eglise?

Lumière Vie 205

Certes, les Actes offrent le tableau touchant des premières aventures de la parole évangélique et de ceux qui, au nom du Ressuscité. la portèrent « depuis Jérusalem jusqu'aux extrémités de la terre » (1,8). L'histoire est belle, presque trop belle, depuis l'institution et l'envoi des Apôtres au moment du départ de Jésus, leur confirmation par l'Esprit-Saint recu à la Pentecôte et les débuts de la communauté. unie et grandissante, de Jérusalem, en passant par les voyages, les intrigues, les rencontres, la persécution et l'incompréhension, pour aboutir, avec l'aide constante du Seigneur et de son Esprit, à ces plantations d'Eglises au pays des païens et à cet accostage plein d'imprévu au centre de l'Empire. Itinéraire de Jérusalem à Rome, le récit des Actes tracerait-il le parcours sans faute de la diffusion de l'Evangile dans le monde juif et gréco-romain du Ier siècle? Les voyages soulignent le passage de l'Evangile d'un monde juif qui le refuse à un monde païen qui l'accueille. Et entre Pierre et Paul, grâce à l'accord conclu à Jérusalem (ch. 15), se trouve assez harmonieusement noué le consensus ecclésial par delà les différences géographiques et culturelles. L'Eglise devient le lieu de rencontre du monde antique...

Cette belle histoire des Actes conforte peut-être, chez les lecteurs que nous sommes, un schéma préétabli de la « mission », une organisation d'acteurs et d'espaces : au sens le plus immédiat, la « mission » présuppose en effet un envoyeur et des envoyés, un écart entre un *ici* et un *ailleurs* (un centre et une périphérie, un lieu propre et son autre), qui dessine le cadre d'un déplacement, et la diffusion ou propagation d'un objet-message par des porteurs mandatés. La mission suppose un message autorisé, sa communication dans l'espace, et l'histoire plus ou moins mouvementée de son émission et de sa réception. Tous ces éléments formels ne sont-ils pas à l'œuvre dans le récit des Actes, pour en faire le type même d'une histoire de mission ?

Mais pour réfléchir vraiment à la mission de l'Eglise, faut-il céder aux charmes romanesques de ces aventures missionnaires? Ne faudrait-il pas un peu plus d'esprit critique et un regard historique plus avisé, soit pour repérer dans ce mythe d'origine les traces d'une coupure entre la mission évangélique de Jésus et la mission apostolique de ses disciples, soit même pour y déceler un texte de propagande, un instrument particulièrement efficace d'intervention idéologique en fa-

104 L_V 205

veur d'un puissant consensus avec le monde ambiant¹? Mais finalement la critique qui dénonce ainsi la « propagande » consacre, pour la nier comme telle, la lecture idyllique des Actes des Apôtres, la figure imaginaire de la mission qu'ils nous donneraient à lire.

Relire les Actes

Peut-être faut-il y regarder de plus près, et lire la manière dont ce récit est conduit, pour constater qu'il résiste assez bien à la vision idyllique et à la représentation romanesque et stéréotypée où l'on a parfois tendance à l'enfermer. Lisons donc, ou relisons, les Actes! Si ce texte raconte la mission originaire de l'Eglise, comment le fait-il? Dans sa manière particulière de raconter, dans la forme du récit, plus que dans les images d'aventures qu'il nous donne à voir, il nous sera possible de déceler un modèle de compréhension de la mission.

La « belle histoire » résiste mal à une lecture un peu attentive du texte. Par bien des points, cette relecture trompe notre attente, réserve des surprises, et subvertit le schéma de la « mission » que nous pensions pouvoir reconnaître là. Ce récit manifeste en effet : (a) une fin problématique, (b) un début surprenant, (c) des étapes significatives. Il semble faire des Apôtres les témoins d'une parole qui les précède et dont ils ont à suivre et à reconnaître les effets spécifiques chez les juifs et chez les païens ; il semble soustraire aux Apôtres la maîtrise des buts et des stratégies de leurs voyages pour faire du trajet (ou du parcours) entre juifs et païens l'espace même de la parole évangélique référée au Christ ressuscité ; il semble montrer une Eglise dont l'installation unifiée s'avère impossible.

Je me propose de relever quelques particularités de ce récit, en essayant de les organiser, pour faire apparaître ce qu'on pourrait appeler une règle, ou un modèle, de la mission de l'Eglise. Il s'agira bien

^{1.} On pourra lire une telle lecture critique dans M. CLAVEL-LÉVÊQUE et R. NOUAILHAT, « Ouverture et compromis. Les Actes des Apôtres, réponse idéologique aux nouvelles réalités impériales ». Lumière et Vie, 153-154, 1981, pp. 35-58. Concernant le témoignage historique des débuts de la prédication apostolique dans les Actes, voir J. SCHMITT: « Le discours missionnaire des Actes et l'histoire des traditions prépauliniennes », La parole de grâce, Etudes lucaniennes à la mémoire d'A. George (Delorme J., Duplacy J., éd.), R.S.R., 1981, pp. 165-181.

sûr d'une lecture globale et un peu rapide, qui ne prétend pas à l'exhaustivité; mais elle fournira peut-être quelques interrogations et quelques pistes de réflexion théologique sur la mission et sur le témoignage de la parole².

ı

Une fin problématique

La fin des Actes est assez déroutante, ouverte et en « demi-teinte ». S'il s'agissait de « boucler » le programme de la mission, de dire sa réussite jusqu'au centre de l'Empire, on s'attendrait à une fin plus « glorifiante », à une reconnaissance du héros, à un rappel des programmes accomplis, comme on le lit souvent dans les contes, par exemple. Rien de tout cela ici. Le récit semblait pourtant nous y préparer depuis quelques chapitres. Paul demandait à comparaître à Rome, devant César, pour que la vérité soit faite et dite, à la suite des accusations portées contre lui par les juifs. On s'attendrait à une reconnaissance quasi officielle de l'Evangile : César proclamant la vérité de Paul! Mais aucun jugement romain n'est prononcé, et les juifs de Rome n'ont rien à reprocher à Paul. Le héros de la mission demeure sans jugement, sans qu'aucun des acteurs du récit ait pu statuer sur sa vérité : il reste là, parlant « avec assurance et sans obstacle ». La parole est dans Rome, quels seront ses effets, et qui dira sa vérité?

Personne donc ne statue finalement sur l'accomplissement d'un programme de mission dont les Apôtres seraient les héros. Mais la vérité de la parole et de ses effets sur les auditeurs s'indique dans l'Ecriture qui s'y trouve accomplie. Car nous retrouvons à la fin des Actes cette mystérieuse citation d'Isaïe que les évangiles rappellent à propos des paraboles (Mt 13,14; Mc 4,12) et des signes opérés par Jésus (Jn 12,40). La parole provoque obscurcissement et division. Elle

106 L_V 205

^{2.} Pour une approche d'ensemble du Livre des Actes, je renvoie à une série d'articles parus dans **Sémiotique et Bible**: « Parcours pour lire les Actes des Apôtres », 28 (1982); 29-30-32 (1983); 33-35-36 (1984); 37-39-40 (1985).

est telle que, parmi les juifs, son écoute conduit à l'incompréhension (« Ecoutant, vous écouterez et vous ne comprendrez pas »); elle y dévoile, en le provoquant, l'épaississement du cœur, la surdité des oreilles, la fermeture des yeux. Parole paradoxale qui révèle, en deçà d'un message à savoir et à comprendre, les conditions réelles d'une écoute qui prend au corps. La parole divise, elle fait critère de différenciation entre les « juifs » et les « païens ». Mais ce n'est pas là, j'y reviendrai plus loin, un jugement de valeur qui opposerait les « mauvais » privés du salut et les « bons » à qui celui-ci reviendrait; il s'agit de la révélation des effets singuliers de cette parole tranchante qu'est la parole évangélique : elle constitue devant elle un auditoire divisé. Entre juifs et païens, elle instaure la division du sujet relatif à la parole. Le message de la prédication opère comme parole adressée et c'est ainsi qu'il accomplit l'Ecriture.

La fin des Actes n'est donc pas la glorification du héros qui a réalisé la tâche qui lui était confiée: pas de récompense pour les Apôtres! mais le récit s'achève en installant à Rome – au cœur de l'Empire – la structure de la parole évangélique: la parole est là, un sujet la porte avec assurance; ne trouvant personne pour le juger ou le sanctionner, il « demeure »; la parole évangélique a comme effet obscurcissement, dévoilement et division; et cet effet, pour être dit, en réfère à l'Ecriture qui s'y trouve accomplie. Cette structure finale manifeste peut-être pour nous les conditions de la parole évangélique, elle peut nous conduire vers un modèle de compréhension de la mission.

Un début surprenant

Si les héros de la mission ne sont pas particulièrement « glorifiés » au terme du récit, une question se pose au lecteur : qu'avaient-ils donc à faire ? Voyons si le début pose les éléments d'un « programme » qui se trouverait déployé dans l'ensemble du livre, et par rapport auquel les « résultats » de cette histoire pourraient être évalués. Ici encore, le texte offre quelques surprises et déjoue une lecture trop linéaire de la mission.

L_____V 205

Jésus institue les Apôtres au moment de l'Ascension. Son départ pour le ciel, son absence, sont indissociables de la mission, ils affectent les acteurs, l'espace et le temps du récit de la mission.

Jésus manque, et il n'est pas remplacé (seul Judas le sera, dans le groupe de Douze : et Paul sera un Apôtre en plus). L'annonce de la parole se soutient de cette absence³. Jésus est « au ciel » (1, 11) et c'est relativement à cet espace autre (vertical) que se déploie l'espace « horizontal » de la mission « à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie et à l'extrémité de la terre » (1, 8) : il y a une construction discursive de l'espace qui ne recouvre pas celle de la géographie. Il en va de même pour le temps : le temps de la mission est référé à une durée définie mais indéterminée, entre le départ et le retour de Jésus (1, 11). Ces dispositions singulières des acteurs, de l'espace et du temps marquent de leur empreinte le déroulement de la mission des Apôtres : elle est référée à un point d'origine absent, inaccessible, beaucoup plus qu'à un but à atteindre. A proprement parler, les Apôtres ne sont pas « envoyés en mission » (au sens programmatique et stratégique qu'on donne habituellement à cette expression), mais ils portent dans l'espace du monde des hommes cette absence et cette inaccessibilité; ils en révèlent l'insistance insue, ils en manifestent la fonction de référence et d'origine : en un mot, ils en sont les témoins. Ils attestent pour le monde (juif et païen) cette part perdue qui le travaille à son insu et qui trouve son nom dans le nom de Jésus-Christ ressuscité.

Ainsi interprétée, l'instauration des témoins n'est pas sans rapport avec ce que le récit établit, à Rome, dans sa conclusion : le témoin n'applique pas une stratégie de communication, d'enseignement et de persuasion, il demeure, et révèle parmi les humains cette part obscure, vide de tout sens repéré, que l'Ecriture, de son côté, désigne et que le récit de la résurrection de Jésus annonce.

Il faut donc des témoins pour entendre, reconnaître et nommer ce qui travaille au cœur du monde des hommes. Le récit de la Pentecôte nous montrera la première mise en œuvre de ce travail des témoins et nous fournira peut-être une règle de communication de la

108 L_v 205

^{3.} Les récits du tombeau vide, dans les évangiles, proposent également à leur manière ce rapport entre l'absence de Jésus et l'annonce de la parole.

mission dans les Actes. Ce récit est bien connu; je ne reprendrai ici que quelques éléments de sa structure⁴.

Les interprètes du monde

Le groupe apostolique est rassemblé dans une maison. Du ciel vient un grand bruit. Des langues comme de feu se divisent et désignent chacun. L'Esprit remplit ces hommes et ils se mettent à parler d'autres langues. Parallèlement, un autre groupe se trouve à Jérusalem, représentant « toutes les nations qui sont sous le ciel ». Rassemblés par le grand bruit, les gens s'étonnent de ce que chacun entende les Apôtres parler dans sa propre langue. Ils comprennent ce qui est dit (les grandeurs de Dieu), mais ils ne comprennent pas pourquoi ils comprennent. Une rencontre s'est faite entre ces deux groupes, à leur insu (c'est le grand bruit qui est à la base de la rencontre), une compréhension s'est nouée dans la langue, mais par delà la maîtrise qu'en ont habituellement les locuteurs : effet de la parole et non pas miracle de la traduction simultanée. Et c'est cela que le discours de Pierre interprète en introduisant le récit de Jésus mort et ressuscité. La résurrection vient signifier ce qui, indépendamment de la maîtrise qu'en avaient les acteurs, a noué la rencontre. A cela qui n'en a pas, elle donne nom. De cela les Apôtres sont témoins : ils révèlent, reconnaissent et nomment ce qui travaille au cœur du monde des humains5.

Ce récit inaugural me semble poser une règle de la mission dans les Actes. Les Apôtres ne sont pas d'abord les diffuseurs d'un message (d'un discours) sur la résurrection de Jésus, qu'il faudrait enseigner au monde. La mission n'articule pas le groupe ecclésial de ceux qui savent au monde de ceux qui ne savent pas, la bonne nouvelle n'est pas une information à connaître. Les Apôtres ne sont pas « témoins de la résurrection », au sens où il leur faudrait raconter ce qu'ils ont

LV 205 109

^{4.} Pour une étude plus détaillée, je renvoie à L. PANIER: « Comprenez pourquoi vous comprenez! (Ac 1,15-2,47) », **Sémiotique et Bible** 23 (1981), pp. 20-43; « La mort de Judas. Eléments d'analyse sémiotique du récit de la Pentecôte », **Lumière et Vie** 153-154 (1981), pp. 111-122.

^{5.} On trouverait une disposition semblable dans la rencontre de Pierre et de Corneille (ch. 10-11) et dans les effets de la prédication de Paul à Antioche de Pisidie (14, 27).

vu (ils ne racontent d'ailleurs pas leurs souvenirs). Mais ils sont témoins des effets de la parole parmi les hommes, effets qui peuvent être signifiés et nommés par la résurrection de Jésus. Ils font dans le monde œuvre d'interprétation plus qu'ils ne disposent d'un savoir à diffuser auprès des ignorants.

Le récit de la Pentecôte propose un modèle de la mission des Apôtres, dont nous lisons les variations dans l'ensemble du livre. Les missionnaires des Actes sont les interprètes du monde, faisant advenir au langage par le récit de la résurrection ce qui, de la parole, s'inscrit déjà au cœur de l'homme. Ils témoignent pour une parole déjà à l'œuvre devant eux – et dont ils ne sont ni les détenteurs ni les dépositaires – et ils supportent dans leur corps (individuel et ecclésial) les effets altérants de sa révélation.

Ш

Des étapes significatives

Si l'on admet l'hypothèse que la séquence de la Pentecôte compose un modèle de la mission dans les Actes, on peut suivre dans l'ensemble du récit les variations du modèle. Sans pouvoir ici reprendre tout le récit de ce point de vue, je noterai quelques étapes significatives qui permettent d'enrichir et de préciser le modèle, et qui jalonnent un parcours de la mission.

Une communauté (trop) parfaite?

Une première étape du récit des Actes est centrée sur Jérusalem, sur la communauté qui s'y rassemble et sur la personne de Pierre. Une communauté se forme autour des Apôtres après la Pentecôte, le texte des Actes en propose plusieurs descriptions « idylliques » : « Ils étaient assidus à l'enseignement des Apôtres et à la communion fraternelle et à la fraction du pain » (2, 42) ; « la multitude de ceux qui étaient devenus croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme... » (4, 32) ; « le nombre des disciples augmentait considérablement » (6, 7) ; « l'Eglise sur toute l'étendue de la Judée, de la Galilée et de la Samarie, vivait donc en paix, elle s'édifiait dans la crainte du Seigneur,

110

et grâce à l'appui du Saint-Esprit, elle s'accroissait » (9, 31); « la parole de Dieu croissait et se multipliait » (12, 24).

Cette Eglise naissante et grandissante, autour des Apôtres, semble bien être le résultat tangible de la prédication : la mission produit des croyants qui se multiplient. Les épisodes missionnaires qui jalonnent cette étape (prédications, comparutions, persécutions) émanent de la communauté et y font retour ; l'Eglise semble être le lieu de référence et de vérification de la mission. En face d'elle, le récit paraît poser des adversaires (les chefs du peuple, le Sanhédrin...) hostiles à la prédication, mais finalement impuissants à réduire la force et l'expansion de la foi nouvelle qui triomphe parmi le peuple. L'affrontement culmine avec l'histoire d'Etienne et son exécution hors de la ville; mais la sanction arrive, avec la mort d'Hérode « frappé pour n'avoir pas rendu à Dieu la gloire » (12, 23).

Cela, c'est pour la « belle histoire », mais le récit ne s'en tient pas à cette disposition simple et contrastée de la mission (le héros, l'adversaire, le peuple qui se convertit). Cette Eglise ne peut pas boucler sur elle-même, dans son unification par le partage et dans son extension grandissante. Elle est finalement affectée, elle-même, par ce qui, de la parole qui la fonde, l'atteint au dedans comme au dehors.

Les tableaux idylliques sont peut-être des rêves, ils ne sont pas le point d'aboutissement où s'achèverait la prédication, mais plutôt des points de départ. L'action de la parole, au dehors et au dedans, se répercute sur la communauté, l'articule à son extérieur et barre toute unification close. On peut suivre les indices de ce mouvement dans quelques séquences du récit.

Les marques de l'autre

Dès le ch. 3, après le premier tableau idyllique de l'Eglise, on raconte la guérison de l'infirme de la Belle Porte, et les effets du discours de Pierre, qui débordent le cercle de la communauté et des témoins de la guérison pour atteindre le peuple. C'est alors l'arrestation et la comparution devant le Sanhédrin: l'Eglise doit compter avec des adversaires pour que soit maintenue une parole dite « avec assurance » (4, 29). La question n'est pas tant pour l'Eglise de se trouver rassemblée autour des Apôtres que d'être fondée à parler avec assurance (on note alors l'intervention de l'Esprit tombant sur la communauté en 4, 31).

L 🛴 🗸 205 111

A la fin du ch. 4, un second tableau idyllique manifeste dans l'Eglise un autre principe d'unification: le partage des biens (« ils mettaient tout en commun... nul parmi eux n'était indigent... »). Mais aussitôt l'épisode d'Ananie et Saphire apporte un démenti; toutefois il ne s'agit pas seulement d'une fraude qui ferait entorse au principe établi du partage qu'il suffirait de restaurer, après avoir démasqué et puni les coupables. Il est question en cette occasion d'une manifestation de la parole de vérité, au sein même de la communauté, d'une parole qui tranche et retranche, et laisse une perte dans le groupe. Le principe d'unification par le partage ne reviendra plus comme tel.

Au ch. 6, c'est encore le principe du partage qui est en cause. avec la récrimination des Hellénistes contre les Hébreux. Les diacres sont institués pour que soient harmonieusement conjugués dans l'Eglise ces deux principes d'unité que sont le partage et la parole. Mais une fois encore, la parole outrepasse la communauté qu'elle fonde, les diacres opèrent plutôt ad extra le service de la parole (Etienne en 6. 9, Philippe en 8, 5-40). La parole, dite avec assurance, déclenche la persécution et la dissémination de la communauté. Dans ces « débordements », la parole semble à chaque fois affecter ce qui pourrait boucler la communauté sur un principe interne d'unification (règle du partage ou position des Apôtres). La persécution du ch. 8 disperse les croyants en Judée et en Samarie, et c'est alors hors de Jérusalem. hors du cercle primitif de la communauté idyllique, que se réalise le témoignage de la parole, et en l'absence des Apôtres, restés à Jérusalem (8, 1); comme si l'annonce de l'Evangile était plus l'effet de la persécution que ce qui la déclenche. Le récit des Actes ne s'en tient pas à une simple opposition entre les missionnaires et les persécuteurs. Il n'y aura pas dans le récit de retour à la situation idvllique de la communauté primitive, état initial, ou rêve utopique, que l'effet de la parole est venu barrer. Au terme de cette étape apparaît cet autre lieu pour l'Eglise, Antioche, « où pour la première fois on donna aux disciples le nom de chrétiens » (11, 20-23). Non seulement l'Eglise naissante a deux centres, si l'on peut dire, mais c'est « ailleurs » qu'elle se reconnaît et se trouve nommée... C'est de l'extérieur que lui viennent les marques de la parole dont elle doit témoigner, la règle de Pentecôte est à l'œuvre en elle.

Cette mutation, ou cette marque de l'autre, se repère également parmi les Apôtres. Il y a la figure dominante de Pierre au début du récit, à Jérusalem, et puis il y a Paul, suscité hors de Jérusalem, et

112

développant la mission à partir d'Antioche. Il faudra faire avec ces deux figures d'Apôtres, entre lesquelles se tient le témoignage apostolique, sans qu'aucune n'épuise la fonction. Pour Pierre, comme pour Paul, des écarts, des déplacements, sont racontés: la parole se manifeste, déjà là, en des lieux qu'on ignore ou refuse. Les expériences de Paul sur le chemin de Damas (ch. 9) et de Pierre dans la maison de Corneille (ch. 10-11), juxtaposées dans le récit, se répondent pour affirmer, sur les Apôtres, la règle de Pentecôte.

Entre Pierre et Corneille, il s'agit aussi d'une rencontre imprévue, nouée à l'insu des partenaires (pour chacun d'eux ce sont des visions qui poussent à la rencontre de l'autre), et le témoignage de Pierre, scandé par l'Esprit-Saint, est de reconnaître, et de nommer avec le récit de la résurrection de Jésus, l'œuvre de la parole qui le précède dans l'autre (païen) qu'il méconnaissait. Il faut d'ailleurs en convaincre l'Eglise: « Dieu a donné aussi aux nations païennes la conversion qui mène à la vie » (11, 18). Pour Paul, sur le chemin de Damas, il y a également reconnaissance et nomination (« Je suis Jésus que tu persécutes ») de celui qui le précède dans l'autre qu'il refuse.

Avec Pierre et Paul, dans ces chapitres des Actes, ce sont deux découvertes de l'écart et de la relation que vient nouer la parole, et qui articulent ces trois instances que sont les juifs, les païens, les chrétiens. Avec Pierre, l'Eglise de Jérusalem découvre sa place au point d'articulation des juifs et des païens. Avec Paul, la chute qui articule juifs et chrétiens, sur le chemin de Damas, ouvre l'espace des païens. L'agencement du récit, dans cette étape, vise moins à réaliser le consensus des juifs et des païens au sein d'une Eglise chrétienne qui les rassemblerait, qu'à construire, de manière subtile, la connexion de ces trois pôles, où le « tiers » est toujours nécessaire entre deux, et à poser, à partir de ces trois pôles, la question d'un « lieu propre » pour la parole de Dieu⁷. Cette question transparaît tout au long de la deuxième étape du récit.

^{6.} Je renvoie à la série d'articles que J. Calloud a consacrés à ce récit : « Sur le chemin de Damas », Sémiotique et Bible, 37-38-40 (1985) ; 42 (1986).

^{7.} Sur la nécessité du « tiers », voir l'article de J. MOINGT, Lumière et Vie 196, « Le chrétien, le juif et le grec », pp. 25 sv.

La parole en voyage

Les voyages de Paul, jusqu'à Jérusalem au ch. 20, occupent une deuxième grande étape: missions entreprises où l'Esprit-Saint tient sa place, soit pour en prendre l'initiative (13, 2), soit pour s'opposer à la stratégie des Apôtres (16, 6-7). De ville en ville, le récit construit le double auditoire (ou l'auditoire divisé) en face de la prédication des missionnaires. Adressée d'abord (dans le cadre de la synagogue) aux juifs qui la refusent, la parole passe ensuite aux païens « à qui Dieu a ouvert la porte de la foi » (14, 27). Cette structure est assez répétitive, et l'on peut se demander ce qu'elle nous dit de la parole évangélique et de ses effets, dont témoignent les Apôtres par leur perpétuel déplacement.

Il n'est pas très intéressant, je crois, d'opposer juifs et païens, les mauvaises dispositions des uns et l'accueil (parfois excessif et emporté) des autres, comme deux entités socio-politiques ou morales. Si Paul ne cesse de dire aux juifs qu'il va « passer aux païens » (et cela jusqu'à l'extrême fin du récit), c'est, me semble-t-il, parce que le passage entre juifs et païens manifeste la structure même de la parole évangélique. Juifs et païens ne sont pas des ensembles équivalents et symétriques, ils ne sont pas non plus des antagonistes rivaux; il ne s'agit pas de faire passer la parole des uns aux autres comme un objet, perdu pour les premiers et acquis par les seconds. Le récit fait en sorte que, pour les juifs, le témoignage de la parole (re)viendra des païens. C'est de là qu'ils auront à l'entendre, et à le reconnaître. Cette structure sera plus précisément développée dans les épitres de Paul, Romains et Galates en particulier.

La prédication à Antioche de Pisidie (13, 14-52) est typique de cette disposition: aux juifs de la synagogue est adressé un discours argumenté sur la résurrection, auquel il est fait d'ailleurs bon accueil (on invite Paul et ses compagnons à revenir la semaine suivante); mais à travers ce discours quelque chose s'est laissé entendre, autrement, ailleurs, et pour d'autres (13, 44: « Toute la ville s'assembla pour entendre la parole de Dieu »). Ce débordement de l'écoute suscite la jalousie des juifs et l'hostilité contre les Apôtres; il révèle cet effet de la parole qui échappe aux maîtres du discours. Les païens sont ici ceux pour qui la parole résonne aux marges du discours. Une distinction entre le discours et la parole peut être utile pour comprendre ce qui se passe ici : le discours articule et argumente un message, la

parole soutient l'adresse d'une convocation; elle éveille un désir. Les effets de la parole débordent les limites de la réception du discours et de sa compréhension. Juifs et païens ne représentent pas seulement des groupes sociaux différents – tels que l'histoire nous les fait connaître dans leurs relations politiques et culturelles –, ils sont également des types différenciés de la réception de la parole évangélique des Apôtres, les uns plus articulés au message, les autres à la force de son énonciation, avec les risques du désir ainsi suscité⁸. Le récit manifeste ainsi les deux dimensions qui structurent tout sujet rejoint par la parole, et par elle divisé. Le message peut être accepté ou refusé, mais le récit des Actes révèle ce que la parole peut susciter du désir, pour la haine ou pour l'écoute, d'un désir auquel devra être dite une loi (14, 11-17 et ch. 15) et qui trouvera dans l'annonce de la résurrection un nom pour ce qui l'anime.

Dans leur incessant passage des juifs aux païens, Paul et ses compagnons témoignent de ce « hiatus », de cette limite (ouverte ou fermée) entre le discours et la parole, du point de vue des conditions de leur réception.

Le récit des Actes manifeste sous deux aspects, me semble-t-il, ce point de connexion et d'écart du discours et de la parole : le premier concerne le parcours incessant des missionnaires de la parole ; le second concerne l'annonce spécifique de la résurrection de Jésus. Voyons comment.

Un parcours incessant

On peut presque parler d'une « fuite en avant » de Paul et de ses compagnons, poursuivis le plus souvent par les juifs : le passage de la parole, l'ouverture qu'elle produit, n'ont pas d'arrêt, pas de lieu de repos où ils pourraient être circonscrits, installés ou représentés. La parole évangélique, à travers les Apôtres plus qu'à leur initiative, court (comme le furet de la chanson) et déploie son parcours, de ville en ville, de trace en trace, marquées au cœur de ceux qui s'y ouvrent

L_V 205 115

^{8.} Les mêmes distinctions peuvent jouer dans l'univers culturel des païens, comme on le voit lors de la prédication de Paul à Athènes : on peut toujours discuter et argumenter, sans effet, à propos de la résurrection ; mais la présence d'un sujet de la parole n'est pas sans effet, aux marges du discours.

(« Dieu a ouvert la porte de la foi »), et sans s'y attarder. La parole seule noue la chaîne de ses effets, et dessine pour les missionnaires l'enchaînement d'un voyage auquel ils sont liés.

On peut relire dans cette perspective le discours de Paul à Milet : « Et maintenant, voici qu'enchaîné par l'Esprit-Saint, je me rends à Jérusalem sans savoir ce qui m'y adviendra, sinon que, de ville en ville, l'Esprit-Saint m'avertit que chaînes et tribulations m'attendent. Mais je n'attache aucun prix à ma propre vie pourvu que je mène à bonne fin ma course et le ministère que j'ai reçu du Seigneur Jésus : rendre témoignage à l'Evangile de la grâce de Dieu » (20, 22-24).

Entre juifs et païens, la parole de l'Evangile surgit, à la limite, sans avoir de lieu propre. Le voyage apostolique n'obéit pas à une « stratégie missionnaire » de propagande ou d'expansion à partir d'un centre de référence, mais à l'enchaînement du témoin au point d'articulation du discours et de la parole. C'est à se demander si, dans les Actes, il y a pour l'Eglise un « lieu propre ». On est loin, dans cette deuxième étape, mais sans nostalgie apparente, des tableaux idylliques du début du livre.

L'annonce de la résurrection

Ce point d'articulation dont l'Apôtre témoigne dans sa « course » entre juifs et païens, fait apparaître le lieu réel où peut être dite l'annonce de la résurrection, où elle peut être parole et non seulement discours. Il révèle dans sa « course » le contexte réel du récit de la résurrection. Et l'on observe, dans l'itinéraire de Paul, à partir de cette étape, l'insistance grandissante de l'annonce de la résurrection, en quoi se concentre la prédication apostolique jusqu'à la fin⁹. L'annonce de la résurrection n'est pas à prendre pour un point de doctrine sur lequel se débattent des opinions théologiques – c'est ainsi d'ailleurs que se constitue la méprise, tant des Athéniens (17, 32) que de Gallion (18, 13-14) –; elle semble, dans la marche du récit, concerner de plus en plus la condition du témoin, tel qu'il est exposé dans le parcours de Paul¹⁰. L'annonce de la résurrection trouve son « contexte », son point

116 LLV 205

^{9.} Voir 17,3; 17,18 sv.; 23,6; 24,15-21; 26,8-23.

^{10.} Je renvoie à l'étude que J. CALLOUD a consacrée au ch. 17 des Actes des Apôtres (« Paul devant l'Aréopage d'Athènes, Ac 17,16-34 »), dans La parole de grâce, op. cit., pp. 209-248.

d'ancrage, dans le sujet de la parole, dans son passage entre la mort et la vie.

Entre juifs et païens, le lieu propre de la parole évangélique ne prend pas la figure d'un troisième groupe, mais bien plutôt celle d'un parcours du témoin, ponctué par les traces ou les impacts de la parole adressée; c'est un sujet passant qui proclame dans la résurrection de Jésus-Christ le signifiant qui soutient son identité propre.

Le procès insoluble

La troisième grande étape est constituée par les transferts de Paul, prévenu, de Jérusalem à Rome. Le récit s'achève en procès insoluble : l'apôtre est pris dans un procès, rejeté d'une instance judiciaire à l'autre jusqu'à faire appel à l'empereur lui-même ; mais aucune instance, finalement, ne peut statuer sur son cas, aucune ne peut assumer réellement un discours de vérité sur lui. Qui dira la vérité sur la parole et sur celui dont elle tend le parcours ?

Cette partie du récit retient de longs discours de Paul, adressés aux uns et aux autres; on y notera l'insistance sur la résurrection de Jésus – dont j'ai parlé plus haut – et sur l'« autobiographie ». Que peut dire le missionnaire qui doit rendre témoignage de sa mission? Il reprend et retrace son parcours, il en articule les signifiants pour y faire entendre la force de la résurrection du Christ, seul point de vue qui soutienne l'ensemble de sa course. Il ne s'agit pas là, je pense, de plaidoyers pour convaincre les auditeurs, ou pour prouver la validité ou l'exactitude de son message. Il s'agit de relire, d'interpréter une histoire singulière et de dire ce qui la noue.

Entre juifs et Romains, de Jérusalem à Rome, la parole poursuit la course. Au centre de ce curieux voyage, le récit place une tempête et un naufrage, en des évocations vivantes et suggestives. Mais il mentionne, au milieu du voyage, un épisode assez étrange et surprenant : le séjour à Malte, qui prend sens dans l'économie globale de cette étape. Sur cette île, on n'est ni chez les juifs, ni chez les Romains : on ne trouve que des « indigènes », des barbares, pleins d'humanité (28, 2-3), et il se produit une forme de « jugement » où la vérité de Paul trouve à être signifiée, hors des instances qui se renvoient la responsabilité d'un discours de verdict, et par une manifestation peu attendue de la « justice divine » (28, 4) : une vipère, censée exécuter

LLV 205 117

le châtiment divin, n'a pas mordu Paul... Sur cette île, au milieu du voyage pour le procès, le récit note ainsi quelques enjeux élémentaires: Paul s'y manifeste comme un homme, qui n'est ni dieu, ni assassin, comme un corps menacé de mort, mais vivifiant pour d'autres corps, honoré par des signes d'humanité et de prévenance, d'aide dans le besoin. A l'écart des instances juives, grecques et romaines et de leurs discours, cette « sanction barbare » assure une véridiction comme « à l'état brut », et qui ne trompe pas. Que restera-t-il pour le jugement de César ? Les « barbares » ont déjà jugé.

Au terme des Actes, la parole est mise en procès, la mission est une comparution devant le monde, mais aucune des instances de ce monde, entre lesquelles la parole a tracé son chemin, ne peut, de son propre point de vue, juger en vérité. La sanction barbare signale que rien dans le discours des uns et des autres ne peut trancher, mais que c'est la parole elle-même qui tranche, affecte, altère et vivifie les uns et les autres. Paul demeure à Rome comme un témoin assuré et exposé de la parole, qui en appelle, non plus à César, mais à la résurrection du Christ attestée dans ce corps parlant, et à l'Ecriture accomplie dans la « division » des auditeurs de la parole.

IV

Une perspective sur la mission?

Sans doute le récit des Actes ne donne-t-il pas un modèle de la mission, au sens d'une image exemplaire, ou d'une stratégie à laquelle la mission de l'Eglise devrait se conformer. Mais la manière dont l'Eglise y rend compte de sa mission, et lui donne forme dans le texte qu'elle nous donne à lire, offre quelques perspectives de réflexion théologique. La mission de l'Eglise apparaît comme un effet ou une répercussion de la révélation accomplie en Jésus-Christ, elle témoigne de cette révélation et de son travail parmi les hommes, elle situe la place de l'Eglise au cœur du monde.

Une répercussion de la révélation

La mission dans les Actes présuppose la révélation accomplie en Jésus-Christ. Elle n'en est pas le simple prolongement, comme si les

Apôtres prenaient le relais de Jésus dans l'œuvre d'évangélisation. Entre les deux périodes, des évangiles et des Actes, s'inscrit une faille, une rupture, manifestée dans le texte par l'événement de l'Ascension. L'absence de Jésus ressuscité est à l'origine de la mission, elle affecte les acteurs, le temps, l'espace ; elle creuse un vide, que rien ne vient combler, qu'aucune nostalgie ne vient imaginairement représenter, mais qui autorise une réarticulation de ce qui, dans le monde des humains, juifs et païens, fait représentation de Dieu (Ac 17).

La révélation de Dieu en Jésus-Christ est focalisée sur la résurrection, sur cet événement où surgit un sujet pour (par) la parole, dans la traversée de la mort, et où un nom lui est donné. Peu de références sont faites, en effet, à la vie de Jésus de Nazareth, sinon à sa passion-résurrection. La mission des Actes, c'est la découverte et l'expérimentation - que cet événement pascal ne concerne pas Jésus-Christ seul, mais affecte tout humain en son humanité. « Il n'est pas d'autre nom donné aux hommes sous le ciel, pour que nous sovons sauvés ». Tout humain est convié à découvrir en lui la place ouverte par la parole de Dieu, et à entendre, dans le nom de Jésus-Christ ressuscité, le signifiant qui désigne cette ouverture au don de la vie et cette traversée de la mort. L'événement de la résurrection conjugue une ouverture (qui fait brèche, faille, dans le parcours d'une vie), une béance (qui fait vide et absence, écart au milieu des signes repérables) et une nomination (qui articule la béance à la parole du Père qui nomme et fait vivre). Les Apôtres sont conviés, dans le monde, non pas à lire les « signes de la résurrection » (au sens où il leur faudrait repérer tout ce qui pourrait la leur rappeler ou la leur représenter), mais à découvrir ce dont la résurrection de Jésus est le signifiant, à reconnaître ce dont parle la résurrection du Christ et les Ecritures qui s'v accomplissent.

Une mission de témoignage

Les Apôtres sont envoyés comme « témoins ». J'ai déjà signalé comment les Actes comprennent cette fonction. Ces témoins-là ne sont pas d'abord les porteurs d'un message, d'une doctrine nouvelle, même s'ils sont parfois perçus de cette manière ; ils ne sont pas non plus les témoins oculaires de faits qu'ils rapportent et qui les accréditeraient : ils racontent moins Jésus de Nazareth qu'ils ne relisent les Ecritures dont ils reconnaissent l'accomplissement, et Paul est, dans le livre, cet

L_V 205 119

Apôtre d'un autre type qui n'appartient pas au groupe de ceux qui ont accompagné Jésus. Ils sont témoins de la résurrection, appelés à la reconnaître et à la nommer en interprétant ce qui se joue parmi les hommes dans le monde : appelés à découvrir (et à dé-couvrir) la Parole de Dieu qui les précède et qui excède leurs discours. « Dieu a ouvert aux païens les portes de la foi », certes, mais il faut des témoins pour le lire, pour le dire, et pour l'articuler à l'événement de la résurrection de Jésus-Christ, faute de quoi les sujets suscités par la parole restent « en souffrance » et le travail de la parole – restant sans langage – multiplie ses symptômes. Ils sont témoins de la résurrection, appelés à supporter et à manifester dans leur corps les effets d'une parole à l'œuvre dans le monde des hommes, effets d'ébranlement. d'ouverture et de division¹¹. Comme ces témoins qu'on fixe dans les murs des maisons pour en signaler les mouvements et les craquements. comme ces produits sensibles qui révèlent des réactions chimiques invisibles, ils sont révélateurs dans leur corps même (comme le montre le parcours de Paul à la fin du livre) de cette œuvre de la Parole de Dieu qui ouvre les portes et fait surgir des croyants.

Le récit des Actes développe dans son parcours cette fonction des témoins; il nous conduit des missionnaires instaurés à Jérusalem pour une mission dans le monde, jusqu'à la figure de Paul enchaîné dans le parcours de la parole. Le sujet de la mission n'a finalement pas la maîtrise de la parole, ni des intentions et des moyens de la propager, mais son œuvre d'interprétation et sa « course », entre juifs et païens, manifestent dans le monde les conditions d'une écoute réelle de la parole. La quête du témoin s'inaugure par cette faille de la résurrection de Jésus (et/ou ce qui en tient lieu dans l'expérience de Paul) et sans doute parcourt-elle le monde, tendue vers cette altérité qui l'anime et qu'elle suscite sur son passage.

Des Eglises au cœur du monde

La référence de la mission des Apôtres à l'Eglise dans les Actes, n'est finalement pas aussi simple qu'on pourrait le croire. Le récit ne

^{11.} Et cet ébranlement n'est pas un vain mot lorsqu'il s'agit du tremblement de terre dans la ville de Philippes. On pourra voir la lecture que F. MARTIN propose de ce récit d'Actes 16 : « Le geôlier et la marchande de pourpre », **Sémiotique et Bible**, 59 et 60 (1990).

vérifie pas l'idée d'une Eglise qui, depuis Jérusalem, s'étendrait jusqu'aux extrémités du monde. On voit bien, au début du livre, un rassemblement des croyants, nombreux, autour des Apôtres; mais cette structure de rassemblement s'estompe rapidement. La parole des Apôtres traverse et ouvre le corps de cette Eglise plus qu'elle ne le recentre et l'unifie. Au sein de la communauté de Jérusalem, la parole de vérité tranche et soustrait (voir Ananie et Saphire). La persécution à Jérusalem provoque une dissémination féconde. Non seulement d'autres lieux ou « centres » d'Eglise apparaissent (Antioche), mais c'est d'ailleurs que l'Eglise (d'Antioche comme de Jérusalem) reçoit les marques de la parole dont elle doit témoigner. Le monde, à son tour, évangélise l'Eglise.

Y a-t-il alors pour l'Eglise des Actes un « ici » pour organiser et vérifier la mission effectuée « ailleurs » ? Y a-t-il un centre pour organiser la diffusion de l'évangile ? A partir du ch. 15, lorsque s'est nouée, dans la lettre de l'Eglise de Jérusalem, le lien avec les autres chrétiens, lorsque s'est dite la manière dont la parole, pour chacun, faisait loi, il n'y a plus de « centre », mais le parcours de Paul, la chaîne des communautés qui signale le trajet de la parole entre juifs et païens. Plus qu'il n'organise une structure d'Eglise, l'Apôtre laisse sur son chemin les cailloux blancs des traces de la parole... Le retour à Jérusalem n'est pas la vérification, auprès de la communauté primitive, du programme accompli par le héros de la mission, mais une comparution, une mise en procès et un nouveau départ, pour un témoin sans Eglise.



Au terme de cette relecture trop rapide, le livre des Actes nous laisse peut-être sur une impression curieuse, ou sur une insatisfaction. Au bout du voyage, à Rome, la parole évangélique est dite avec assurance, il y a quelqu'un pour la dire et la porter. La mission confiée à l'Eglise est assurée. Mais qui en jugera? Le témoin de la parole se confie à ses effets, et il n'a pour dire sa vérité que l'annonce de la résurrection de Jésus et l'accomplissement de l'Ecriture. Mission accomplie : les conditions réelles de l'écoute de la Parole ont été posées, des sujets ont surgi de cette écoute, mais leur vérité, confiée à la parole de Dieu, est toujours à dire.

Louis PANIER

Mission et Esprit Saint

Lors d'une session du Centre Albert-le-Grand sur la missiologie (du 8 au 11 juillet 1991) Gilles COUVREUR a mis un accent particulier sur la dimension pneumatologique de la mission, dimension à laquelle on a tendance à accorder moins de considération qu'à l'action pastorale du missionnaire. Si l'autre est celui en direction de qui s'oriente l'œuvre de la mission, c'est l'Esprit envoyé par le Père pour perpétuer l'œuvre du Christ qui constitue le soubassement d'une telle œuvre et qui favorise sa réception.

Structurellement, tout homme est marqué du sceau de l'Esprit de Dieu qui n'est donc pas l'apanage du seul corps ecclésial. L'homme apparaît en effet (selon les mots d'Irénée de Lyon) comme un être « modelé par les deux mains du Père » : il est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. Autrement dit, l'homme, depuis sa création, est habité de l'Esprit de Dieu et c'est ce trait particulier qui, à la fois, le distingue radicalement des autres êtres et favorise la rencontre avec d'autres hommes. L'Esprit Saint est donc à l'œuvre dans tout homme. quelles que soient sa confession, sa provenance : il opère au-delà des frontières de l'Ealise.

Dans cette perspective, la mission — comme dialogue avec l'autre — doit être située dans sa dimension spirituelle. Dans l'organisation des activités missionnaires, d'une part, il est important de reconnaître en l'autre la possibilité de l'action de l'Esprit. Le missionnaire ou l'annonciateur de la Bonne Nouvelle n'est pas le seul détenteur de la vérité: celle-ci est en mesure de se manifester aussi chez ceux auxquels il se sent envoyé. La rencontre

de Pierre avec le centurion Corneille (cf. Ac 10,1sv.) est un exemple typique de cette manifestation transconfessionnelle de l'Esprit. Ce dernier était à l'œuvre aussi bien dans la vie de Corneille qu'en celle de Pierre, envoyé pour la mission. Et c'est ce qui ressort de l'aveu de ce dernier : « Je me rends compte en vérité que Dieu n'est pas partial, et qu'en toute nation, quiconque le craint et pratique la justice trouve accueil auprès de lui ». Trouver accueil auprès de Dieu par l'attitude de « crainte » et la pratique de la justice est un signe de la présence de l'Esprit, une présence qui ne se manifeste pas exclusivement au sein d'un groupe donné.

Par ailleurs, au point de vue chronologique, il importe de distinguer le temps des organisateurs de la mission et celui de l'Esprit. Le premier se présente en général comme une période relativement courte, dominée par les multiples activités pastorales du missionnaire. Mais ce temps est prolongé par celui de l'Esprit qui, sur une longue période, travaille pour l'enracinement et l'imprégnation de la Bonne Nouvelle. Il s'agit ici du véritable temps de la mission connu de Dieu seul et où ce qui a été « semé » par les missionnaires commence à produire de lui-même, sous le souffle de l'Esprit, ses propres fruits. C'est un temps où l'homme évangélisé (ou la culture réceptrice de l'Evangile) commence à découvrir le Christ comme « exégète de l'homme » : l'homme, faconné par son milieu et imbriqué dans un tissu culturel, ne s'éclaire que dans le mystère du Verbe incarné. Tandis que, lors du premier temps d'évangélisation, le Christ apparaissait comme le Verbe révélant le

vrai visage de Dieu (il ne cesse pas d'ailleurs de se présenter comme tel), dans le deuxième temps, il apparaît comme celui par lequel on peut atteindre l'homme, le saisir dans sa différence et dans sa dynamique culturelle, le libérer de tout ce qui freine sa marche vers l'authentiquement humain.

Dès lors, on peut se demander si la mission, pour le chrétien, ne consiste pas finalement à entrer dans un rapport de dialogue et de partage d'expérience avec les autres qui vivent aussi sous le souffle de l'Esprit, mais qui n'appartiennent pas à son groupe confessionnel. C'est aussi sous le souffle de l'Esprit que le témoin est conduit à nommer Jésus-Christ. A l'heure des grands débats sur l'inculturation, sur le dialogue inter-religieux, sur la nouvelle évangélisation, le mot « mission », compris dans cette optique pneumatologique d'ouverture et de dialogue avec l'autre, ne peut-il pas être risqué pour nommer ensemble ces démarches pourtant diverses?

Roger HOUNGBEDJI

Comptes rendus

Alain DURAND, La cause des pauvres. Société, éthique et foi, Paris, Cerf, 1991, 179 p.

Pour avoir, il y a plus de vingt ans, tenté avec l'auteur, une synthèse, imparfaite, de multiples sessions d'Economie et Humanisme consacrées au thème, alors fort prisé, de la pauvreté économique et spirituelle, i'observe le chemin parcouru et souligne l'appréhension renouvelée du sujet ainsi que l'approfondissement et l'authenticité de cette nouvelle approche. Dans cette réflexion théologique ancrée sur l'analyse du réel social, trois étapes jalonnent l'ouvrage d'Alain Durand, qui fut longtemps en contact avec des chômeurs de longue durée et a pu affiner son engagement et son regard quant aux diverses formes de la pauvreté contemporaine.

Le premier ensemble, rappel de l'essentiel à connaître sur les « situations de pauvreté », porte sur l'aire française et sur le tiers-monde. Il s'articule autour de la précarité (souvent cumulée dans les divers secteurs de pauvreté : logement, chômage, santé, RMI...) et du phénomène de l'exclusion : le pauvre, notamment le chômeur, est rejeté d'une société qui se construit avant tout sur le travail. En outre, dans les pays en voie de développement, la dette provoque des effets pervers que les spécialistes du tiers-monde connaissent bien. Sans entrer dans les détails, l'auteur renvoie à des ouvrages plus spécialisés, mais il invite aussi à regarder en face « la foule des pauvres réels », phénomène de masse, « nos frères en humanité ».

Procéder ainsi confère à l'approche théologique une densité plus charnelle. Sont d'abord rappelées opportunément quelques vérités un peu négligées: dans l'Ancien et le Nouveau Testament, c'est dans le cadre du rapport aux autres qu'est posé le problème du rapport aux biens. Pas l'inverse. Non pour assister les pauvres, mais pour lutter avec eux pour leur libération; la solidarité avec eux n'est pas

L **√** 205

seulement une conséquence morale, mais elle est constitutive de la foi évangélique. L'enseignement de Matthieu 25 et de bien d'autres textes relus et interprétés (les Béatitudes, le Bon Samaritain, etc.) exprime une vérité de vie : à partir du moment où chacun fait en sorte que celui qui est dans le besoin cesse de l'être, c'est le Christ en personne qui est concerné. A tel point que, pour le croyant, il convient d'affermir et d'affirmer une cohérence dans sa responsabilité : la relation aux pauvres devient alors le lieu où se décide la mort et la vie de chacun, au plus profond de l'existence. A cet égard, on peut considérer le chapitre 6 comme central. Il vise à établir que le visage de Dieu libérateur, celui « qui ne fait pas acception des personnes », celui qui est « parfait », car insensible à la tentation d'exclure qui que ce soit, ce visage-là est trahi ou révélé selon l'attitude que le croyant prendra à l'égard des pauvres et de leur « cause ». La démarche christologique, ici prise en compte, a une portée unificatrice : théologie du Dieu créateur et celle de la « destination universelle des biens » doivent être intégrées dans la théologie de « la prise de parti de Dieu en faveur du pauvre » (p. 107). Il y a là une réflexion pleine de signification.

Sur les « perspectives éthiques » traitées dans la dernière partie, on notera de bonnes pages inspirées d'une relecture contemporaine des exigences de la « destination universelle des biens de la terre » qui, de saint Thomas d'Aquin à Vatican II, affirme la priorité du droit pour tous à l'usage des biens sur l'appropriation de ceux-ci par quelques-uns. La distinction demeure fondamentale entre droit d'usage et droit de possession. Tout être humain dans le besoin et la nécessité a également un droit d'usage sur les mêmes biens. En ce qui concerne le « droit de gérer et

d'administrer » en leguel se résume, pour la théologie thomiste, le droit de propriété, son actualisation demande des précisions, notamment quant à l'urgence, pour les citovens, de contrôler un pouvoir économique de plus en plus envahissant. Aussi bien l'auteur propose-t-il avec pertinence, à partir de ses analyses socio-économiques et théologiques, un certain nombre d'orientations plus concrètes : on est ainsi incité à utiliser une sorte de grille éthique pour apprécier tant nos propres engagements que les choix faits, souvent à notre insu. par la société, sur le problème des sansabris, des immigrés économiques et des immigrés politiques, sur le traitement du partage du travail ou la guestion des paysans sans terre. De cent facons, on conclura que le chrétien se doit de soutenir toute action collective qui a pour motif de répondre sur le terrain aux besoins des pauvres réels. Il s'agit de mettre en œuvre l'option « prioritaire » (plutôt que préférentielle) en faveur des pauvres et de leurs combats, de telle sorte que, ce rapport prenant corps, le visage de l'homme comme celui de Dieu ne soient plus défigurés. Car en cette affaire, ces deux visages sont indissociables.

On sera sensible à cette réflexion qui est conduite au risque de la réalité économique dont on ne peut en aucun cas faire fi, et au risque d'une éthique sociale puisant aux sources traditionnelles de la doctrine de la destination universelle des biens. Il n'y a pas si longtemps, certains appelaient de leurs vœux l'émergence d'une théologie de la libération pour l'Europe. Cet essai, me semble-t-il, pourrait se placer dans cette perspective et y tenir un rang excellent, s'il est vrai que l'engagement pour « la cause des pauvres » implique une lutte obstinée et éclairée contre les causes de la pauvreté.

André LAUDOUZE

Table des matières du tome XL 1991

thèmes d'ensemble			COHEN M., L'évangélisation		
L'Europe et les enjeux du christianisme	202	1-128 1-144	selon Jean-Paul II. Re- marques sociologiques COLLANGE JF., Droits de l'homme, évangile et	205	81-86
L'art. La foi et les œuvres . La mort et les vivants La mission. Une nouvelle		1-96 1-120	mission	205	71-79
donne	205	1-128	la mort	204	97-112
éditoriaux			comme un deuil. Ap-		
A continent nouveau, Eglises			proche biblique	204	81-94
neuves	201	_ ,	DUQUOC Ch., La mort et la foi (postface)	204	113-116
Le livre que l'on chante L'œuvre d'art, au-delà des	202		ENDREFFY Z., Catholicisme	204	113-110
discours	203		et libéralisme, des enne- mis héréditaires ?	201	71-79
La vie parmi les morts	204		ESCHLIMANN JP., L'im-	201	/ 1-/3
Evangéliser la différence	205	2-4	pensé de l'inculturation	205	17-32
articles			ESPOSITO-FARÈSE A.,		., 4-
ACREMONT G. d', Auprès de ceux qui meurent du			L'aventure de l'art : le beau voyage	203	83-89
sida	204	55-61	GADILLE J., Une nouvelle donne missionnaire au XX°		·
nérailles et le deuil	204	63-74	siècle. Racines		- 4-
BEAUCAMP E., Le psautier			historiques	205	5-15
et la quête du salut	202	93-105	GEFFRÉ C., La théologie eu- ropéenne à la fin de		
BEAUPERE R., Catholicisme et orthodoxie. Nouvelles			l'européocentrisme	201	97-120
tensions et ecclésiologie .	201	5-19	GEFFRÉ C., La mission		
BELLET M., Crucifix		23-27	comme dialogue de salut	205	33-46
BERROUARD MF., Saint			GOLTZ H., Le protestan-		
Augustin et la prière chré-			tisme dans l'ancien « Bloc		
tienne des psaumes	202	107-121	de l'Est ». L'heure de		
BÉTHUNE PF. de, Wabi, ou			vérité	201	21-31
l'art zen	203	37-50	HIGMAN F., « Chantez au		
CALVEZ JY., Le dialogue			Seigneur nouveau can-		
chrétiens-marxistes d'hier	201	81-88	tique ». Le psautier de Ge- nève au XVI° siècle	202	25-39
à demain	201	01-00	Heve au Avi Siecie	202	2 0-33

HURSTEL J., Regards		SZENNAY A., Une théologie	
croisés sur l'art		à la hongroise?	201 89-96
contemporain	203 79-82	THOMAS LV., La mort qui	
KESSLER C., Les psaumes		change, ou la déposses-	
dans la liturgie juive	202 13-24	sion de Dieu	204 5-22
LACROIX X., Le chemin du		TOURNAY RJ., A propos	
créateur	203 15-24	du « Psautier de	
LAMAU MTh., Les soins		Jérusalem »	202 41-53
palliatifs. Enjeux éthiques		TRUBLET J., La poétique des	
et perspectives		psaumes	202 55-73
chrétiennes	204 29-45	VARSZEGI A., Hongrie : une	
LAURIS G., Le poète, che-		Eglise en liberté. Le point	
valier de l'Indemne	203 25-35	de vue d'un évêque	201 33-44
LAZARUS A., Mourir dans		VERMEYLEN J., Où en est	
les grands hôpitaux. La		l'exégèse du psautier ?	202 75-92
question violente et		ZORN JF., Evangéliques ou	/0 02
défendue	204 47-54	œcuméniques. Les mis-	
LETARTE P., Le deuil : un		sions protestantes en	
travail	204 75-81	débat	205 59-70
LUKACS L., Liberté et amour	201 / 0 0 .	Trois sœurs de Chalais. Des	200 00 70
dans la nouvelle Europe .	201 61-69	moniales prient le	
MARTIN-GRUNENWALD M.,		psautier	202 5-12
Etre en mission auprès de	*	poddion	202 0 12
ses propres enfants	205 87-101		
MOTTE D., L'homme des	200 07 101	comptes rendus	
psaumes	202 123-140	-	
NOLLET L., Le missionnaire	202 120 110	BOFF C., PIXLEY J., Les	
et l'altérité	205 47-57	pauvres. Choix prioritaire	203 91
PANIER L., Portes ouvertes	200 47 07	CALVEZ JY., Tiers-monde,	200 0 .
à la foi. La mission dans		un monde dans le monde	203 92
les Actes des Apôtres	205 103-121	DURAND A., La cause des	
QUARTANA M., L'art, aux		pauvres. Société, éthique	
profondeurs de l'homme.	203 5-14	et foi	205 123
SEEBER D., Les Eglises dans		LAUBIER P. de, Pour une ci-	
l'Allemagne réunifiée	201 45-59	vilisation de l'amour. Le	
SOSKICE O., La peinture et		message social chrétien	203 92
le visible	203 67-76	MUNOZ R., Dieu. « J'ai vu	
SOSKICE J.M., Voir la vé-		la misère de mon	
rité. Peinture et théologie	203 51-66	peuple »	203 91

126



1992

206 Fidélité et divorce

L'exaltation moderne de l'amour accroît à ce point l'exigence de fidélité que celle-ci, parmi d'autres facteurs, devient l'une des raisons du divorce.

207 De la contemplation

La contemplation a été souvent jugée arrachement à notre monde. Le christianisme n'a pas cette vocation de nous exiler: il nous invite à contempler Dieu ici et maintenant dans le visage d'autrui.

208 Les enjeux de 1492

Deux christianismes s'affrontaient : l'un, traditionnel, sûr de son droit divin ; l'autre, évangélique et fraternel, s'accrochant à un idéal messianique de transformation des rapports humains. Mais un troisième christianisme advint, inédit, fruit du métissage.

209 Les signes et la croix en l'évangile de Jean

Jean propose des signes qui témoignent que Jésus est le porteur d'un message venant de Dieu. Mais au terme de son évangile, Jean ne renvoie plus son lecteur qu'à un seul signe paradoxal, la croix, dont il fait l'indice de la gloire de Dieu.

210 L'humanité de Jésus

Dans l'histoire chrétienne, l'humanité de Jésus fut souvent oubliée: on accentuait son aspect divin. Aujourd'hui, sous la pression d'une lecture plus historique de l'Ecriture, son humanité est mise en relief au point d'affadir sa nomination filiale et divine traditionnelle.

VOUS RENOUVELEZ VOTRE ABONNEMENT POUR 1992

Nom			
Rue			
Code postal	Ville		
Pays Votre numéro d'abonné			
	ordinaire	solidarité	
France	195 F	250 F	
Etrange	er 225 F	250 F	
Pour les cinq no	uméros, le supplément par av	ion est de 50 F	

Les abonnements de solidarité permettent de servir la revue à des correspondants qui sont dans l'impossibilité d'en régler le prix.

OFFRE SPÉCIALE POUR TROIS CAHIERS AU CHOIX

Vous n'avez pas le temps de tout lire, mais vous êtes intéressé par un thème qui se retrouve en plusieurs numéros : nous vous proposons de commander **trois titres** au choix, pris parmi les cahiers disponibles (liste sur la p. 3 de couverture) et ceux à paraître en 1992.

Prix des trois numéros : France 120 F (port compris)

Etranger 130 F (port compris)

cahiers disponibles

S'adresser à la revue pour les numéros 1 à 100

Droit et société	102 l	163	Foi islamique et foi chrétienne
	102	165	•
Le refus du passé?	111	166	Jérémie, la passion du prophète Destin du corps, histoire de salut
Ambiguítés du progrès		167	Le devenir des ministères
Connaître et croire	113		
Théologie noire de la libération	120	168	L'Evangile dans l'archipel des cultures
La montée du fascisme	121	169	Catéchèse : la pierre de touche
Expérience mystique et Dieu de Jésus	122	170	Paroles d'Eglise et réalités économiques
Le travail	124	173	Le Saint-Esprit libérateur
Le mouvement charismatique	125	174	Les couples face au mariage
Familles	126	175	Histoire et vérité de Jésus-Christ
Médecine et société	127	176	La dimension spirituelle
Intérêts humains et images de Dieu	128	177	Aux portes de l'Eglise, les pauvres
Propriétés et biens d'Eglise	129	178	La royauté dans la Bible
Démocraties chrétiennes	132	179	La question de l'au-delà
Le pape et le Vatican	133	180	Fonction d'un magistère dans l'Eglise
La Justice	135	181	Le racisme, une hérésie
La décision morale	136	182	Laïcs en Eglise
Universalité de l'Eglise	137	184	Aujourd'hui, l'individualisme
Problèmes de la mort	138	185	Le péché et le salut
Saint Paul aujourd'hui	139	186	Le courant fondamentaliste chrétien
Charité et pouvoir	142	187	Procréation et acte créateur
François d'Assise	143	188	La longue marche des Patriarches
Présence de l'Ancien Testament	144	189	Marie, mère de Jésus Christ
Redire la foi	145	190	Eglises et Etat dans la société laïque
Le sacrifice	146	192	La liberté chrétienne : l'épître aux Galates :
La condition homosexuelle	147	194	La différence des sexes
Le spirituel autrement	148	195	Résurrection et réincarnations
Le christianisme dans la modernité	150	196	Judaïsme : la question chrétienne
Les Actes des Apôtres	153	197	Le sida et les chrétiens
Défis athées	156	198	Bible et psychanalyse
Au regard des enfants	157	199	La parole dans les églises
Martin Luther	158	200	Perspectives théologiques
Théologies d'Afrique noire	159	201	L'Europe et les enjeux du christianisme
Ecriture apocalyptique	160	202	Prier les Psaumes
Le monde, lieu d'une parole sur Dieu	161	203	L'art. La foi et les œuvres
Le Conseil œcuménique des Eglises	162	204	La mort et les vivants

VENTE AU	NUMERO 1992	ABONNEMENTS 1992		
	simple	ordinaire	soutien	
France	50 F	195 F	250 F	
Etranger	55 F	225 F	250 F	

Tout abonnement va de janvier à décembre. Souscrit en cours d'année, il donne droit aux cahiers déjà parus. Supplément de 50 F pour l'envoi par avion des 5 numéros.



« Lorsque la mission n'est pas polarisée sur la conversion à tout prix de l'autre, elle garde tout son sens comme manifestation de l'amour de Dieu et comme incarnation de l'Evangile dans le temps. C'est le cas en particulier quand on se trouve dans ces situations de plus en plus fréquentes où le témoignage explicite rendu à Jésus Christ n'est pas encore possible. Mais la présence silencieuse par l'adoration, la proximité aux plus démunis, le dialogue sincère avec les membres des autres traditions religieuses, assurent la mission de l'Eglise comme sacrement du Royaume qui vient. »

Claude Geffré

Lumière Vie

2, PLACE GAILLETON 69002 LYON

TÉL. 78.42.66.83

paraît cinq fois par an France 48 F Etranger 53 F