

132-1988

A toi l'homme d'ailleurs

Aide-nous à apprécier nos propres richesses

Ne nous crois pas pauvres parce que nous n'avons pas ce que tu as.

Aide-nous à découvrir nos chaînes

Ne nous crois pas esclaves en voyant les tiennes.

Sois patient avec notre peuple

Ne nous crois pas arriérés parce que nous ne suivons pas ta ligne.

Sois patient avec notre marche

Ne nous crois pas paresseux parce que nous n'avons pas ton rythme.

Sois patient avec nos symboles

Ne nous crois pas ignorants parce que nous ne savons pas lire tes mots.

Reste avec nous

Et accepte que nous puissions te donner quelque chose.

Accompagne-nous sur la route : ni devant ni derrière

Cherche avec nous à vivre et à atteindre DIEU.

Un évêque africain

Au bout du monde



Photo J.-P. Fouilleul

Jean-Pierre FOUILLEUL
Prêtre de l'équipe Bâtiments et Travaux Publics

Après mes trois mois en Terre-Adélie, et bientôt deux en Asie, je ne sais si je reprends la plume comme un manchot, mais je vais hasarder quelques mots parce qu'une question vaut bien une réponse, surtout quand cette question est celle d'un ami qui vous dit : « Qu'as-tu appris de l'homme ? ».

Terre ADELIE c'est d'abord un voyage de dix jours, Boeing 747 via Singapour et l'Australie ; puis un bateau qui nous embarque 5 - 6 jours sur les mers du Sud jusqu'aux glaces. Nous débarquons sur une terre sans hommes. Nous sommes vingt-cinq bonhommes coincés ensemble, embauchés pour faire une piste d'aviation : trois mois et demi sur un petit îlot rocheux : « Le Lion ». Toute proche, la base des chercheurs abrite une quarantaine de personnes. Et puis quelques oiseaux, des manchots, seule vie de l'antarctique. Le reste : des glaces, un désert de glace.

Les hommes ? On apprend d'abord à se connaître sur ce petit bateau norvégien, le Polarbjorn, pendant les 5 - 6 jours de mer. Nous ne sommes que des hommes. Moyenne d'âge, la trentaine : 3 jeunes de vingt ans qui sortent de l'école, des mécanos, des chauffeurs d'engins, des mineurs, un cuisinier, un responsable de la centrale électrique. Nous ne sommes que des Français, la plupart mariés avec des enfants. Certains ont déjà travaillé à l'étranger, notamment en Afrique ; d'autres sortent de leur ferme : ils ont en France une exploitation de kiwi dans le sud-ouest. Aucun ne pense avoir le profil du « héros polaire ». Les peaux de phoque se sont transformées en fibre Polaire synthétique.

Pourquoi partons-nous à 18.000 km ?

D'abord l'attrait de l'inconnu pour ceux qui partent une première fois ; une expérience unique : « On va au bout du monde », dit-on. C'est aussi l'argent, surtout pour ceux qui ont déjà fait quelques campagnes.

Avec quelques autres — la plupart cette année — je partageais aussi le goût de l'aventure humaine : que se passe-t-il entre 25 bonhommes dans l'éloignement, la solitude, mais aussi la promiscuité d'une vie surcollective ?

Le chantier ? Des îlots rocheux, cinq en tout, qu'il faut aplanir et relier ensemble pour faire une piste d'aviation de 1.100 m de long. Cette année, la campagne était de 60.000 m³ de pierre à abattre sur le rocher du Lion. Les campagnes ne durent que trois mois, entre le dégel et la reprise des glaces en mer, de décembre à mars. C'est l'été austral. Neuf à dix heures de travail par jour, sept jours sur sept. Certains travaillent en équipes (2 × 8). Nous attendons les tempêtes pour nous reposer. Comme elles n'ont pas été nombreuses pendant la campagne, deux jours seulement, il a fallu réussir à décro-

cher quelques temps libres, d'abord pour faire le courrier, et puis pour aller au moins une fois sur le continent, marcher sur la glace, marquer sa trace dans le désert.

Même si au début nous n'avons pas de nuit, il y a des matins, et chaque matin on s'équipe contre le froid. Ça grossit nos allures. On met les lunettes contre le soleil, on se reconnaît à nos voix et on part au chantier faire des trous avec les machines bruyantes, prenant le vent, la poussière et le soleil, émerveillés certains jours du paysage d'icebergs et de ces manchots qui n'ont pas l'air complètement dérangés par notre présence. A midi on mange : les viandes sont grasses, le cuisinier est aux petits oignons. Puis on retourne au chantier. Le soir, on passe au vestiaire, on enfle le couloir, on pénètre dans sa chambre à droite ou à gauche. Moi je suis à droite, il y a deux lits superposés ; j'ai le lit d'en haut, mon compagnon Jean-Yves, celui du bas. Il est bientôt 8 h, on mange, on fait la vaisselle. Il est déjà 9 h $\frac{1}{2}$, un film apparaît en vidéo, parfois très bon, parfois mauvais. On n'a pas eu les informations, puisqu'on ne peut capter aucune émission. Les informations nous arrivent une fois par semaine, 50 lignes de télex. Je discute un peu, je regarde peu les films. J'avais apporté des livres mais je n'ai rien lu. Je vais dormir : le froid et le vent assomment...

Est-ce tous les jours comme ça ? A peu près. Cependant les icebergs bougent et nous aussi sans doute.

La vie ensemble 24 h sur 24, c'est d'abord se faire son coin, très difficile à trouver ; certains jours je n'en trouve pas : la chambre est occupée, la seule salle commune aussi, et dehors on y est déjà toute la journée. Aussi mon coin je me le suis fait le matin. Une heure calme. Le copain dort encore ; je prie et j'écris des cartes et des lettres. L'espace libre, alors qu'on est entouré d'un large horizon, c'est un peu de temps qu'on peut grappiller sur les heures matinales. Bien qu'on soit loin et isolés, la solitude il faut la trouver et même la créer. Cette solitude est d'autant plus nécessaire que l'espace est petit dans les bâtiments et qu'on risque de réduire ce qu'on connaît des copains à ce seul espace. Pourtant, chacun porte bien d'autres choses que ce qu'il donne à voir au moment. J'ai donc fait de mon coin de respiration un temps d'ouverture, un temps d'attente de l'autre où je puisse encore connaître l'étonnement et l'émerveillement. Certains copains m'ont étonné : René Pays avec ses histoires d'hivernage. Arno qui me dit un jour après avoir discuté : « je crois que je n'ai jamais discuté aussi sérieusement avec quelqu'un ». Ou bien Dédé à qui il était bien difficile d'arracher le moindre mot et qui me dit en fin de campagne : « Des curés comme toi, je peux dire que j'en ai pas vu beaucoup ; je suis content de t'avoir rencontré ». Avec un peu d'écoute ces mots sonnent vrai ; encore faut-il l'espace libre pour qu'ils se disent.

L'envers de la solitude arrachée au temps, c'est la vie commune, surcommune. Trois mois et demi ce n'est pas bien long. Mais comme il n'y a pas d'échappatoire, le temps

concentre les choses. Heureusement nous avons une bonne équipe, nous avons l'ambiance. Le seul fait qu'il n'y ait pas eu de bouc émissaire fait déjà « gagner » la campagne. Il n'y a pas eu vraiment d'isolés. Seul un conducteur de travaux est parti aux deux-tiers de la campagne. Je peux dire que j'ai discuté avec chacun, plus ou moins loin, mais c'est déjà quelque chose. Les plus grosses difficultés ont été avec le chef de projet : aucun dialogue n'a pu se jouer véritablement. Ses méthodes sont bien loin de celles d'un chantier tel qu'on les connaît. Comme si au-delà du 60° parallèle sud tout était différent ! Peut-être même que ces rapports un peu difficiles, du simple point de vue du chantier, nous ont soudés entre nous.

D'autre part, un des risques de l'antarctique, c'est le club : dans un club, il faut faire toujours comme si tout allait bien ; toute intrusion de l'extérieur est une menace. Certains se plient à ce jeu de club, tout en étant obligés d'entrer dans un certain type de lien entre les gens. Nous étions plusieurs à nous méfier des mondes fermés pour préserver notre liberté.

Le grand temps commun, c'est le repas ; surtout le soir. On discute, on blague. Tous les grands sujets y passent. Peut-on dire que l'on connaît quelque chose de l'autre à travers ces conversations ? Parfois oui. Je me rappelle certaines discussions politiques, syndicales ; ou bien sur la foi et l'Eglise... j'étais connu comme prêtre et syndicaliste et je n'oubliais pas que je sortais d'un conflit. Je l'oubliais d'autant moins que je passais aux prud'hommes le 4 février alors que j'étais en Terre Adélie, à 18.000 km... les conversations que nous avons n'étaient pas seulement des débats d'idée. Un copain, qui s'était présenté à moi comme « athée, anarchiste et iconoclaste » et qui avait souvent provoqué de grands débats, me dit en fin de séjour : « Ce qui est le plus dur, c'est de m'apercevoir que je parle de trop. J'en prends plein la gueule. Je parle trop et ma vie ce n'est pas ce que je dis. Il faudrait surtout que je me taise ». Voilà ! Les paroles vraies viennent comme cela, parfois parce qu'on ne peut pas échapper, et les mots authentiques viennent de ceux qui osent dire des choses très banales de leur existence : ceux qui parlent de leur famille, racontent les histoires de leurs enfants, parlent de leur femme. Les horizons s'ouvrent. Bertrand nous parlait de son petit chien choyé comme un enfant : il reconnaissait que c'était parce qu'il n'avait pas d'enfant. Moi, bien sûr, je discutais et parfois je coupais court à des dialogues stériles, du type : « T'as pas honte de manger autant de viande quand il y a des noirs qui crèvent la faim ». Je répondais seulement ceci : « J'ai faim ! Je mange ! ». Et s'il faut parfois des silences marquants, le mutisme n'a jamais arrangé la vie entre les gens. Il faut se provoquer et l'humour fait beaucoup.

Les mots n'étaient parfois qu'un cri. Le cri, c'est la vie : la vie commence par un cri et elle finit par un cri. Nos cris étaient le symbole d'une naissance parce qu'il nous

fallait toujours créer la vie entre nous : il n'y avait rien dehors, sinon l'espace-chaud ; et dedans seulement des films, quelques livres et des jeux. Nous avions aussi les chansons (on en a même imprimé une ou deux pour en garder la trace). Parfois, à la vaisselle, on s'époumonnait : si ce n'était pas de la plus grande harmonie, on reprenait au moins du souffle. « Le pays breton » de Bertrand nous en redonnait. Il fallait que les passions s'expriment et se partagent, sinon la vidéo aurait pris le dessus... ou le dessous selon les films.

Les oiseaux, les manchots devenaient des compagnons. Et les aurores... ce ciel nocturne merveilleux pour lequel j'ai dû me lever à 2 h du matin, secoué par mon copain « Pays » qui ne pouvait garder ce spectacle pour lui seul. La vie doit être passionnée et partagée sinon on étouffe.

Nous sortions parfois pour aller à la base Dumont d'Urville chez les Chercheurs : Magnétisme - Aurore - radio météo - biologiste - géophysicien... à 300 m seulement. Il fallait prendre la petite barcasse et traverser la mer. J'étais de ceux qui y allaient le plus souvent. Les labos sont ouverts, on y va très librement. Une fois, les glaciologues sont descendus sur notre base du Lion nous expliquer leur campagne sur le continent. Ils sont repartis en disant : « On pensait voir des gros durs de chantier, mais c'est chez vous qu'on a rencontré le plus de gens intéressés ». Malheureusement, nous avons trop peu de temps pour renforcer les contacts et, entre la base des chercheurs et nous, il y avait la mer. Quelques fêtes nous ont réunis, notamment Noël. Là, nous sortions de notre roche.

Et puis il y avait le paysage, les glaces. On se surprenait à dire : « C'est beau ». Je me disais souvent : si les hommes étaient aussi beaux, le monde changerait ! Le plus impressionnant, c'est le continent, ce désert de glace indescrivable, puisqu'il n'y a rien, mais merveilleux. Nous avons seulement passé deux heures sur le continent, avec retour en hélicoptère. C'était à la fois beaucoup, mais trop peu.

Bien au-delà de l'Antarctique, il y avait les contacts avec les parents, les amis : un téléx de 30 mots par semaine, dans chaque sens. Peu de choses, mais les liens demeurent et les quelques mots se chargent vite de sens. Enfin, le courrier. C'est ce qui est débarqué en premier du bateau. Le bateau revient toutes les trois semaines. La première fois, personne n'avait de courrier. Ça fait un creux. Quand le courrier arrive, chacun rentre dans sa chambre, espace secret. J'ai relu plus de trois fois les lettres nombreuses qui m'arrivent. Le courrier, c'est le symbole de la distance ; c'est un espoir, parfois un désespoir. J'ai reçu des mots tout à fait inattendus. Les distances parfois rapprochent.

L'expérience d'éloignement et d'isolement la plus radicale, c'est l'hivernage : une tren-

taine de bonhommes qui, pendant les 9 mois que Terre Adélie est prise dans les glaces, ne reçoivent aucun courrier. Seul, un télégramme de 70 mots par semaine ou le téléphone (qui est quand même cher). Aucun rapatriement possible, aucune intervention extérieure, tout se joue entre trente personnes. J'ai été très marqué par ce que disaient des hivernants, quand nous sommes arrivés : « On est mis à nu. C'est une expérience de désert ». Les hivernants n'ont plus envie de parler, ils se connaissent par cœur. Et puis il ne se passe rien. Un jour, pour un copain, l'événement avait été qu'un manchot, qu'il voyait tous les matins à la même place, soudain n'était plus là. Je trouve très significatif le télégramme qu'avait envoyé un hivernant : soixante-dix mots en points de suspension... C'est l'hivernage.

Qu'apprend-on de l'homme ? On apprend d'abord de soi-même. Le dépouillement : les masques tombent, et très vite, dans cette vie, le partage nécessaire devient presque obligatoire. Si on veut vivre ensemble, il faut accepter d'avoir besoin des autres. Il faut freiner ses égoïsmes et ses excès de « Moi je ! ». Il faut accepter d'être à nu devant les autres, accepter ses propres faiblesses. Il faut aussi vivre gratuitement de l'autre ; écouter, accueillir sa différence. Et, sans vouloir d'abord faire passer quelque chose, il faut donner ce qu'on a de plus imprenable, c'est-à-dire donner de soi-même, se livrer. Au-delà du 60° parallèle, l'homme reste homme. Il ne peut vivre sans les autres. L'homme qui passe les mers du Sud n'échappe pas à la vérité ; il faut qu'il en fasse sa tendre compagnie.

« Prêtre, là-bas, il faut avoir une foi de Carmélite », me disait une sœur de Mazille, c'est-à-dire une foi qui accepte d'abord de ne pas voir ce qu'elle produit, mais de croire que le chemin se fait et que des traces resteront. Je ne sais si j'ai une foi de Carmélite. En tout cas j'ai retrouvé des traces, celles de Jean Volot, Jean-Paul Coelenbier, prêtres de la Mission de France qui ont navigué pendant plusieurs années, ont participé comme techniciens à quelques campagnes des expéditions polaires. La marque est profonde. Ils étaient d'abord reconnus pour leur qualité humaine. Sur leur trace, je n'ai pas cherché à m'imposer, mais à me mêler aux hommes. Noël a été une fête civile. Noël c'est la fête de Terre Adélie ! J'ai attendu les appels. Débuts février, j'ai commencé à célébrer le dimanche soir au Labo III, celui qui capte les rayonnements cosmiques. Nous étions près du tiers de la base. Je ne pensais pas que la soif était si grande. La trace des anciens, je me suis appuyé dessus pour baliser le chemin, éviter de se refermer, donner l'Orient. Sans doute l'éloignement et la solitude invitent à faire un retour sur soi, réouvrir des portes, se remettre devant les interrogations auxquelles on n'échappe pas. Les réactions ont été évidemment très nombreuses, notamment avec ceux qui ne participaient pas. « Tu sais, m'a dit l'un d'eux, on ne vient pas à « ta messe », mais c'est nous qui devrions y être ». Je crois que nous ne devons pas être préoccupés de faire

le plein. Les églises ne sont pas faites pour être pleines. La mission ne fait pas le plein : elle manque de l'autre, elle a un creux aux entrailles... Elle se vit en creux.

J'ai souvent été amené à parler de la foi. « Ça sert à quoi tout ça ? », comme dit la chanson... Je ne pouvais parler qu'en termes de gratuité. A l'étonnement des copains, je disais : « La foi, ça ne sert à rien », Ça ne sert à rien, ça fait vivre ». La foi est un Orient ; c'est une qualité de vie. Il ne s'agit pas de quelque chose, mais de quelqu'un. Ce n'est pas une certitude, c'est un chemin qui peut avoir ses embuscades. Comme disait Bouddha : « Le chemin est sous les pieds ». Je suis souvent revenu là-dessus, parce que je crois que le témoignage de la foi et de l'Évangile ne se fait pas sur un ordre de calculs de choses comptabilisables, sur un ordre d'efficacité. « A quoi ça sert ? ». Les gens qui s'aiment ne se demandent pas si ça sert à quelque chose, sauf quand ils commencent à ne plus s'aimer. Ceux qui s'aiment, aiment. Et plus ils s'aiment, plus ils multiplient les gestes gratuits et inattendus pour l'autre. L'Amour, ce n'est pas pour quelque chose c'est pour quelqu'un ; c'est quand même autre chose.

Vingt-cinq personnes sur une île, 40 sur une autre, c'est bien peu. Faut-il y « perdre son temps » quand il y a des chantiers de 3.000 personnes ? Ou bien au regard d'un milliard de chinois ? Je crois que si J. en Chine cherchait l'efficacité, il serait rentré depuis longtemps. Terre Adélie, ce n'est pas un pays pauvre, mais ce sont des hommes confrontés aux autres, confrontés à eux-mêmes et à leur vérité ; des hommes aux prises avec l'absence, la solitude ; des hommes qui ouvrent l'horizon du monde, de la création à combien d'autres. Faudrait-il que les statistiques nous empêchent d'être pour une fois de ceux-là ? Je redoute une Église qui ne vit la Mission que sur des statistiques. Parfois la vie vaut d'être gaspillée pour une seule personne, parce qu'elle existe.

Et puis n'ai-je vécu qu'avec 25 personnes ? Le nombre de lettres que j'ai reçues témoigne d'attaches profondes. Combien ont rêvé des glaces ? Combien ont retourné leur globe terrestre en se renversant la tête pour trouver Terre Adélie ? Je ne suis pas parti seul. Beaucoup ont fait le voyage au bout du monde, avec moi. Parfois je me suis même demandé si l'aventure n'était pas autant celle des amis, et des amis des amis, que la mienne. Ce sont eux qui m'ont fait vivre le chantier de Terre Adélie comme une aventure.

Quelqu'un qui part, ce n'est pas quelqu'un qui s'en va, c'est un horizon qui s'ouvre pour bien d'autres. Et si, un jour, c'est l'horizon des glaces... « Pourquoi pas ? »...

Le Développement, une Tâche humaine*

Gérard de Bernis

On lit toujours un texte — et une encyclique en particulier — avec une certaine subjectivité. Je ne chercherai donc pas à résumer « **Sollicitudo rei socialis** » mais je noterai quelques éléments qui me paraissent novateurs et nous engagent à approfondir une réflexion située à l'articulation de la foi et des réalités économiques.

Perspectives

Je comprends et respecte ceux qui critiquent cette encyclique. C'est le cas d'amis et de camarades très fraternels. Je les respecte d'autant plus que, lorsqu'ils souffrent de ce qu'ils lisent — ou ne lisent pas — ce n'est pas pour faire silence sur ce texte, ni sur la question du « développement

* Ce texte est paru dans « Culture et Foi » n° 124-125, été 1988. Nous sommes heureux de le publier en complément des extraits de l'encyclique « **Sollicitudo rei socialis** » présentés dans les deux numéros précédents.

de tout l'homme et de tous les hommes ». Chacun d'eux y consacre, sous une forme ou sous une autre, l'essentiel de son énergie et de sa vie militante. Et pour cela ils voudraient de la part de l'église un autre langage, plus préoccupé des souffrances de tous les hommes où qu'ils soient, plus conforme à la manière dont s'expriment les hommes d'aujourd'hui, et donc plus accessible pour eux et par le fait même plus prophétique.

A l'inverse, il est sain de dénoncer d'abord l'attitude de tous ceux qui, au sein même de l'église ou dans les médias — c'est souvent pareil —, ont assez de pouvoir pour imposer le silence autour de cette encyclique, comme ils l'ont déjà fait du reste pour « **Laborem exercens** », l'encyclique sur le travail, pour la seule raison qu'elle les gêne. Il est sain aussi de demander à la hiérarchie de l'église pourquoi elle ne semble pas pressée d'imposer aux catholiques des comportements conformes aux directives de cette encyclique. Elle est beaucoup plus prompte, par contre, pour imposer une soumission sans discussion à des directives liées à la morale individuelle. N'y a-t-il pas là, en effet quel-

que paradoxe ? D'un côté, les institutions auraient pour fonction de faire se plier les individus au respect d'une morale individuelle conçue comme l'interdiction d'actes et non pas comme la conversion d'attitudes, tout libre discernement étant exclu. D'un autre côté, les institutions n'auraient aucune considération à avoir pour ce qui concerne la morale sociale dont la mise en œuvre relèverait de la liberté individuelle, attitudes et interprétations de toutes sortes pouvant finalement justifier des actes qui vont à l'inverse des directives les plus claires. Cela étant dit, je crois qu'indépendamment de telle ou telle formulation de détail, on peut trouver dans cette encyclique, au delà du rappel de principes de base, une série de questions à approfondir concernant directement la période actuelle.

En cette nouvelle phase de la crise, les préoccupations du quotidien, le chômage et le risque de son accroissement avec la généralisation de la déflation, la baisse du niveau de vie, la mise en cause de la protection sociale, la répression dans les usines, tous ces faits ont de quoi mobiliser toutes les énergies et reléguer au second plan les situations qui se développent dans d'autres régions du monde, quel qu'en soit le caractère dramatique. Dans cette situation, il est essentiel qu'un homme — c'est l'honneur de l'humanité —, qu'un pape — c'est l'honneur de l'église —, se soit levé pour proclamer que l'état de sous-développement dans lequel vivent des milliards d'êtres humains, est d'autant plus intolérable qu'il n'est pas inévitable, et qu'il ait exprimé son angoisse à ce sujet.

Et il est essentiel — on ne soulignera jamais assez l'importance de ce point — qu'il l'ait fait en des termes qui n'opposent pas les uns aux autres, loin de là. Dans les diverses régions du monde, tous, en effet, souffrent des conséquences de l'organi-

sation de la société. Même si les traces du sous-développement sont moindres dans les pays du Nord, le pape insiste sur les discriminations qui s'y étalent en ce qui concerne la scolarisation et la participation au pouvoir économique. Il consacre un alinéa (17) à la crise du logement, partout dans le monde, et un autre (18) au chômage, en particulier dans les pays développés.

C'est pour tout cela que les « puissants », qui ont toujours intérêt à ce que les conséquences de leurs actes ne soient jamais mises à nu, ne doivent pas être laissés en mesure de faire oublier ce texte avant même qu'il ait été connu.

Une lettre prophétique

Cette encyclique se situe dans le cadre de la réflexion amorcée en vue du Concile par « **Mater et Magistra** », en 1961, « **Pacem in terris** », en 1963, poursuivie pendant celui-ci (**Constitution Gaudium et Spes**) et approfondie depuis par « **Populorum progressio** », en 1967, et « **Laborem exercens** », en 1981. Elle invite à aller toujours plus avant dans cette voie et à analyser les situations auxquelles le monde est confronté, avec un esprit critique, sans résignation, non dans le cadre d'un système figé ou dogmatique qui aurait déjà livré tous ses fruits, mais avec un esprit d'invention et d'initiative.

Au delà, cette encyclique se situe dans la tradition prophétique de l'église, au sens par exemple où Yves Congar pouvait écrire que la « fonction prophétique vise à faire comprendre le sens du temps, des courants et des mouvements qui se font jour dans l'histoire, principalement du point de

vue de Dieu et de son propos » (1). Les deux premiers alinéas du § 48 sont très significatifs.

Cette dimension prophétique s'exprime dans le texte à travers de multiples références — implicites ou non —. En particulier il est fait référence à la **conception du sens de l'histoire et du travail humain**, des Pères de l'église, (31), dont il rappelle et précise utilement les principes :

1 — **Option ou amour préférentiel des pauvres**. Aujourd'hui, cette option doit **embrasser les multitudes immenses des affamés, des mendiants, des sans-abri, des personnes sans assistance médicale et, par dessus tout, sans espérance d'un avenir meilleur** et elle doit informer nos responsabilités sociales et nos décisions. (42).

2 — **Destination universelle des biens**, sur la propriété desquels pèse « **une hypothèque sociale** » ce qui est une façon de rappeler le « **droit au vol** », quand il est le seul moyen pour assumer la responsabilité première de tout homme de ne pas tenter à sa propre vie.

3 — **Confiance en l'homme, non pas naïve — tout en connaissant la perversité dont il est capable —**, mais parce que la personne, créée à l'image du Créateur, a vocation d'achever la création. D'où la référence — dans « **Laborem exercens** » et rappelée ici — à la vocation de l'homme au travail, pour souligner que c'est toujours lui qui est le protagoniste du développement. (30).

(1) Y. Congar « **Vraie et fausse réforme de l'Eglise** », Cerf Paris 1950, p. 213. On peut relire à ce sujet tout ce qu'il dit du prophète, quelques pages avant.

Le développement fait partie du "plan" de Dieu

Comme dans « **Populorum progressio** », le développement est conçu en termes de **développement intégral de tout l'homme et de tous les hommes**, le développement est le nouveau nom de la paix, il est une exigence de la justice, il n'est pas compatible avec les dépenses d'armement. L'architecture même de la nouvelle encyclique autour de trois idées-forces, me paraît significative : chacune d'elles et leur articulation même ouvrent à de très sérieuses questions de portée générale auxquelles l'église ne peut plus rester indifférente.

On peut schématiser chacune de ces idées-forces.

1. Le développement s'inscrit dans le projet de Dieu de faire de l'homme son co-créateur, d'où :

a) **renoncer à la tâche** (à la « lutte »), même par faiblesse ou découragement, c'est décider de ne plus répondre à la **volonté de Dieu créateur** ;

b) conformément au livre de la Genèse, le contenu du développement se définit non en termes d'**usage, de domination ou de possession, mais comme subordination de la possession, de l'usage et de la domination à la ressemblance divine de l'homme et à sa vocation à l'immortalité** (d'où en passant une forte définition de l'écologie : quand l'homme ne reste plus fidèle à cette hiérarchie, **la nature se rebelle contre lui et elle ne le reconnaît plus comme son seigneur, car il a obscurci en lui l'image divine**) ;

c) ainsi, dans ce plan divin, les perspectives s'élargissent, et la foi reprend pour le valider et le transformer le rêve d'un progrès indéfini.

2. Ce développement fait tellement partie du plan de Dieu que les obstacles qui se dressent sur sa route ne **peuvent pas être seulement de nature économique**. (35). Ce point constitue probablement l'un des apports essentiels de l'encyclique. On ne peut pas attribuer l'échec du développement au seul jeu de lois économiques abstraites qui s'imposeraient aux hommes de l'extérieur, contre leur volonté, comme voudraient nous le faire croire tant de nos responsables. Il appartient toujours à la volonté publique de **surmonter les mécanismes pervers et de les remplacer par des mécanismes nouveaux, plus justes et plus conformes au bien commun de l'humanité**. Le développement relève de la **volonté politique**, et l'analyse de la situation conduit à **conclure qu'elle a été insuffisante**.

Ce raisonnement, qui joue un rôle architectural dans l'encyclique, fait dériver de la foi une vision doublement optimiste du pouvoir de l'homme sur son destin :

a) **Aucun homme n'est condamné à la misère, au sous-développement, à l'esclavage.**

b) **L'homme est capable de se construire un univers libéré de ces maux et il a pour tâche de s'y consacrer.**

3. Articulons ces deux ensembles et il apparaîtra que l'insuffisante volonté politique empêche la réalisation du « plan divin » : elle est « **péché** ». Si la **situation actuelle relève de difficultés de nature diverse, il n'est pas hors de propos de parler de structures de péché**. (36). Celles-ci s'analysent comme des processus cumulatifs : elles ont pour origine des **actes concrets de personnes** (péchés personnels), mais **elles se renforcent, se répandent et deviennent sources d'autres péchés, et conditionnent la conduite des hommes**. Parmi les actes ou

les attitudes contraires à la volonté de Dieu et au bien du prochain et parmi les « structures » qu'ils induisent, deux éléments paraissent aujourd'hui les plus caractéristiques : d'une part, le **désir exclusif du profit et, d'autre part, la soif du pouvoir dans le but d'imposer aux autres sa volonté** (quitte à ajouter « à tout prix »). Dès lors, le développement passe par la « conversion » des hommes.

Les "structures de péché", obstacles au développement

Jean-Paul II avait déjà employé l'expression « structures de péché ». Mais son application à la situation du monde contemporain est nouvelle. Elle conduit à penser que si l'homme a toujours en lui, et en même temps, des tendances altruistes et des tendances égocentriques, la prédominance des unes ou des autres peut être accentuée par la nature des structures dans lesquelles il se trouve inséré.

Traditionnellement, l'église se reconnaît le droit de juger des structures. Mais ce qui est nouveau, c'est cette dialectique des personnes et des structures, et il faut souligner l'importance de la réflexion à laquelle elle ouvre. Je me contenterai d'en donner deux exemples.

D'abord, il ressort de l'encyclique une condamnation décisive des critères habituels de la pensée dominante : l'efficacité économique ne peut plus se définir en termes de profit, d'extension du pouvoir de telle firme ou de telle nation, mais en termes de diminution des discriminations, d'amélioration du logement, d'accroissement du nombre des emplois, d'augmentation du niveau de la nutrition, de réduction de l'impact des maladies endémiques, de res-

pect de chaque personne et de chaque peuple. L'encyclique remet les choses en ordre : l'efficacité économique ne se mesure pas en termes de production, mais l'efficacité de la production se mesure en termes de développement de la créativité et de l'épanouissement de chaque être humain dont la dignité tient au fait de pouvoir participer au travail commun et à l'ensemble de la vie sociale du groupe auquel il appartient (2).

Ensuite, l'encyclique conduit à différencier les structures selon un critère autre que celui de l'efficacité économique, même telle qu'elle vient d'être redéfinie. Ainsi, certaines structures favorisent les instincts égocentriques, en termes de profit (qui ne se confond pas avec une juste rémunération de l'activité) et donc d'exploitation, ou en termes de pouvoir (qui ne se confond pas avec la hiérarchie fonctionnelle, indispensable, qui peut être organisée démocratiquement). Ces structures qui, en outre, suscitent inévitablement les conflits, ne sont-elles pas « structures de péché » ? D'autres structures, au contraire, peuvent stimuler l'exercice des plus hautes valeurs, telles la coopération ou la solidarité, sur laquelle Jean-Paul II insiste très longuement.

Développement, solidarité, libération

A défaut de pouvoir commenter longuement tout ce qui concerne la solidarité, il faut au moins souligner que c'est par elle que l'encyclique définit « l'in-

(2) *Je reconnais volontiers que je trouve une parfaite analogie entre cela et une petite brochure publiée par la CGT, sous le titre « Les besoins sociaux », coll. Point par point, 1978. Qu'on veuille bien excuser cette incongruité de ma part !*

terdépendance ». Il s'agit d'un tout autre sens que celui donné habituellement par les forces dominantes. Selon elles, aujourd'hui, les nations ne sont plus libres de définir librement leurs objectifs propres parce qu'elles sont toutes soumises à des mécanismes économiques aveugles qui ne peuvent être transgressés. L'encyclique, au contraire, célèbre la prise de conscience de cette « interdépendance » en des termes bien différents : prise de conscience des **injustices et des violations des droits de l'homme** dans des pays lointains, détermination à travailler pour le bien de tous et de chacun, solidarité des pauvres entre eux pour faire valoir leurs droits, partage des fruits de l'industrie, égalité de tous les peuples, respect de leurs légitimes différences, de leur autonomie et de leur liberté de décision, contre tous les impérialismes et toutes les « zones d'influence », droit au développement intégral. Cette interdépendance est bien la « vertu » de solidarité.

Au cas où ce ne serait pas encore suffisamment clair, l'encyclique y revient pour nuancer ce qui avait été reçu en 1984 comme une mise en garde à l'égard de la « théologie de la libération ». (46). Elle affirme l'existence d'une étroite relation entre ces deux réalités que sont la libération et le développement, et conclut : **L'obstacle principal à surmonter pour une véritable libération, c'est le péché et les structures qui en résultent au fur et à mesure qu'il se multiplie et s'étend. Pour être intégral, le développement doit se réaliser dans le cadre de la solidarité et de la liberté, sans jamais sacrifier l'une à l'autre sous aucun prétexte** (33). On comprend l'importance de ce respect de la liberté de chaque peuple dans cette solidarité d'ensemble à partir d'un exemple tout à fait significatif. L'encyclique reprend en effet explicitement un point fort de « *Populorum progressio* » que de nombreux économistes progressistes du Tiers-Monde — je pense, entre au-

tres, à un marxiste vénézuélien, Maza Zavala — avaient accueilli comme une prise de position essentielle : il est scandaleux que des gouvernements de pays développés aient pu conditionner leur « aide » au développement à des programmes autoritaires de contrôle des naissances, ou que des gouvernements nationaux aient pu eux-mêmes imposer ces programmes à leurs populations par des véritables mesures de terreur, comme ce fut le cas en Inde dans les dernières années du règne d'Indira Gandhi. Il est important de souligner à la fois, comme le fait l'encyclique, qu'il s'agit d'une inadmissible atteinte à la liberté de chacun et d'une conception erronée du développement : la liaison de ces deux aspects tient en effet à ce qu'une politique de développement ne peut réussir si elle ne s'appuie sur l'effort libre et conscient de tout. (25).

Ainsi, une base solide est proposée aux chrétiens, et plus largement, à **tous les hommes de bonne volonté**, pour les choix de société auxquels l'encyclique leur dit qu'ils sont maintenant inévitablement confrontés. Ce n'était pas le cas lorsque les directives morales, même dans le champ de la morale sociale, étaient formulées en termes de comportements.

Les "réformes" : inventer les structures du développement

Ainsi, on comprend que l'encyclique parle d'une **série de réformes nécessaires**. (43). Ce n'est pas là un terme choisi au hasard, il découle de cette nécessité de rompre avec **les structures de péché**. Mais on notera que ces réformes n'ont pas à être seulement le fait des pays sous-développés. Une grande importance est donnée tout au long du texte à la réforme des **mécanismes** internationaux, dans le sens de ce qu'il est convenu d'appeler le Nouvel

Ordre Economique International. Il s'agit là d'un rappel direct de la responsabilité des pays occidentaux qui n'ont jamais voulu envisager sérieusement la moindre négociation sur la base très modérée pourtant des propositions de la CNUCED elle-même. Un tel rappel est d'autant plus clair que l'encyclique, dans le large « panorama », littéralement angoissé, qu'elle trace du monde contemporain, ne relève que peu de signes positifs ; elle ne signale parmi eux que l'**aspect positif** du Mouvement des pays non-alignés qui veut **affirmer effectivement le droit de chaque peuple à son identité, à son indépendance et à sa sécurité, ainsi qu'à la participation à la jouissance des biens qui sont destinés à tous les hommes**. (21).

Mais Jean-Paul II n'ira pas plus loin et je crois important qu'il ait pris soin de justifier cette frontière sur laquelle il est facile aux militants engagés de se retrouver. Il apporte ce que ceux-ci attendent de l'église sans chercher à se substituer à eux.

Si le développement est le « plan » de Dieu sur l'homme, l'église doit s'en préoccuper parce qu'il y va de la dignité de l'homme. Et par le fait même, l'église ne peut pas révéler Jésus-Christ tant qu'elle reste de fait solidaire des structures sociales dans lesquelles se trouvent à l'aise la majorité des catholiques. Jean-Paul II le dit clairement : parlant du développement authentique et des obstacles qui l'entravent, **l'église accomplit sa mission d'évangélisation, quand elle apporte sa contribution à la solution du problème urgent du développement, quand elle proclame sa vérité sur le Christ, sur elle-même et sur l'homme, en l'appliquant à une situation concrète**. (41).

Jean-Paul II n'a pas écrit cette encyclique pour remuer des idées générales : **l'obligation de se consacrer au développement est un impératif**. Il le dit

et le répète comme un leit-motiv. **Ce n'est pas seulement un devoir individuel. C'est un impératif pour tous et chacun des hommes et des femmes, et aussi pour les sociétés et les nations ; il oblige en particulier l'église catholique.** (32). Il n'y a aucune échappatoire. La question fondamentale est maintenant entre nos mains. Toute cette encyclique est une critique de ce qui n'a pas été fait pour le développement et de tout ce qui a été fait contre lui. Il est temps de s'y mettre : l'angoisse du panorama rend urgent la **conversion**.

Une théologie morale

L'encyclique affirme donc la nécessité des réformes, mais il n'est pas de son rôle de les définir. **L'église n'a pas de solutions techniques à offrir.** Son rôle est de réfléchir sur les **réalités complexes de l'existence de l'homme dans la société, à la lumière de la foi et de la tradition ecclésiale, d'interpréter ces réalités en examinant leur conformité ou leurs divergences avec les orientations de l'enseignement de l'Évangile sur l'homme et sur sa vocation à la fois terrestre et transcendante ; elle a donc pour but d'orienter le comportement chrétien.** Le mot « dénonciation » (des maux et des injustices) est prononcé, étant entendu que « l'annonce » est toujours première dans la fonction prophétique. (41). Cela ne relève pas de l'idéologie, mais de la théologie morale. Après avoir défini les responsabilités et les obligations, l'église respecte l'initiative des **hommes de bonne volonté**, sous la seule réserve que les **structures de péché** soient réformées en fonction des exigences de ce que Jésus-Christ nous apprend sur l'homme.

De ce point de vue, cette encyclique parle un langage nouveau. L'église ne propose pas une « troi-

sième voie » entre le **capitalisme libéral** et le **collectivisme marxiste**, ni une autre possibilité. (41). La solution est donc à inventer. En effet, tous ceux qui parlent honnêtement du développement savent à la fois que les structures des pays socialistes ne peuvent pas être transposées aux pays du Tiers-Monde, et que la recherche de solutions compatibles avec le maintien de formes directes ou indirectes, larvées ou ouvertes, de l'impérialisme a abouti à l'échec catastrophique décrit dans la première partie de l'encyclique. Ils savent aussi que chaque peuple a un énorme effort à accomplir, qu'il ne peut accomplir que par lui-même, quelle que soit l'aide dont il doit impérativement bénéficier par ailleurs, à commencer par l'extinction pure et simple de la dette (l'encyclique présente bien l'endettement comme un frein au développement, voire comme une aggravation du sous-développement). Ils savent enfin que chaque peuple doit « inventer » les structures et les formes de son développement en fonction de sa culture, de son insertion régionale, du niveau de développement de ses forces productives, et qu'elles ne sont efficaces que si elles répondent au niveau de la prise de conscience de la plus grande masse de la population. Cette exigence d'invention est une condition du développement.

Au delà cependant, et même si nous ne sommes pas directement en charge des problèmes concrets de développement, cette encyclique nous interpelle dans la mesure où elle souligne les responsabilités des pays occidentaux.

Capitalisme libéral et collectivisme marxiste

Certes, l'encyclique n'oppose pas sur ce point les pays capitalistes avancés et les pays socialistes.

Elle cherche au contraire à établir un équilibre très strict, voire un parallèle entre le « capitalisme libéral » et le « collectivisme marxiste ». Ce n'est pas notre objet de discuter de ce qui est dit de ce dernier. Il y a longtemps que les communistes en France ont défini le contenu d'un socialisme à la française qui ne peut ni ne doit être la transposition des structures des pays socialistes, compte tenu de l'ensemble des conditions de la société française. Dans le même temps nous sommes particulièrement attentifs aux efforts de réforme en profondeur qui se déploient actuellement en URSS, précisément dans le sens de la démocratie, d'une plus grande initiative des citoyens, de nouveaux types de structures de production, etc., ne serait-ce que pour permettre à ce pays de réussir la deuxième étape de son industrialisation. Ce n'est pas à nous que la responsabilité en incombe.

Notre tâche... tous ensemble

En revanche, ce que l'encyclique dit du capitalisme concerne tous les citoyens catholiques de notre pays, et il me semble que son contenu est important pour nous. Il faut d'abord souligner deux aspects qui sont loin d'être formels.

D'une part, l'expression de « capitalisme libéral » n'est pas nouvelle, mais elle prend aujourd'hui un sens particulièrement précis. Quand on employait cette expression, au moment où le mode de régulation faisait une large place à l'intervention de l'Etat (pendant la période du capitalisme monopoliste d'Etat, par exemple), il était facile aux forces dominantes de répondre que le capitalisme avait beaucoup évolué et que la critique du capitalisme libéral ne concernait plus que ce que d'aucuns appelaient le capitalisme d'Etat. Mais maintenant que depuis

vingt ans l'obsession des dirigeants politique et des industriels est de tout déréglementer et de revenir aux formes les plus « pures » du libéralisme (c'est-à-dire de la loi de la jungle), il serait paradoxal de voir les forces dominantes considérer que ce texte ne les concerne pas.

D'autre part, dans les textes antérieurs, la différence de langage entre ce qui concernait le « capitalisme libéral » et le « socialisme marxiste » (ou le « socialisme athée » ou le « marxisme athée » ou « intrinsèquement pervers », etc.) permettait aussi de laisser entendre que, bien sûr, tout n'était pas parfait, mais, que voulez-vous, aucune société n'est parfaite, et c'est tellement mieux chez nous que partout ailleurs, dans les pays socialistes ou dans le Tiers-Monde. Cette encyclique interdit ce jeu. La précision du parallèle interpelle ceux qui se réclament d'un authentique socialisme marxiste et on ne voit pas pourquoi ils refuseraient de réfléchir aux problèmes posés. Mais le même parallèle interdit de renvoyer la balle. Bien plus, les responsabilités des pays capitalistes sont énoncées. Elles le sont même lorsque les deux groupes de pays sont concernés, par exemple par la politique militaire ou par la politique des blocs : les militants qui se battent depuis des décennies pour faciliter un langage de paix et de coopération ont bien des raisons de penser que les responsabilités ne sont pas aussi partagées, mais ils se réjouissent à l'idée que tous les catholiques vont aujourd'hui descendre dans l'arène pour se battre contre la production et le trafic des armes, pour un désarmement généralisé progressif, etc. Voilà qui va changer le monde en effet !

Mais il faut supprimer aussi la crise du logement, les discriminations déjà énumérées, le chômage : voilà une question essentielle. Depuis que nous demandons à l'église d'être au moins témoin de la

dignité de l'homme, de dire qu'une société ne peut pas se résigner devant le chômage (35 millions en 1992 dans la CEE !), cette encyclique affirme qu'il est le produit de « structures de péché » et qu'il est de la responsabilité de tous de les changer. C'est un événement formidable d'apprendre que tous « les hommes de bonne volonté » sont invités à s'engager dans l'invention d'une société qui, en coopération

avec les autres pays, pourra redonner aux hommes leur dignité de co-créateurs. Il est urgent de se mettre à la tâche, avant que la grande déflation, qui viendra si on attend trop, ne rende cette tâche encore plus difficile. Oui, le développement est possible, partout, **développement de tout l'homme et de tous les hommes**, par et avec tous les hommes, si nous le voulons.

Jules Monchanin
théologie et spiritualité
*missionnaires**

Un livre-référence pour Yves Marché

**Yves Marché est en Tanzanie depuis plus de huit ans.
Jean-Marie Lassausse et Jacques Leclerc y furent ses compagnons d'équipe.**

**Yves est tellement l'un d'entre nous
que nous oublierions presque qu'il est membre de la Société Auxiliaire des Missions,
fondée par le Père Lebbe pour se mettre au service des jeunes Eglises,
comme lui-même le fit pour l'Eglise de Chine, il y a quelques soixante ans.**

Jules Monchanin, aussi, appartenait à la S.A.M. et il vécut en Inde.

**Interférence et mise en perspective d'expériences de même inspiration,
dans une « lecture » qui rejoint le cœur de notre commune aventure.**

* Jules Monchanin, « Théologie et spiritualité missionnaires », présenté par Edouard Duperray et Jacques Gadille, Ed. Beauchesne, 1985, 214 p.



Copyright : José MAYANS

Agence CIRIC

J'ai accepté de mettre par écrit quelques réflexions après avoir lu et ruminé ce livre parce qu'il m'a passionné. Les lignes qui suivent ne sont pourtant que les balbutiements d'un béotien qui a osé s'aventurer sur des sentiers sacrés. Puissent-elles au moins ne pas décourager d'autres copains de se plonger dans la lecture de Monchanin. Chacun y puisera selon sa propre quête. Il faudra quand même s'habituer à une langue difficile, à une formulation souvent abstraite, concise et parfois inachevée... Mais par-delà les broussailles, quels horizons !

Celle lecture m'a passionné sans doute parce que j'y ai reconnu un paysage. Monchanin fait se rejoindre des sentiers que je débroussaille occasionnellement et péniblement, alors que lui les parcourt avec toute sa puissance de penseur et sa foi de mystique. J'aime aussi sa pensée synthétique, même si elle rend malaisé tout essai de compte rendu comme celui-ci : car tout se tient dans la Vie spirituelle d'un homme. Et puis cette passion de Monchanin d'entrer en dialogue vrai avec l'autre culture ! Pour pénétrer dans une civilisation, dit-il, passez par la langue, par l'art et par l'amitié. Pour entrer dans la sensibilité d'un peuple, il y ajoute lui-même l'intériorisation spirituelle : c'est la richesse de sa vie et de ce livre ; c'est pour lui le cœur de la mission.

Au début du livre : un résumé de l'itinéraire personnel de Monchanin et une vue d'ensemble de sa pensée.

A la fin : divers écrits sur les motivations de son départ en Inde et sur l'engagement missionnaire à l'intention de laïcs missionnaires ou de religieuses désirant s'incorporer en terre d'Islam, en Inde et en Chine.

La partie centrale : un mémoire inédit, rédigé en 1937-38. Dans cette synthèse théologique, Monchanin cherche les sources de la spiritualité missionnaire au plus profond de la tradition chrétienne : le mystère de la Trinité. « **Pourquoi sommes-nous missionnaires ?** » demande-t-il. Par tout cas, un de ces sentiers où je me suis reconnu. J'y reviendrai. Il développe une théologie qui est spiritualité et il nous introduit dans une vie spirituelle qui s'enracine dans la profondeur du mystère chrétien. C'est une « mystique consciente », nourrie par la méditation d'un grand penseur.

... **Pour le Christ, pour achever le Christ, pour que son incarnation soit totale, pour que le Christ se remette un jour dans son intégrité au Père** » (p. 38).

« Théologie et spiritualité missionnaires » ? Le titre aurait pu être « Théologie spirituelle missionnaire », ou encore « l'être missionnaire ». Il s'agit bien en effet de lier théologie et spiritualité. C'est là, je crois, une des richesses de Monchanin, de sa pensée et de sa vie. C'est là, en tout cas, un de ces sentiers où je me suis reconnu. J'y reviendrai. Il développe une théologie qui est spiritualité et il nous introduit dans une vie spirituelle qui s'enracine dans la profondeur du mystère chrétien. C'est une « mystique consciente », nourrie par la méditation d'un grand penseur.

Ce livre paraît un demi-siècle après que l'auteur ait écrit ces conférences et notes éparses. On y retrouve comme un écho de la pensée de Teilhard. Edouard Duperray me disait que les deux hommes se connaissaient bien et se sont rencontrés plusieurs fois. Dans l'une de ses conférences sur le thème « Sagesse et Sainteté », Monchanin parle d'un « **humanisme de la terre** » au sens où Teilhard disait n'aimer « rien que la terre ».

Par toute sa vie...

J'épingle quelques traits.

- Pendant ses études, il fréquente beaucoup les philosophes, mais aussi les mystiques du moyen-âge et surtout St Jean de la Croix : il aime l'interférence parfaite entre sa pensée et sa vie spirituelle.
 - A la question « **que demandez-vous à la théologie ?** », il répond : « **de m'unifier** » !
 - Il connaît aussi l'angoisse et l'obscurité de la foi.
 - « Ces rencontres et l'expérience apostolique le portaient de plus en plus vers le service des humbles et des souffrants » (p. 15).
 - « Une amitié d'une rare qualité l'avait mis en relation avec tout ce que Lyon comportait alors d'hommes de lettres, de peintres, de musiciens et autres artistes de talent » (p. 17). Ce Lyon des années 30 était aussi un carrefour extraordinaire des cultures d'Europe et d'Asie.
 - Après avoir enfin obtenu la permission de partir en Inde, il entre dans la Société des Auxiliaires des Missions (SAM), avec son compagnon et ami Edouard Duperray qui, lui, partira en Chine ; et en 1939 il débarque en Inde pour aller se mettre au service du diocèse de Tiruchirapalli, en s'intégrant dans le clergé diocésain. Il a 44 ans.
 - Onze ans de ministère pastoral dans les villages les plus perdus.
 - En 1950, en compagnie d'Henri le Saux, venu le rejoindre et qui plus tard se séparera de lui, il fonde l'Ashram du « Saccidânanda » ou de « la « Sainte Trinité ». Pourquoi ? « (pour) **instaurer un dialogue au sommet entre le Christianisme et l'une des plus anciennes pensées religieuses du monde** » (p. 6), explique-t-il lui-même.
- Ambitieux ! Monchanin est aussi réaliste : « **essai minuscule de christianisme profond, greffé sur l'Inde profonde** » (p. 24).

Une nouvelle ère de la mission

En avance sur son temps, Monchanin a pensé et vécu la mission comme l'entrée dans une nouvelle époque de l'Eglise. Parlant de la mission chrétienne en Inde, il s'agit, dit-il, de « **greffer la Révélation sur la pensée indienne comme les Pères grecs l'ont fait sur la pensée hellénique** » (p. 194). Rien de moins !

40 ans après lui, Rahner parlait de « 3 grandes époques dans l'histoire de l'Eglise, dont la troisième a tout juste commencé (...). D'abord la courte période du christianisme juif. Ensuite la période de l'Eglise dans une aire culturelle distincte : celle de l'hellénisme et de la culture/civilisation européenne. Enfin la période dans laquelle la sphère de la vie de l'Eglise est en fait le monde

entier (...). La différence entre la situation historique du christianisme juif et la situation dans laquelle Paul transplanta le christianisme comme une création radicalement nouvelle, n'est pas plus grande que la différence entre la Culture occidentale et les Cultures contemporaines de toute l'Asie et l'Afrique dans lesquelles le Christianisme doit s'inculturer s'il veut devenir ce qu'il a commencé d'être : véritablement une Eglise mondiale (World Church) ». Et Rahner d'ajouter : « La venue d'une Eglise mondiale implique une rupture théologique dans l'histoire de l'Eglise qui manque encore de concepts clairs et qui ne peut être comparée à rien, sinon au passage du christianisme juif au christianisme des Gentils » (1).

La théologie missionnaire de Monchanin s'inscrit dans cette vision globale de l'histoire de l'Eglise. Cela implique un christianisme audacieux, de plein vent, un « Christ aventuré ». Cela suppose un effort intellectuel et spirituel à la mesure de ce nouveau défi pour l'Eglise. « **Le christianisme, aux Indes, ne fait pas d'hérésies, dit Monchanin, c'est mauvais signe : parce que le christianisme n'y a pas été pensé !** » (p. 38). De fait, Dieu sait s'il y en a eu des hérésies, des schismes, des réunions de conciles, comme à Alexandrie, lors de la longue inculturation du christianisme dans l'hellénisme. « **Ce n'est évidemment pas un homme qui peut faire cela. Il y faut une communauté. Une école d'Alexandrie aux Indes** » (p. 38).

De son côté, l'Indien R. Panikkar explique qu'il n'y a pas de vraie rencontre des cultures sans fécondation. Il ajoute : « il est indispensable de refuser ici les contraceptifs, si l'on désire avoir un enfant... Or elle (l'église) a toujours eu peur, jusqu'ici, de cet enfant, et donc toujours utilisé des contraceptifs. On voulait être sûr, sans inquiétude (sans hérésie, dirait Monchanin). Le grand défi que je lancerais au christianisme, c'est qu'il ait un enfant avec l'Hindouisme... » (2).

Mystique

Monchanin se réfère souvent aux Pères de l'Eglise. C'est que, par-delà les scholastiques médiévaux qui « analysent », il se retrouve dans la pensée des Pères qui, eux, « synthétisent ». En particulier chez eux, comme chez lui, la mystique n'est pas séparée de la théologie.

Sa démarche missionnaire est donc marquée par une approche mystique. Et quand il tente d'exposer la philosophie de la mystique, il retrouve bien sûr les mêmes éléments que chez les spirituels à la recherche du Tao, du Brahman, du Bodhi, de l'Un ou de la déification (p. 152). La première étape étant chez tous un dépouillement passif, puis vient la transfiguration et l'unification où la nuit devient feu, la Croix-Résurrection, l'Absence-Présence...

Et cependant, Monchanin est tout le contraire d'un syncrétiste. Chez lui, aucune confusion. Encore une richesse de sa pensée et de sa vie. Il est allé très loin dans la compréhension par

(1) AFER (African Ecclesial Review), déc. 80, pp. 323-334. Je traduis de l'anglais.

(2) I.C.I. du 15-11-80.

l'intérieur de l'Hindouisme. Mais, plus il avance et plus sa foi chrétienne se purifie et s'illumine, et plus lui apparaît l'originalité de la Révélation du Christ, du Dieu de Jésus. (3).

Le missionnaire : un révélateur

Dans la rencontre des Cultures, Monchanin assigne au Christianisme un rôle indispensable, celui de révélateur précisément. Révélateur des Civilisations elles-mêmes, de leur richesse profonde. Mais le christianisme ne pourra jouer son rôle qu'à condition d'accepter de se dépouiller du monopole de sa forme culturelle historique. Cette révélation ne va pas de soi, elle ne se fera pas sans tensions. **« L'équilibre collectif des valeurs qui constituent une forme de civilisation est menacé dans sa structure par l'avènement foudroyant de la Révélation chrétienne »** (p. 137). Pour lui, la Parole est une révélation, elle est aussi un glaive !

Dans la rencontre du christianisme avec une culture donnée, plutôt que d'« inculturation du christianisme », comme on dit aujourd'hui, Monchanin parlerait sans doute de christianisation de cette culture. Il est en effet très conscient du double mouvement de l'inculturation : inculturation du christianisme et christianisation de la culture. Claude Geffré, développant ce thème dans un de ses récents articles, dit ceci : « la formule consacrée concernant l'« hellénisation du christianisme » est pleine d'ambiguïtés (...). C'est en rester au seul pôle de l'inculturation. Les Pères grecs qui sont les premiers responsables de cette inculturation n'avaient pas conscience de se livrer à l'hellénisation du christianisme. Il serait plus exact de parler d'une « christianisation de l'hellénisme » ! (...) Il s'agit de beaucoup plus qu'une adaptation au langage et aux modes de pensée de la culture dominante. Il s'agit de la métamorphose des ressources conceptuelles et des valeurs existantes dans une nouvelle synthèse dont le message chrétien est l'élément catalyseur » (4). Il s'agit que le christianisme « fasse un enfant » !

Toute la vie de Monchanin a été consacrée à cette tâche de manifester la réalité de la catholicité de l'Eglise, d'une « Eglise mondiale ». Il s'agit, pour lui, de contribuer à favoriser les conditions d'apparition d'une figure historique du christianisme. Conditions qui s'appellent conversion de l'Eglise, dépouillement de sa forme culturelle dominante actuelle là où elle veut rencontrer en profondeur l'autre. **« Toute la question pour la conscience missionnaire est justement de savoir si c'est au nom de l'évangile lui-même qu'il y a difficulté et même conflit dans l'effort d'évangélisation. Est-ce à cause de l'évangile lui-même ou à cause de la culture dominante des messagers de l'évangile que la Bonne Nouvelle n'est pas reçue ? »**. La question se pose au missionnaire, non seulement en Inde, mais en Afrique, dans la classe ouvrière, dans les jeunes générations...

(3) C'est toute la grande différence avec H. Le Saux qui, lui, n'a pas toujours échappé à cette confusion, comme il apparaît à la lecture de son journal intime : « La montée au fond du cœur » qui vient d'être publié.

(4) Cl. Geffré, « Mission et inculturation », dans Spiritus, déc. 87, p. 417.

Cette définition du Christ, et finalement du missionnaire, son messager, comme « révélateur », je l'aime et je m'y reconnais. Je trouve qu'elle définit bien toute une attitude de fond, aussi bien dans une rencontre des cultures/religions que dans la rencontre de l'autre par laquelle il faudra toujours passer. Et point n'est besoin d'être grand philosophe pour y travailler modestement. Concrètement pour moi, que ce soit dans mes tâches de développement ou d'apostolat, cela signifie non pas apporter mais révéler, et révéler chez l'autre sa propre richesse, sa vocation à se tenir debout devant Dieu. Cela signifie pour moi, ni simple apport d'une aide matérielle, technique ou religieuse, ni non plus simple témoignage fraternel de partage de vie avec les pauvres, mais être éveillé de la capacité de l'autre. Un sage hindou ne peut être amené à ouvrir sa vision de l'homme, du monde et de Dieu que par un mûrissement de sa vie spirituelle à la lumière de la Révélation du Christ. Un paysan gogo ne peut se mettre debout que tout seul et péniblement parce qu'il a vu et parce qu'il a cru que c'était possible. Il s'agit toujours d'une lente germination dans les esprits et dans les cœurs qui entraîne l'adhésion. « Un mûrissement du dedans » dira bientôt Monchanin.

Et puis je sais que pour être un peu moins inapte à ce rôle de révélateur, je dois d'abord me laisser convertir moi-même par la Parole révélatrice de Jésus. Finalement, c'est le rôle ultime de ma foi en Christ : de purifier sans cesse ma foi en Dieu. J'en reparlerai. De même que l'Eglise doit se laisser convertir et purifier par l'Esprit de Jésus qui la pousse à s'ouvrir, de même, l'Esprit de Jésus a un rôle révélateur et critique, à travers l'Eglise et ses missionnaires, dans toute religion/culture.

Le Christ : chemin vers Dieu

Le christianisme a donc un rôle de révélateur des civilisations. Et la pointe de cette révélation ce n'est pas le Christ, mais le mystère de la Trinité. Le danger n'existe que dans certaines présentations du christianisme, « la mystique du Christ occulte la mystique de Dieu », en ce sens qu'elle est une fin au lieu d'être un commencement (p. 148).

Jésus Christ comme chemin pour aller à Dieu. Ce n'est pas nouveau bien sûr ! Mais je le reçois comme une idée importante à creuser ; non pas une idée, mais un mystère à méditer, ou... un terrain à labourer ! Ce terrain concerne à la fois mon travail missionnaire et le but de la mission ; en même temps il concerne ma foi de chrétien vivant dans le monde, aux frontières de l'Eglise.

Le but de la mission n'est pas d'amener des gens au Christ, mais de permettre aux gens, qu'ils soient sécularisés occidentaux ou religieux dans d'autres civilisations, de mieux reconnaître le vrai visage de Dieu, grâce au Christ. Or, si je regarde les missions chrétiennes en Afrique, je crois que le christianisme présente un Jésus Christ dont le rôle est plutôt de remplacer le Dieu

traditionnel. En présentant un Christ tout-puissant et omniprésent — qui n'a pas grand chose à voir avec le Jésus de l'évangile — l'Eglise elle-même devient totalitaire, intolérante et empêche toute inculturation. La mission chrétienne est trop christocentrique.

Monchanin me rappelle que Jésus Christ est révélateur du Père, de la Trinité, qu'il est chemin-vers-Dieu et que ce mystère est à vivre aussi bien dans ma mission vers le monde, dans ma rencontre de l'autre, que dans ma vie spirituelle. Il me rappelle que la parole du missionnaire est profondément liée et même conditionnée par son expérience spirituelle. Autrement dit, théologie missionnaire et spiritualité missionnaire sont liées. Pour moi, il est important de me référer au Christ comme chemin vers Dieu. C'est essentiel à ma foi. Je vais essayer de dire pourquoi.

Dans ma façon de vivre, dans ma manière de participer au développement, de privilégier les pauvres, etc., il y a des choix. Et quand j'y réfléchis, je me dis que ma foi en Jésus Christ ne vient pas ajouter un sens, des orientations, des priorités, dans mon travail pour et avec les Africains, dans ma vie, dans ma prière. Ma foi en Christ, c'est plutôt pour moi une manière de reconnaître ce sens, de lui donner un nom (et donner un nom, ce n'est pas rien !). Il me semble même que ce sens donné à ma vie, dans une autre culture et dans une autre religion, j'aurais pu le reconnaître autrement et lui donner un autre nom. Ce sens est plus important ou plus fondamental que ma foi en Christ.

Au fond, c'est peut-être ce que je veux signifier quand je dis : « Ma foi n'est pas séparable de ma vie ». Car j'ai l'impression que ce n'est pas ma foi chrétienne qui me pousse à prendre telle position, à agir dans tel sens, à faire tel choix de développement, à me situer du côté des petits... C'est plutôt pour des motifs qui touchent à l'homme. Et des motifs que je partage avec beaucoup d'autres hommes non-chrétiens (enfin, un certain nombre !). Et des motifs qui sont étrangers à beaucoup de mes frères chrétiens. Comme si un fonds plus large que celui de ma foi chrétienne me motivait, un fonds qui lui est comme antérieur, comme déjà là et qui vient de ce que je suis tel homme, ayant passé par tels événements et expérimenté telles rencontres...

La résultante, c'est une manière de vivre et de me comporter avec les autres, et finalement avec Dieu, qui n'est pas fondée sur l'évangile, je veux dire qui n'est pas d'abord obéissance à l'évangile, mais qui s'y reconnaît pleinement, et qui y trouve son chemin vers Dieu.

Est-ce que c'est ma façon de dire que le Christ n'est pas le terme de ma foi, mais son chemin, et qu'il m'ouvre sur l'Autre ? C'est en tout cas actuellement ma manière de lire ma vie au milieu de mes compagnons tanzaniens, ma manière de vivre l'Esprit de Jésus. Ce qu'on appelle « expérience spirituelle », pour moi, c'est d'abord cela.

« Expérience spirituelle », il ne s'agit pas bien sûr de moments de ferveur particulière (encore que ça peut arriver !), mais au sens d'une vie qui cherche à se comprendre, à comprendre les autres, le monde et le travail qu'on y fait et, par le fait même, à « comprendre » Dieu. Expérience spirituelle au sens d'une vie qui cherche à s'unifier. J'ai noté chez Monchanin qu'il avait connu

l'angoisse et l'obscurité de la foi, et qu'en même temps il était tout entier tendu vers l'unification de sa vie... Je crois vraiment que l'incroyance moderne, dont la ligne de partage passe non seulement entre les hommes mais aussi en moi-même, peut être favorable à une expérience spirituelle. Comme y est favorable l'« athéisme » des religions orientales, parce que, comme disait Jean de la Croix, « Rien » est un des noms de Dieu !

Je sais que pour moi, je suis passé par une dépossession, un décapage des mots, des dogmes, des mythes de la religion (juste après la lecture de Robinson, Evelyn... m'a beaucoup marqué). Et je sais que ma lecture de l'évangile en est plus fraîche et que j'y redécouvre le Christ comme CHEMIN vers le Père. Le Christ me réconcilie avec Dieu, me permet de lui dire « Tu ». Dieu n'est plus pour moi La personne en qui tout subsiste, et à laquelle je n'arrivais plus à dire « Tu » car elle ne me concernait pas ; je n'en avais nul besoin et, en même temps, elle me gênait parce que trop encombrante... Mais Dieu est l'Autre qui m'appelle à sortir de moi, à m'ouvrir à l'autre. Dieu est tout proche et en même temps distant, silencieux et il me laisse libre, totalement libre. Dieu est un appel, une ouverture, une relation... Dieu, c'est pas triste !... Y'a du monde ! Pour reprendre les mots de Monchanin (comme nous le verrons plus loin), le Christ me réveille à une vie spirituelle à vivre à l'intérieur des relations trinitaires...

Ce travail intérieur, ce chemin, cet exode... se fait au fur et à mesure que la vie avance avec ses choix, ses engagements, ses échecs, ses rencontres, ses amitiés, ses lectures, ses moments d'intériorisation... Ça ne se fait pas que dans la prière, ça ne se fait pas que dans la lumière de la foi au Christ. Ça se fait — j'ai envie de dire — « spontanément », avec des temps forts, des temps de recentrement et de plus forte unification de son être... Mais la source, le centre est toujours le même... Il ne s'agit pas d'expliquer les choses ou la foi, mais d'approfondir, d'unifier.

Pour moi, il y a eu des moments purificateurs (comme le feu purifie), une dépossession de certitudes rigides (non de convictions !) sur Dieu, sur le Christ, sur la foi. Purification par un environnement humain douloureux, hostile parfois ; un environnement ecclésial, étroit et peu porteur, décevant ; par l'épreuve physique de la maladie ; par une vie d'équipe qui a essayé de faire la vérité et d'accompagner chacun dans sa liberté sur un chemin de fragilité... Bref, l'expérience de la Croix, c'est tout ça pour moi, et c'est tonifiant !

Au cœur de la mission : la Trinité

Le Christ, nous dit Monchanin, est révélateur de quelque'un d'Autre, il est chemin-vers-Dieu, ce n'est pas lui le terme de la mission, mais Dieu. Quelle est l'originalité du Dieu de la révélation chrétienne ? « Dieu saisi au terme du Christ ne l'est point d'abord en son unité, mais en sa trinité (...). Christifiée, l'âme est entraînée dans les relations trinitaires » (p. 158).

Nous sommes en plein cœur de la vie spirituelle et, pour Monchanin, en plein cœur de la mission. Pour qu'une vraie rencontre avec l'autre civilisation soit « fécondation » réciproque, la Mission doit, selon lui, se faire mystique, quelque part en elle-même, par quelques-uns au moins de ses ouvriers dont la tâche missionnaire sera pleinement reconnue par l'Eglise. Mais pour les missionnaires chrétiens qui s'aventurent aussi loin dans cette quête spirituelle (je pense à un autre ami samiste, E. Pezet en Thaïlande...), quel dialogue possible au bout du compte, avec les spirituels d'autres religions pour qui l'Absolu est soit impersonnel, soit le Dieu solitaire... ? Monchanin cherche la réponse, non pas en minimisant la Trinité, mais au contraire en approfondissant son mystère. « **Si l'expérience s'achève dans la vision de la Trinité, elle est donc participation ni de l'UN impersonnel, ni à proprement parler de la personne divine, mais des Personnes divines en leur mouvement l'un vers l'autre de la circumincession** » (p. 154).

Mais que veut-on dire par « Personne » ? Nous sommes souvent bloqués par son sens courant, aujourd'hui : autonomie psychologique et juridique. Monchanin médite sur le mystère de la personne dans la ligne de Bergson : « **La personne est un mouvement spirituel qui va de la matière à Dieu en passant par la vie, la connaissance et l'amour** » (p. 53). La personne n'est donc pas substance, mais mouvement vers. « **Un tel rapport du moi au toi, ou amour, est ce rapport qui constitue le moi, la personne en tant que telle** » (p. 54).

La pointe de la personne, c'est l'amour. Et l'originalité du christianisme réside dans sa vision de la personne. Chaque homme est un être unique, et chaque homme est un mystère. Chaque personne est une image de la Trinité. Alors, la Trinité, il n'y a pas grand chose à en dire, il faut « l'expérimenter », c'est-à-dire s'y convertir. Et je retrouve, là, « l'expérience spirituelle » au sens où j'en ai parlé plus haut.

Dieu est donc saisi d'abord comme Trine et non pas d'abord comme Un. Dieu est Trinité parce qu'il est ouvert. Il est Un parce qu'il est différent. Tel est le chemin pour approcher le mystère de l'homme. Telle est la Révélation du mystère de Dieu dans Israël et dans le christianisme. Tel est le chemin, la mission de l'Eglise en Inde, comme il le dit dans ce texte si typique de lui, écrit un an avant sa mort : « **Le mysticisme chrétien est trinitaire ou il n'est rien. La pensée hindoue, si profondément centrée sur l'unicité de l'Un, (...), ne saurait être sublimée en pensée trinitaire sans une crucifiante nuit obscure de l'âme. Elle a à subir une métamorphose noétique, une passion de l'esprit. Cependant, notre tâche est de garder toutes les portes ouvertes, d'attendre avec patience et théologique espérance l'heure de l'avènement de l'Inde dans l'Eglise, afin de réaliser la plénitude de l'Inde. Dans cette vigile à longueur de siècles, souvenons-nous que bien souvent, l'amour entre là où l'intellect doit rester à la porte** » (p. 24).

Maturations...

De quelque façon, la mission vise toujours à la conversion. Ces quelques phrases encore de Monchanin. « **Il s'agit de convertir l'Islam du dedans, bien plus que des membres** » (p. 172).

« La conversion des individus musulmans, en même temps qu'un gain inestimable, est une perte irréparable ».

« Une conversion n'est pas une adjonction externe, mais un mûrissement du dedans » (p. 175).

Cela me rappelle les paroles de Gandhi répondant à des missionnaires qui essayaient de le convertir : « Faites de nous de meilleurs hindous, ce serait plus chrétien ! » Cf. Geffré, dans l'article cité plus haut, parle de « double appartenance religieuse », de cas de « bouddhisme chrétien » ou d' « hindouisme chrétien » qui sont autre chose que du syncrétisme. Et il ajoute : « pour ceux qui sont déjà convertis à l'évangile, même s'ils n'appartiennent pas à l'Eglise visible, on peut se demander s'il n'y a pas une manière chrétienne d'être hindou, bouddhiste, taoïste, confucéen... » (p. 427). Comme il y a eu des Juifs chrétiens !

Pour Monchanin, le christianisme n'est pas encore achevé et nous ne savons pas définitivement ce qu'il est. Ce qu'il résume par ces mots : « Le christianisme sera à jamais ' celui qui vient ' » (p. 197).

Dieu doit encore « prendre des couleurs », comme dit Bruno Chenu (LAC 130). Dans cet « arc-en-ciel », je ne sais pas et je crois que l'Eglise ne sait pas encore ce que serait une « Afrique chrétienne »... Le christianisme y est encore largement un produit d'exportation et doit encore apprendre beaucoup de l'Afrique, de ses théologiens et de ses paysans.

Dans ma petite expérience, s'il y a une chose que j'ai apprise ici, c'est à mesurer la différence culturelle de l'autre. La mesurer et la respecter. Cela touche à beaucoup de choses et cela va très loin ! Je prendrai simplement quelques exemples.

Pendant ces quatre dernières années, ce n'est pas moi qui ai organisé l'habituel de ma vie quotidienne, ce sont des Tanzaniens. Ce n'est pas forcément un idéal à poursuivre. Toujours est-il que cela a mis bien en évidence mon étrangeté, ou celle de l'autre ! Sa manière de réagir, de se recréer, de réfléchir, d'aimer... est différente. Il serait bien étonnant que sa manière de rencontrer Dieu ne soit pas aussi différente ! « Ce ne sera pas drôle d'être chrétien quand il n'y aura plus ni animiste, ni musulman, ni bouddhiste... », disait quelqu'un !

Dans ma manière de vivre la foi, je sens à quel point je suis sécularisé et pourtant immergé dans un univers religieux, toutes religions confondues (Tanzaniens chrétiens, musulmans, animistes et Indiens musulmans ou hindous...). L'athéisme est vraiment un phénomène occidental... et très limité !

L'importance et le respect de la dimension culturelle ou verticale dans le travail de développement. Créer de la liberté entre le paysan et son développement parce qu'il n'est pas seulement intelligence et raison, mais esprit, âme et cœur et que c'est tout l'homme, avec sa sagesse, qui doit être développé. Cela veut dire patience, remise entre leurs mains, tanzanisation...

Différence encore, et surtout, dans la manière de penser le temps et l'histoire. Là, il est

évident que le Dieu chrétien est le Dieu des Blancs, dans la mesure où nous disons : « Dieu est là où se fait le monde de demain » — « Dieu est dans le monde en marche » — « Dieu a fait l'homme co-créateur du monde », etc. Cette conception du monde et de l'histoire est occidentale. Pour l'africain, le monde est un ordre sacré dans lequel il apprend à trouver sa place sans y rien changer : tel est le rôle de l'éducation pour les africains, comme pour des milliards d'asiatiques, comme en Europe au moyen-âge. Alors pourquoi l'histoire du salut chrétien devrait-elle être linéaire et chronologique pour tout le monde ? Comme si tous les catéchumènes devaient s'y aligner. Pourquoi mon voisin Lazaro devrait-il apprendre l'histoire de l'exode pour comprendre son baptême et pour comprendre ce que Jésus lui révèle de Dieu ? Son Moïse à lui est dans sa lignée familiale. Le dernier prophète « par qui Dieu lui a parlé », c'est son frère aîné, héritier d'une longue tradition clanique et qui, avant de mourir, lui a confié la lignée en lui transmettant le message hérité de son père : « celui qui est malade, prends soin de lui ; le visiteur, accueille-le, l'enfant qui a besoin de toi, occupe-toi de lui... ». C'est là-dedans que Jésus vient lui révéler le Père.

“...Vers le service des humbles et des souffrants”

Je voudrais souligner une dernière caractéristique de la vie de Monchanin. Aussi bien à Lyon qu'à Tiruchirapalli, il était porté « vers le service des humbles et des souffrants ». Ce n'est pas un hasard bien sûr ! C'est parce qu'il y a un lien profond entre la solidarité avec les souffrants et l'expérience spirituelle. Cela aussi trouve un écho dans ma vie. C'est un sentier où je me suis reconnu.

Je crois que mon expérience africaine et en particulier mon compagnonnage avec les Tanzaniens a beaucoup contribué à corriger mon idée de Dieu, m'a converti. Il m'a fait relire l'évangile d'une autre façon. Il me semble que j'y ai découvert comme deux relations à Dieu qui construisent ma vie et ma foi. La première concerne un « Dieu-en-avant », qui m'était déjà quelque peu familier. La seconde, un « Dieu-en-dedans », que je découvre peu à peu.

Le « Dieu-en-avant », c'est le Dieu de l'exode qui se manifeste dans l'histoire des hommes, Dieu de la promesse, Dieu qui se révèle dans une vue optimiste du monde et de l'histoire. Dans cette relation, j'essaie de lire « les signes des temps », d'y repérer les moments où tel de mes compagnons devient plus homme et je rends grâce pour les « lève-toi et marche » dont je suis le témoin et que je reconnais comme des manifestations de la venue du Royaume dans notre histoire.

Et cependant, ça ne colle pas toujours ! D'une part, comme je l'ai déjà dit, le « Dieu de l'histoire » est trop particulier, trop lié à une culture, incompréhensible pour la plupart des Wago-gos que l'Eglise aspire à évangéliser. D'autre part et plus concrètement, en me heurtant aux réalités africaines, je sens de plus en plus toutes les limites de cette vision des choses, de cette

vision de Dieu. Non, il me faut aussi intégrer dans ma foi en Dieu les échecs, les retours en arrière, les abandons, mes impuissances devant tant d'injustices et de souffrances, mon handicap d'étranger, d'immigré, la misère engluante des paysans wagogo. Je reste écorché par la réalité odieuse de la pauvreté qui détruit les corps et étouffe les esprits... Devant tant de choses absurdes, mais bien réelles, il n'y a pas de fuite ! Dieu est un Dieu crucifié, un Dieu pauvre, impuisant, un Dieu absent. Le Christ convertit mon regard, surtout en méditant sa croix, ce signe de l'engagement avec les exclus de toute sorte. Le « Dieu-au-dedans » donc, comme un appel à l'intériorisation... C'est ma grâce africaine. Monchanin pensait que c'était la grâce de l'Eglise missionnaire aujourd'hui.

Dans un de ses raccourcis typiques, qui ramasse en quart de page les caractéristiques de chaque époque de l'histoire de l'Eglise, il résume en quelques mots la mission au 20^e siècle : « **Episcopat indigène. Apostolat et contemplation** » (p. 76).

Donc appel à intérioriser nos tâches missionnaires. Mais cet intériorisation s'inscrit dans la vie de tous les jours et en particulier dans l'engagement au service des plus démunis. C'est là que se posent les vraies questions, y compris celles sur Dieu. Ce terrain-là est un critère de vérité. Les hommes que j'y rencontre sont de bons partenaires pour un dialogue. Encore faut-il prendre le temps et le recul nécessaire pour intégrer toute la dimension « verticale » de ce travail, de ce service, et pour faire comprendre que cet engagement est une dimension essentielle de la mission de l'Eglise. Parce que là, le missionnaire est porteur d'une tâche pour les hommes ; là, les questions concernent l'essentiel de la vie des hommes et de Dieu.

Appel pour le chrétien d'aujourd'hui qui veut être missionnaire à être aussi, quelque part en lui-même, un contemplatif. Ou un mystique, au sens que lui donne J.F. Six :

« Le vrai mystique voit juste, juge avec réalisme, agit et s'insère dans la patience de l'histoire. Il est le contraire d'un absent, c'est lui qui crée de la liberté des relations entre les êtres. On le reconnaît en ceci qu'il s'inscrit dans les vraies questions du monde contemporain et dans la vie quotidienne de ceux qu'il rencontre en chemin, qu'il va d'emblée à l'essentiel de ce que le Christ a exprimé (...), qu'il pose la question de Dieu là où le Christ l'a posée, dans la vie de tous les jours et dans les questions universelles des hommes... » (5).

Tous ceux qui se sont risqués à fréquenter une culture étrangère, dans un milieu ou une civilisation donnée, qui ont accepté et vécu la condition exodale de l'Eglise, qui vivent leur foi chrétienne aux périphéries... tous ceux-là connaissent les tensions et les inconforts de leur situation. Ils se reconnaîtront dans ce témoignage de Monchanin : « **Je suis l'homme qui quitte une rive et ne voit pas encore l'autre** » (p. 182). Il paraît aussi d'une « **patience géologique** » !...

(5) J.F. Six, « Le Courage de l'Espérance ».

Pauvreté - Justice - Mission

Jacques Leclerc

Pour la seconde fois, une session de formation de laïcs en lien avec la Mission de France a eu lieu à Canappeville. Cette année, le thème de réflexion était : Pauvreté, Justice, Mission. La quarantaine de participants a bénéficié de l'apport de plusieurs intervenants (biblistes et théologiens) et de témoins parmi lesquels Jacques Leclerc.

Au retour d'un séjour un peu long en Tanzanie, il y a un risque à apporter un témoignage. Ce risque est celui de l'exotisme ou de la particularité trop forte d'une expérience qui ne permet pas d'entrer en dialogue avec d'autres, situés ailleurs et différemment. Il faut donc, pour affronter ce risque, faire un effort pour sortir de l'anecdotique et construire, sur l'expérience particulière, une réflexion qui, tout en gardant les deux pieds sur terre, sur la terre africaine, devient vulnérable aux critiques et interpellations des autres qui ont les deux pieds ailleurs.

Depuis mon retour en France, il y a quelques mois, j'ai pu constater que cet effort était fécond. En effet, à plusieurs reprises, j'ai pu avoir des échanges riches et constructifs avec tel ou tel frère de

la Mission vivant en France ou dans d'autre pays du Tiers-Monde, dans des secteurs géographiques ou sociologiques fortement marqués par la pauvreté, ou la « précarité ». Nos expériences, et les réflexions qu'elles nous inspirent, entrent en confrontation. Cette contribution est déjà en partie le fruit de cette confrontation.

Vous imaginez combien cette réflexion que nous menons sur la pauvreté et notre engagement évangélique demande un travail intérieur de vérité. La souffrance qu'entraîne la pauvreté exige de moi, qui vis à ses côtés et tente de lutter contre elle, un effort d'honnêteté personnelle (une plus grande cohérence entre ce que je vis, ma réflexion et mon expression à partir de cela, et la trace spirituelle que j'essaie de suivre). Cet effort est un travail toujours à refaire. Un frère de la Mission expliquait combien notre histoire personnelle nous marquait fortement dans notre capacité de rencontrer et de vivre en vérité avec les pauvres. Je reçois cette remarque et j'espère aussi que l'éloignement du jeune homme riche, dans la tristesse, au loin de Jésus (Mc 10), n'est pas le seul chemin possible. Que Dieu m'entende !

Quelle pauvreté ?

Je voudrais donner trois caractéristiques du regard des occidentaux sur l'Afrique :

1) La période pré-coloniale, l'esclavage et le commerce triangulaire. L'homme africain n'est pas considéré alors comme un être humain. C'est un outil de travail, une monnaie d'échange et un signe extérieur de richesse. Il n'est pas question d'appliquer à ces êtres les caractéristiques qui servent à qualifier les hommes et les sociétés en Occident ou dans d'autres parties du monde : riches/pauvres, valeurs culturelles, etc...

2) La période coloniale. Les Africains sont quand même des êtres humains (abolition de l'esclavage), mais ils n'ont pas de culture. Il faut tout leur apporter dans la mesure de leur faible capacité réceptive : la religion, le vêtement, la morale, les valeurs nécessaires comme l'obéissance, l'honnêteté, le sens du service, la fidélité ou le patriotisme quand on avait besoin de chair à canons (En visitant le Fort de Douaumont, il y a peu de temps, j'ai eu confirmation de cela en lisant la plaque commémorative de la reprise du fort par les troupes françaises : seules les troupes coloniales y figurent !). Les langues, l'histoire, les traditions africaines sont ignorées par la masse des occidentaux et une très grande partie des colons ; seuls quelques fonctionnaires ou quelques missionnaires s'y intéressent, parfois comme des naturalistes qui se penchent sur la faune ou la flore ! Les Las Casas étaient rares ou absents en Afrique !

3) La période après les indépendances. Je ne développe pas ce que l'on appelle le néo-colonialisme et l'exploitation du Sud par le Nord. Je veux retenir seulement les stratégies de développement

qui ont dominé. Elles ont été majoritairement orientées vers un manque matériel à combler. On a pensé, souvent en toute bonne foi, qu'il s'agissait essentiellement d'un retard technique à rattraper, d'assurer des équipements de base, de suppléer à des carences par des importations de produits. C'est une grande partie de la politique des « Projets ». On matérialise le développement en le chiffrant et en le définissant avec nos outils économiques, financiers et techniques. L'homme africain est une série de besoins à assurer.

Ce que je retiens de ces trois attitudes dominantes, c'est l'impasse complète qui est faite sur l'homme dans sa cohérence culturelle, soit par la négation pure et simple de cette cohérence, soit par l'aveuglement matériel. C'est comme si on enlevait à l'homme sa colonne vertébrale. Je crois que cette remarque pointe sur la pauvreté vécue aujourd'hui, en particulier par les hommes et les femmes que j'ai connus en Tanzanie pendant 9 ans, les Wagogo. Cela rejoint l'analyse de l'encyclique récente de Jean-Paul II sur la question sociale et le développement.

« Il arrive souvent qu'un pays soit privé de sa personnalité... au sens économique, politique, social et aussi culturel... Le sous-développement n'est pas seulement économique, il est également culturel... et tout simplement humain... Il faut donc se demander si la réalité si triste d'aujourd'hui n'est pas le résultat... d'une conception trop étroite, à savoir surtout économique, du développement ».

Achille Mbembe, historien camerounais, auteur d'un livre récent très éclairant sur la situation actuelle de l'Afrique (1), analyse la pauvreté vécue

(1) Achille Mbembe, « *Afriques indociles* », 22 pages, 1988, Ed. Karthala.

actuellement sur ce continent (surtout ce qui est appelé « Afrique Noire ») et retient l'expression « **pauvreté anthropologique** » pour caractériser cette pauvreté et la différencier des pauvretés politico-socio-économiques rencontrées en Afrique mais également en Amérique Latine ou en Asie. Cette pauvreté anthropologique trouve ses racines dans deux événements majeurs de l'histoire africaine : la traite des noirs qualifiée « **d'annihilation anthropologique** » et la colonisation qui fut un prolongement de cet « **ethnocide** ». Ce n'est donc pas vers les choses, les biens matériels, les équipements ou les moyens techniques que je vais regarder. Tout cela est certes très important, et « **l'annihilation anthropologique** » est encore plus rapide et radicale quand il n'y a pas d'eau, de nourriture ou de soins. Mais il faut regarder pourquoi, au bilan, ces décennies de développement et de projets n'ont pas conduit aux résultats espérés par les planificateurs du Nord et bien des responsables du Sud. Je crois que l'homme est pauvre en Afrique d'abord par ce qu'il n'est pas et non parce qu'il n'a pas. C'est un être qui est en cause, pas un avoir.

Etre dans le temps et l'histoire

Il est commun de dire que la **temporalité** est une structure anthropologique fondamentale. Le film récent de Raymond Depardon, « Urgences », montre que les questions portant sur le temps figurent parmi les premières de l'examen primaire du malade, en psychiatrie. Par temporalité, j'entends la capacité d'un homme ou d'un peuple de se situer dans un aujourd'hui daté, relatif à un passé connu, assumé, analysé, critiqué, parfois mythologisé et conté, souvent fêté, et de se comporter en vue d'un avenir relativement conditionné par le passé et l'aujourd'hui.

d'hui. Cette définition grossière de la temporalité est la mienne, moi qui suis occidental, déterminé par une certaine conception du temps et de l'histoire.

Je ne crois pas que cette définition soit conforme à la conception du temps et de l'histoire en Afrique, dans la culture traditionnelle. Elle est du moins homogène avec les schémas de pensée qui marquent les politiques de développement, qu'elles soient directement conçues en Occident ou qu'elles le soient via les dirigeants des Etats africains. On sait, grâce aux sciences humaines, à la psychanalyse en particulier, l'impact des médiations (de la médiation) dans la structuration anthropologique.

En particulier le monde, sans la différenciation médiatrice du temps, devient un monde de coïncidence où le pôle fusionnel, pôle de « **mêmeté** », l'emporte, dans un déséquilibre, sur le pôle de l'altérité, pôle de la différenciation et de la médiation (1). Je voudrais ajouter ici que ce déséquilibre joue en défaveur de la « **patience** ». Cette patience si tragiquement absente des projets de développement et de notre société occidentale dite de « **consommation** », dominée par la règle du « **tout, tout de suite** ».

Dans notre participation au travail de développement, en Tanzanie, nous nous sommes souvent fait l'observation selon laquelle un obstacle essentiel au développement, donc une des causes du maintien d'un état de pauvreté, était la difficulté (pour ne pas dire l'incapacité) des hommes à prévoir l'avenir, à agir aujourd'hui en fonction d'un résultat futur, à élaborer des projets. Nous notions, à l'appui de cette observation, que la traduction en kiswahili du mot « **projet** » : « **mradi** », était ambiguë ; un « **mra-**

(2) Note du Cours de morale fondamentale de Xavier Thévenot, Institut Catholique de Paris.

di » peut être un projet de développement mais c'est aussi la combine (y compris malhonnête) qui permet à quelqu'un de s'assurer les revenus les plus importants et le plus rapidement possible. Ce « mradî-combine » est généralement strictement individuel et quasi clandestin.

On peut analyser cette difficulté (ou incapacité) à vivre la temporalité, du moins la conception du temps véhiculée par la culture occidentale qui dans ce domaine est dominatrice (politiques de développement...), en faisant quelques observations au niveau du langage et des langues.

Un villageois d'Ipala où j'ai vécu ces 5 dernières années, vit dans un système à 4 langues :

1) Le kigogo, sa langue tribale. Langue d'identité, porteuse de concepts qui rendent compte de la tradition, de l'histoire. Langue familiale. Les Wagogo étant des éleveurs, c'est dans cette langue qu'ils identifient les nombreuses espèces végétales de la brousse qui peuvent servir de pâturage pour les bêtes, avoir des effets thérapeutiques ou être nuisibles. Le vocabulaire kigogo est très diversifié pour identifier le bétail selon l'âge, le sexe, la morphologie, etc...

2) Le kiswahili : langue mixte de l'identité moderne africaine face à l'Occident colonisateur et de la modernité tanzanienne face aux traditions tribales.

3) L'anglais : langue du colonisateur, de l'Occident néo-colonisateur, mais aussi langue de la technicité, du développement, d'une certaine modernité, ressentie aussi comme langue de la perte de l'identité africaine.

4) L'italien : dans l'environnement particulier d'Ipala, à proximité de missions catholiques italiennes dont les villageois veulent se concilier les faveurs

pour bénéficier du trafic de fripes et de nourriture qu'elles entretiennent, il est bon de comprendre quelques mots d'italien. Une chemise ou un pantalon valent bien quelques courbettes en italien !

Il est difficile de décrire le détail des effets de cette multiplication des langues qui a les caractéristiques d'une prolifération incohérente où l'unité centrale d'identité culturelle n'est plus connue. Certaines d'entre elles ne sont pas outillées pour rendre compte de réalités nouvelles. Quelques exemples :

- Le kigogo et le kiswahili sont des langues bantoues dans lesquelles le verbe « avoir » n'existe pas. Pour dire « j'ai de l'argent », on dira « je suis avec de l'argent ». Ce déplacement entre l'être et l'avoir n'est bien sûr pas innocent culturellement.

- L'adjectif et le pronom possessif au singulier sont peu employés. On dira généralement « notre maison » et non « ma maison ». Là aussi, le déplacement entre l'individuel et le collectif n'est pas neutre.

- Chacun porte plusieurs noms selon son âge, la personne qui l'appelle, le lieu où il se trouve, etc... Ces noms multiples ont un rôle d'identité capital pour vivre la multiplicité des relations différenciées qui composent la vie d'un homme (relation à sa mère, à son père, à son groupe d'âge, aux anciens, à sa femme, etc...). Notons que l'unicité de nom, dans la tradition occidentale appliquée en Afrique, par le baptême chrétien en particulier, est désharmonie totale avec la pratique de la culture traditionnelle. Pour reprendre le mot d'Achille Mbembe, les Wagogo restent dans ce domaine d'une parfaite « indocilité », ce qui ne manque pas de cocasse quand il s'agit d'établir des registres administratifs

ou ecclésiastiques, et ouvre la voie à de multiples « combines » quand il faut se faire inscrire trois fois sur les « listes de pauvres » qui auront droit aux fripes de la paroisse voisine ! De façon plus dramatique, l'unicité du nom de baptême s'accompagne chez certains chrétiens d'une sorte de reniement excessif et destructeur de leur identité issue de leur tradition. Ce reniement catastrophique a été d'ailleurs largement encouragé par certains missionnaires pour lesquels tradition veut dire paganisme, donc péché.

L'histoire, la tradition et l'identité des Wagogo ne peuvent se dire dans la langue de la modernité et celle-ci ne peut, ou ne veut pas se dire dans la langue de l'histoire. Ce phénomène a une portée considérable et conduit à des troubles importants. On sait depuis Lacan que « le langage est cause du sujet » ou que « le sujet est un effet du signifiant ». C'est parce que le sujet est pris dans le jeu du langage qu'il est sujet. La polymorphie du langage dans plusieurs langues, non équivalentes dans leurs fonctions, est lourde de conséquences pour l'homme. J'ai, par exemple, été frappé par la multiplicité des personnages que se composent de nombreux jeunes en se servant de langues différentes, de vêtements différents, de démarches et d'attitudes physiques différentes, etc... selon les lieux, les activités de la journée, les interlocuteurs, etc... L'incapacité de répondre à la question « qui suis-je ? » est proche, avec tous les troubles psychologiques qu'elle comporte.

Une langue est un système symbolique qui définit une manière originale de se situer dans le monde et de le comprendre. Celui qui parle cette langue est structuré par ce système symbolique. Qu'en est-il de celui qui doit en permanence faire l'expérience

de « l'incompétence » de sa langue pour comprendre le monde dans lequel il est projeté ? Que représente pour l'homme la pluralité des langues, donc des systèmes symboliques structurants, lorsque cette pluralité ne veut pas dire complémentarité mais rivalité, avec la mort à terme de l'un des rivaux ?

La psychanalyse nous apprend aussi que dans le langage, par la parole, l'homme met en fonctionnement la dialectique de l'absence et de la présence, l'antagonisme des pulsions de mort et de vie, thanatos et eros. Le langage est une médiation, créant la distance par un rapport à l'objet. Le mot n'est pas l'objet, il prend sa place et fait disparaître l'objet dans sa nécessité d'être présent pour exister. Inversement le langage rend présent ce qui n'est pas, donne vie à ce qui est absent. L'inadéquation de l'usage des langues et l'originalité de chaque langue dans le fonctionnement de cette dialectique fragilise l'homme jusqu'à conduire à un non-fonctionnement de cette tension structurante pour l'homme (2).

Deux exemples puisés dans la langue swahili illustrent combien le langage ressemble à un iceberg dont la partie immergée, le champ symbolique, le continent culturel, est considérable. Or il n'y a pas de partie immergée, si considérable soit-elle, sans une partie émergée. Celui qui, passant par là, l'aurait oublié, risque un naufrage !

• L'absence et la présence d'une personne ne s'expriment pas en kiswahili comme en français, par exemple. Si je veux dire en kiswahili la phrase française : « Je suis allé chez Paul mais il n'était pas là », je dois dire : « Je suis allé chez Paul, je l'ai rencontré, il n'est pas là ». Dans l'absence il y a eu rencontre...

(3) Voir note 2 plus haut.

• Le jour est le domaine de l'homme, le temps où il vit. La nuit est un autre temps qui n'appartient pas à l'homme. Si par hasard deux personnes sont amenées à marcher la nuit et à se rencontrer, l'une lancera à l'autre « nuit, nuit! ». L'autre, s'il n'a pas de mauvaises intentions, lui répondra « jour, jour! ». L'un et l'autre pourront alors se croiser, se saluer et établir une relation. Il a fallu créer une fiction de jour pour que le langage fonctionne et joue son rôle symbolique.

On voit les distorsions profondes qui peuvent résulter de la situation linguistique précaire des Wagogo et combien cette question du langage est une donnée essentielle de la pauvreté. Je crois que bien des parallèles pourraient être établis avec des situations analogues en France, dans le monde de l'immigration, dans le quart-monde marqué par la pauvreté linguistique.

Après ces remarques sur le langage, la question de la temporalité m'invite à regarder du côté de l'histoire et du temps. Sans entrer dans le détail, chacun pressent l'importance de ces données en anthropologie, pour la vie des individus et des collectifs. Le débat sur l'enseignement de l'histoire à l'école porte bien au-delà de la question du patriotisme des jeunes français! Cette question du temps parcourt l'évolution de nos sociétés occidentales. Le problème de l'ouverture la nuit, ou le dimanche de certains commerces (un ami me citait le cas d'une grande surface à New-York, ouverte 24 h sur 24, 7 jours sur 7, toute l'année) ne se réduit pas à une question de roulement des équipes de travail.

Aujourd'hui les Wagogo, et avec eux beaucoup d'Africains, connaissent la pauvreté dans le domaine de l'histoire :

• L'histoire cassée, annihilée par la traite des noirs. Les unités de transmission (orale) ont été tuées ou dispersées.

• L'histoire reniée, ignorée par le colonialisme (ethnocide). Il suffit pour se rendre compte de cela de lire quelques manuels scolaires d'histoire des années 50 en Afrique (et même parfois plus récemment), ou bien les récits historiques sur l'Afrique écrits par les occidentaux pendant la période coloniale.

• L'histoire actuelle est une histoire disloquée, comme un corps disloqué.

Il y a souvent en Afrique, dans la tradition, un temps prévu pendant lequel les hommes peuvent prendre conscience du temps qui passe, des saisons qui se succèdent... en référant ce temps au passé raconté, en vue d'être capable de prendre sa place dans le temps à venir. Pour les Wagogo, ce temps c'est le « muduo ». Ça se passe en kigogo, au loin de la langue et des lieux de la modernité. La trace de cette histoire, son document, son livre, c'est le groupe vivant, sa parole, sa musique. Point de pierre, de papier ou de métal pour inscrire durablement cette histoire sur ces supports. Les documents écrits sont éphémères. Ici les écrits passent mais la parole ne passe pas. Le papier c'est « la nourriture des rats », disent les Wagogo! Si Ponce Pilate avait été au pouvoir en Tanzanie et non pas en Palestine il aurait eu à trouver un autre argument que « ce qui est écrit est écrit » pour maintenir le I.N.R.I. sur la Croix du Christ! Les Wagogo ne construisent pas de pierre mais de la terre qui est sortie du sol et y retourne, s'y refond, avec les saisons des pluies.

C'est cette histoire là, racontée, poétisée, chantée, dansée, encore profondément vivante dans le cœur

des hommes, qui est l'épine dorsale de leur vie, malgré sa fragilité. Pour s'en convaincre il suffit de faire attention aux événements qui marquent les rites d'initiation (jando). Pendant toutes ces années je n'ai jamais rencontré un jeune qui ne prenait pas très au sérieux cette période de sa vie, alors que peu d'aspects de la tradition échappent généralement à leurs critiques ou attirent leur adhésion. Il est par ailleurs extrêmement difficile d'avoir la moindre confiance sur ces rites. Le secret dénote l'importance de cette initiation.

Mais cette histoire présente dans le muduo ou le jando n'est pas présente, par contre, dans la vie de la Tanzanie moderne. Elle n'apparaît pas au-delà du clan, du peuple gogo. Au contraire, elle est volontairement tenue à l'écart, baillonnée ou méprisée. Les Tanzaniens eux-mêmes participent parfois à cette mise à l'écart. Je me souviens du reproche qui m'était fait quand j'essayais de mettre en évidence certains aspects de la culture traditionnelle pour appuyer notre action de développement : « Tu veux nous faire revenir en arrière ». Je me souviens aussi de la sentence de mort ridicule et dramatique que mon curé voisin, « mégalo du béton », a dite un jour où nous confrontions son action à notre travail de développement : « Njia za kienyeji ni njia za njaa », « les chemins locaux de la tradition sont les chemins de la famine ». Par ailleurs, par souci d'unité nationale, pour éviter le retour au tribalisme, et par crainte d'une certaine ethnologie occidentale, idéologiquement peu sûre, qui se penche sur l'homme africain comme un entomologiste sur un insecte, la Tanzanie n'a pas voulu ouvrir la porte de l'université à tout ce secteur des sciences humaines.

L'histoire du peuple, celle qui va en deçà du temps repéré par les marques de l'histoire coloniale, et en

deçà des niveaux mobilisés par l'idéologie apolitique moderne, cette histoire n'a pas droit à la parole. On lui dénie souvent sa capacité de faire partie de la mémoire qui prépare l'avenir et fait vivre debout aujourd'hui. Même la musique et le chant, joyaux et supports majeurs de la tradition gogo, sont trahis par le politique et le religieux. Ce travail de dislocation a été tellement bien fait que les Wagogo réagissent par le secret ou la honte.

- Le secret : je me souviens des reproches durs faits par un Mgogo à un de ses frères du village quand il s'est aperçu que je savais quelques mots de sa langue (« Il ne faut pas leur apprendre notre langue »).

- La honte : elle est si souvent perceptible, dès que certaines traditions émergent, dans des comportements dont les étrangers sont les témoins.

Le monde moderne et la Tanzanie se construisent (ou se détruisent ?) sans cette histoire. Les modèles d'identification de la tradition gogo sont nécessaires ad intra et haïssables ad extra. Il en résulte, selon moi, des effets qui sont la grande pauvreté, celle qui échappe aux stratégies de développement actuellement mises en œuvre. La pauvreté anthropologique existe-t-elle dans les analyses du F.M.I. ? Il s'agit d'une amnésie meurtrière, parfois voulue comme nous venons de le voir. Amnésie qui rend incapable de vrais projets de développement, contrairement au « développement-napalm » qui brûle tout sur son passage ! On sait « qu'il n'y a pas de créativité sans une mémoire ». La non-pertinence de l'histoire des Wagogo dans la modernité remet en cause les mécanismes de la « vie morale de ce peuple qui a pour tâche de transformer le temps bêtement là (non humainement) en une histoire la plus sensée possible, capable d'avenir ». « La vie morale, appuyée sur une mémoire est un non à la

fatalité (ce mot de fatalisme si souvent jeté par les Occidentaux à la figure des Africains, sans en mesurer le poids de pauvreté, J.L.), c'est faire droit à la temporalité, c'est l'ouverture d'une histoire dans la créativité » (citations, sous ma responsabilité, de Xavier Thévenot). Lors d'une visite au centre d'lpala du Président J. Nyerere, son secrétaire particulier, après avoir entendu mon exposé qui essayait de rendre compte de notre travail fondé sur le regard positif sur la tradition gogo, m'avait fait cette requête : « Père, nous vous demandons d'écrire et de garder tout ce que vous observez et comprenez de notre tradition. Nous n'avons pas d'archives et de documents. C'est très dur de construire un pays sans cela ».

Toute tâche de développement doit faire le détour de la mémoire. Un exemple illustrera cela. Dans la tradition gogo, les obsèques sont un lieu privilégié où « s'écrit » l'histoire. Après la mise en terre, toute l'assistance participe à une réunion, une sorte de « muduo », parfois très longue, pendant laquelle sont racontés la vie du défunt et les événements majeurs qui l'ont marquée, surtout ceux qui ont entraîné sa mort. La tradition veut aussi que le voisinage et la parenté cessent toute activité pour assister aux obsèques et à cette rencontre. A plusieurs reprises j'ai eu à suivre cette tradition, à laisser mon travail au centre de développement, pour aller, avec les travailleurs du centre, à des obsèques. Quelques jours avant mon départ de Tanzanie, une femme du village disait à mon propos : « ...lui, au moins, il assistait à tous nos enterrements... ». Faisant, à l'occasion de mon départ et à sa manière, le bilan de toutes ces années de ma vie au village, ce ne sont pas les réalisations techniques de développement qu'elle retenait ; c'est, dans ma participation aux obsèques, le détour par son histoire que j'avais accepté de faire.

Cette histoire de la tradition est quasi muette, du moins elle est actuellement incommunicable au-delà des frontières du peuple gogo. Il n'y a pas de supports de communication (sauf la musique) qui puissent témoigner de cette histoire à d'autres, à une altérité, à un universel. Par pauvreté de communication, l'altérité culturelle, fonction primordiale pour une identité et un être culturel (individuel et collectif), se trouve absente ou inaccessible. Il en résulte une tendance à un oubli de cette altérité nécessaire et une régression culturelle. Est-ce excessif de penser que la multiplicité des identités extérieures (les personnages) qu'adoptent les jeunes qui cherchent la réponse à la question « qui suis-je ? » est la trace de cette défaillance du pôle l'altérité ? Faute de rencontrer l'autre, le jeune se fait alternativement soi et l'autre de soi.

Telle est l'esquisse de cette pauvreté que j'ai rencontrée. Comme prêtre, envoyé pour vivre avec les Tanzaniens et tenter de témoigner de la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ, je ne pouvais pas oublier cette réalité humaine. L'exigence de justice présente au cœur du témoignage rendu au Dieu d'amour devant les hommes est orientée radicalement vers l'homme qui vit cette pauvreté.

Quelle mission ?

J'emprunte à Yves Marché, mon frère de toutes ces années tanzaniennes, ces quelques lignes :

« Dans ma petite expérience, il y a une chose que j'ai apprise ici, c'est à mesurer la différence culturelle de l'autre et la respecter... Respect de la dimension culturelle ou verticale dans le travail de développement... Respect de la différence dans la manière de penser le temps et l'histoire. Là il est

évident que le Dieu chrétien est le Dieu des blancs, dans la mesure où nous disons " Dieu est là où se fait le monde de demain ", " Dieu est dans le monde en marche ", " Dieu a fait l'homme co-créateur du monde ", etc... Cette conception du monde et de l'histoire est occidentale. Pour l'Africain, le monde est un ordre sacré dans lequel il apprend à trouver sa place sans rien y changer : tel est le rôle de l'éducation pour les Africains, comme pour des milliards d'Asiatiques, comme en Europe au Moyen-Age. Alors pourquoi l'histoire du Salut devrait-elle être linéaire et chronologique pour tout le monde ? Comme si tous les catéchumènes devaient s'y aligner. Pourquoi mon voisin, Lazaro, devrait-il apprendre l'histoire de l'Exode pour comprendre son baptême et pour comprendre ce que Jésus lui révèle de Dieu ? Son Moïse, à lui, est dans sa lignée familiale. Le dernier prophète, " par qui Dieu lui a parlé ", c'est son frère aîné, héritier d'une longue tradition clanique et qui, avant de mourir, lui a confié la lignée en lui transmettant le message hérité de son père : " Celui qui est malade, prends soin de lui ; le visiteur, accueille-le ; l'enfant qui a besoin de toi, occupe-toi de lui... " ».

La question du temps et de l'histoire, parce qu'elle est au cœur de l'expérience humaine de la pauvreté, est aussi au cœur de la réflexion théologique sur la mission.

Écoutons Achille Mbembe : « La pauvreté comme lieu théologique et comme pratique évangélique, suppose une prise en compte lucide des procès concrets de production de la misère et de l'indigence. Or, une théologie ou des pratiques pastorales prétendument apolitiques, en tout cas « caritatives », peuvent détourner de faire face à des situations dans lesquelles la souffrance et la peine des hommes ont des racines politico-économiques [et anthropologiques (j'ajoute - J.L.)] et recouvrent des enjeux dont

les Africains ne sont pas maîtres d'œuvre ». Je voudrais rendre compte ici d'une interpellation que des théologiens ou historiens africains comme A. Mbembe ou Mveng adressent aux théologiens sud-américains de la libération. Selon eux, nous l'avons dit plus haut, la pauvreté socio-économique, telle qu'elle est analysée par la théologie de la libération, ne permet pas de rendre compte de la pauvreté anthropologique dont nous parlons. Les théologiens sud-américains ignorent le problème noir. Prolonger en Afrique la théologie de la libération est un « américano-latino-centrisme », à la remorque de l'Amérique Latine et, à travers elle, de l'Occident. La pauvreté anthropologique a ses origines dans l'expérience de la traite des noirs et de l'ethnocide colonial et néo-colonial. La théologie sud-américaine semble avoir plus d'accointances dans ses origines et ses méthodes avec l'Occident qu'avec l'Afrique. Une suspicion existe de la part de l'Afrique pour deux raisons qu'ils exposent en ces termes :

- Les Sud-Américains sont très marqués par le marxisme et ne prennent pas assez en compte les facteurs culturels.

- Les Sud-Américains, par une partie de leur histoire (Occident colonial à prétention universaliste) et par les méthodes (analyse marxiste à prétention universaliste), ne sont-ils pas marqués par un universalisme qui n'a pas été exempt dans le passé, aux yeux des Africains, d'un projet de mise en esclavage des noirs ? La trace de cette histoire demeure dans une certaine ambiguïté dans l'option préférentielle pour les pauvres, option chrétienne (marquée par la source occidentale et le marxisme) dans sa prétention universalisante.

N'y a-t-il pas le risque de poursuivre dans l'universalisme d'une théologie l'annihilation anthropologique ou l'ethnocide commencés par d'autres uni-

versalismes : commerce triangulaire, esclavage, colonialisme, impérialismes, hégémonie marxiste ?

La suspicion dont je viens de rendre compte ouvre un débat dont les Sud-Américains et les Africains sont les partenaires. Je ne suis ni l'un ni l'autre mais je découvre là une exigence que je ne veux pas contourner. Cette prise de distance par rapport à la théologie de la libération pour laisser le champ libre à une théologie et une pratique évangélique qui prennent en compte lucidement la pauvreté anthropologique me fait ré-évaluer la vérité de ma prétention à m'inscrire dans le partage de la lutte des pauvres, dans un projet de vie avec eux pour construire avec eux la justice contre la pauvreté. Je sens quelle est la profondeur, dans le tissu humain, où s'enracine cette suspicion africaine. Que des Africains ne veuillent ni ne puissent s'abstraire de cette partie de leur histoire qui fonde leur suspicion, même lorsqu'ils dialoguent avec leurs frères du Tiers-Monde en lutte, me conduit à faire la vérité sur ma vie de chrétien occidental, cherchant à être témoin de Jésus-Christ, dans un contexte d'une pauvreté dont je ne peux partager la profondeur. Conscient de cette exigence de vérité, faut-il renoncer ? Il faut certainement renoncer à faire la théologie chrétienne africaine à la place des Africains ! Mais il ne faut pas pour autant refuser la fraternité d'un bout de chemin fait ensemble sur lequel les yeux peuvent s'ouvrir pour reconnaître celui qui nous révèle l'homme à l'image de Dieu, projet de nos vies. Modestement je ne peux que rendre compte de la façon dont, sur ce chemin, j'ai découvert ce qui « dans toute l'écriture, concerne l'homme » (Lc 24,27). En voici quelques traces :

On peut relire les textes de la Genèse et tous ceux que l'on peut qualifier de « récits de création »

pour découvrir ce que cette création représente comme avènement de la culture. La sortie du chaos, de l'indifférenciation vers la différenciation par la parole, le langage qui rend capable de tenir les grandes structures anthropologiques du temps, de l'espace, des âges et des sexes. La parole met en ordre et ainsi permet la culture, la vie, la vie morale.

La révélation de Dieu se dit à travers les structures les plus archaïques de l'homme. L'indifférenciation, l'absurde, la perte des repères spatio-temporels, sont une menace permanente pour l'homme à la recherche du sens, dans la fragilité.

Dans l'Évangile, le récit des tentations (Lc 4) montre bien l'actualité de ce risque pour l'homme : risque de déshumanisation, d'asservissement dans une pauvreté anthropologique. Notons que le texte des tentations est précédé par la généalogie de Jésus. On sait, grâce aux sciences humaines, combien le rapport à ses origines est un pilier d'humanisation. La tentation de déshumanisation porte sur un déni du temps : « Il lui fit voir en un instant... », et de l'histoire : « tous les royaumes de l'univers ». Tentation de réduire l'homme aussi à sa faim, à son manque matériel : « Ordonne à cette pierre de se changer en pain ».

Travailler à ce que l'homme résiste à la dislocation du langage, de son histoire, de sa relation au temps, c'est prolonger aujourd'hui le récit non-clos de la création, c'est prendre en charge la parole créatrice de Dieu pour qu'elle porte au cœur de l'être humain. Voilà une théologie de la création et un sens de l'histoire bien masqués par mes racines occidentales. Mais suis-je capable d'autre chose que de rendre témoignage de ce Dieu qui, sur le modèle de sa création, laisse à l'homme la tâche d'humanisation ?

Le Jésus des tentations est notre frère humain, homme d'une histoire et d'un temps. L'Évangile dont je cherche à témoigner n'appelle pas à créer un homme autre que l'homme, une histoire autre que notre histoire, un temps autre que ce temps, notre temps.

Une histoire sainte, celle du peuple de l'alliance, celle de Jésus de Nazareth, ne vient pas remplacer nos histoires humaines. Elle nous révèle un certain rapport de l'homme à l'histoire, à son histoire. Notre tâche dans la mission n'est pas de faire valoir l'histoire d'Israël comme histoire universelle qu'il faudrait faire apprendre aux peuples ignorants et sans histoire ! Le concept d'universel tant employé dans le langage chrétien (catholique) est bien piégé. Il peut vite devenir un laminoir des histoires humaines. De la même façon, si la justice est inscrite au cœur de la Bonne Nouvelle à annoncer, ce n'est pas pour nous dire quelle justice doit être faite en tous temps et en tous lieux, mais pour nous dire que justice doit être faite. (X. Thévenot). Cela laisse le champ libre à la particularité, au travail d'humanisation fondé sur un bon rapport au langage, au temps et à l'histoire.

Je me souviens de la réflexion d'un frère prêtre tanzanien manifestant sa difficulté à comprendre pourquoi la liturgie faisait lire aux Wagogo lors de la veillée pascale les textes du récit de l'histoire d'Israël. « Cette histoire ne leur dit rien » affirmait-il. C'est sans doute vrai, mais peut-être fallait-il, dans le même temps, comme l'a fait Yves, favoriser l'expression du récit de l'histoire des Wagogo. Lazaro, le voisin dont Yves parlait plus haut, a fait ce travail de mise en vis-à-vis des récits, à l'invitation de Yves.

Ce travail de mise en histoire trouve un éclairage

très fort dans la figure de Jésus. Par l'usage de la parabole, Jésus suggère à l'homme de faire lui-même le parcours qui conduit à une décision sensée, dans ses lieux et temps de vie. La parabole appelle à l'invention, à un agir humanisant, moral. La parabole et la mise en vis-à-vis des récits sont plus humanisants que l'impératif moral dicté, à prétention universelle.

« La révélation est une histoire et non un livre » disait C. Geffré. La révélation chrétienne au service de laquelle est la mission, ne conduit pas à une mise en conformité de la vie des hommes à une loi morale immuable, à un code figé. Elle appelle l'homme à mobiliser toute son humanité pour donner sens à sa vie selon l'amour. Encore faut-il que la pauvreté n'interdise pas cette mobilisation.

Lucide sur les racines de la pauvreté que vivent les hommes, alors que la vérité exige que je reconnaisse que je ne partage pas cette pauvreté dans ce qu'elle atteint du plus profond de l'homme, ma tâche d'apôtre est-elle tout entière dans l'accomplissement d'un combat politique, de développement ou une pratique quasi-thérapeutique pour des populations en mal de temporalité ou d'histoire, en état de disfonctionnement linguistique ? Tout homme, sans avoir besoin d'être chrétien, peut se servir des sciences humaines pour porter ce regard anthropologique sur la pauvreté.

Alors, comment puis-je comprendre ma tâche d'apôtre, de quelqu'un qui prétend par son témoignage participer à cette révélation de Dieu à l'homme, de l'homme à lui-même par son image qui est en Dieu, à travers la figure du Christ ?

Refusant l'illusion de croire que je peux partager la vie des pauvres, je me laisse saisir par un grand

désir, celui d'aimer l'homme comme Jésus l'a aimé. Je veux me tenir en contemplation de la figure totale de Jésus qui est devenu Christ, Messie de Dieu, sur la croix. Sans me faire désertier les tâches de justice dans le travail de développement, cette contemplation du crucifié m'indique la radicalité de l'engagement auquel j'essaye de conformer ma vie. Puis-je m'en tenir à la tâche politique, sociale, si ajustée soit-elle au cri des pauvres ?

La pauvreté anthropologique existait avant Jésus, les prophètes en témoignent. N'y a-t-il rien de changé depuis la croix pour celui qui veut contempler en l'homme le visage de Dieu ? L'Evangile appelle jusqu'au don de soi, à être pauvre de soi dans le don de soi aux pauvres pour qu'ils soient riches d'eux-mêmes. Sur la croix, la pauvreté, repoussoir humain, pauvreté qu'il faut abattre, devient béatitude. Le crucifié est le béni du Père, il accède sur la croix à l'intimité du partage de la vie des pauvres avec lesquels il est appelé fils de Dieu (Mt 4,9). Dans la pauvreté de la croix, vivant l'abandon, à la suite du crucifié, l'apôtre fait son propre chemin d'humanisation radicale et devient capable de dire « Abba », de devenir fils, donc homme réinvesti d'un nom, d'une origine dans cette filiation et d'une promesse de vie. C'est du crucifié que l'on dit « Voici l'homme », c'est lui qui est reconnu comme « fils de l'homme ». C'est au pied de la croix qu'il est donné à l'apôtre de recevoir Marie comme mère et par elle tous les hommes comme frères. Sur la croix, Jésus, dans l'abandon de soi, reçoit le témoignage total de sa divinité. Le témoin est appelé à suivre ce chemin d'abandon et, comme Jésus, à se livrer.

Yves exprime avec ses mots ce « désir » de l'apôtre qu'il découvre en étant « écorché par la réalité odieuse de la pauvreté qui détruit les corps et étouffe les esprits... Devant tant de choses absurdes mais bien réelles, il n'y a pas de fuite ! Dieu est un Dieu crucifié, un Dieu pauvre, impuissant, un Dieu absent. Le Christ convertit mon regard, surtout en méditant sa croix, ce signe de l'engagement avec les exclus de toutes sortes. Le "Dieu-du-dedans", comme un appel à l'intériorisation ».

Laisser le crucifié au dedans de moi ou devenir intérieur au crucifié. Cela en essayant de livrer ma vie, au quotidien. « Tout ce qui n'est pas donné est perdu », tout ce qui n'est pas donné de ma vie de témoin est perdu. Comme prêtre, dans l'eucharistie, je viens buter sur les guillemets qui mettent la phrase de Jésus en avant de ma vie, comme sa promesse inscrite dans sa faiblesse : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang, livrés pour vous ». Je bute sur ces guillemets dans un grand désir de faire de cette phrase l'empreinte de ma vie.

Dans l'engagement pris de la chasteté, il y a l'appel à livrer mon corps, à le perdre pour le recevoir de Dieu dans le visage des pauvres.

Rien n'est jamais acquis sur ce chemin à la suite du crucifié. Il y a bien des reculades et des illusions. Mais le crucifié n'est-il pas « l'autre qui nouera la ceinture » de l'apôtre et « le mènera où il ne voulait pas » ? (Jn 21,18).

Au cœur de la mission

Agence CIRIC



Copyright : G. GIULIANI

le dialogue

Jean-Marie PLOUX

Cet article a été rédigé pour la revue « Etudes ». Nous remercions son Directeur, le Père Valadier, d'en autoriser la publication dans la LAC.

La question — ancienne — des rapports du christianisme et des autres religions semble prendre aujourd'hui un regain d'acuité. Peut-être à cause de la vigueur retrouvée de l'Islam et des manifestations sporadiques de ce que l'on appelle sans nuance : l'intégrisme musulman. Peut-être à cause de la présence de plus en plus visible de l'Islam et, à un moindre degré, du bouddhisme sur le sol français. Peut-être aussi à cause de gestes comme celui d'Assise où différents représentants des grandes expressions religieuses de l'humanité ont joint leurs prières pour la paix...

Tout ceci et bien d'autres choses encore rendent impossible le maintien d'une attitude d'ignorance mutuelle ou de condescendance. Dès lors, affrontée à d'autres traditions, la pensée chrétienne quête l'originalité de sa propre tradition. Ce faisant elle cherche à éviter plusieurs écueils :

- celui d'un indifférentisme qui renverrait, sans plus, toute tradition à sa part de vérité ;
- celui d'un syncrétisme qui voudrait se fonder sur une sorte d'expérience fondamentale commune à tous ;
- celui d'une conscience persuadée de détenir à elle seule la vérité sur l'homme et sur Dieu.

Il m'a été donné de vivre quatre années en Algérie puis cinq ans en Egypte. C'est peu en regard de la vie de beaucoup qui ont vécu en terre d'Islam pendant trente, quarante ans ou plus. C'est capital pour moi car cela a changé mon regard et ma manière de vivre et de croire. Il m'a été donné de vivre comme hôte dans la « maison de l'Islam » et comme hôte de l'Eglise copte : double grâce sur mon chemin ! Je me suis senti le devoir d'en partager l'écho et c'est la raison d'être de ces lignes (1).

La grâce de l'exil

Hôte de peuples arabes, je me suis trouvé dans la condition d'un émigré. Non pas que mon sort puisse être comparé à celui des hommes et des femmes que le besoin de travailler a conduits chez nous. Mais, comme eux, je me suis trouvé en minorité dans un peuple étranger. Ici, nous accueillons — plus ou moins bien — ces hommes et leurs idées. Là-bas, c'est moi qui étais accueilli.

(1) Quelques-uns des thèmes ici abordés ont été plus amplement traités dans : **Le Christ aventuré**, Desclee, 1985.

Ici, nous essayons de faire place aux émigrés et aux exilés en souhaitant qu'ils s'intègrent ou ne dérangent pas trop notre ordre social et culturel. Là-bas, c'est moi qui espérais trouver place dans un pays et dans le cœur des hommes de ce pays. Je fus accueilli et j'entrai dans un dialogue qui ne finira plus...

Pourtant il ne faudrait pas croire que le fait d'être minoritaire ouvre immédiatement au dialogue. Dans une telle situation, certains se replient sur eux-mêmes ou dans une ghetto où ils retrouvent leurs pareils. D'autres, plus rares, essaient de se naturaliser dans le pays étranger par une sorte de mimétisme, en rêvant d'abandonner tout ce qui pourrait les différencier. Dans les deux cas, le ressort d'une telle attitude est difficulté à se supporter comme étranger. L'identité et la conscience de cette identité sont, en effet, en jeu. Or la voie du dialogue est justement celle où l'on accepte de risquer son identité sans pourtant y renoncer.

Dans le domaine religieux qui m'intéresse ici, il faut donc accepter l'exil. C'est en exil, à Babylone, qu'Israël prit conscience de l'universalité de Dieu. Les hébreux découvrirent là que Dieu était le Dieu de tous les hommes avant d'être celui qui les avait choisis. Cette élection était d'ailleurs le paradigme de toute vocation humaine à l'alliance avec Dieu (cf. Isaïe 40 sq). Il s'agit donc de se tenir en ce lieu frontière où l'Eglise se risque en un au-delà d'elle-même. Il s'agit de délaissé le centre tout en s'y référant. Le chrétien comprend alors qu'il est « un parmi d'autres ». Il s'inscrit dans une pluralité religieuse reçue comme source de vérité sur Dieu et sur l'homme. Il ne s'agit ni d'indifférence, ni de nivellement des croyances, ni d'abdication devant la différence. L'originalité chrétienne est maintenue, mais dans un rapport aux autres. En quittant ainsi le centre et son discours autocentré, on ne cesse pas pour autant de s'y référer comme à un lieu incontournable. Incontournable d'abord parce que c'est la simple fidélité à l'expérience fondatrice de la foi et qu'on ne part jamais de rien. Incontournable aussi car, sans ce détour par une trace historique, le désir du croyant se perd dans l'imaginaire. Incontournable enfin parce que c'est un choix. Telle est donc la première réalité qui s'est imposée à moi : accepter de se tenir en ce lieu frontière.

Pas de double langage

En ce lieu d'émigration réelle et intérieure il a fallu apprendre une autre langue, l'arabe en l'occurrence. Il fallait entrer autant que possible dans une culture et dans l'intelligence d'une autre tradition humaine et religieuse. Et pourtant, dans ce bilinguisme jamais parfait, il faut refuser le double langage.

Eviter le double langage c'est refuser d'avoir un langage pour les croyants : les croyants de l'Eglise et soi-même ; et un autre langage pour ceux avec qui on vit. Notre parole doit chercher à être une, audible aux uns et aux autres. Il est normal — c'est l'enjeu même de la mission — qu'une distance s'inscrive en nous entre ce que nous avons reçu et assimilé de la Tradition chrétienne et ce que nous recevons et qui nous façonne à la mesure de notre immersion dans un autre univers, que cet univers soit celui d'une autre Tradition de foi, l'Islam par exemple, ou qu'il soit celui d'un monde sans Dieu. Le travail même de la mission, intérieur à soi ou extérieur dans le dialogue avec d'autres, est un travail de réduction de la distance. Or il ne s'agit pas seulement de juxtaposer des réalités profanes et des réalités chrétiennes en mettant entre elles le signe : = égal. Il ne s'agit pas seulement de passer de l'implicite à l'explicite, de l'anonyme inconscient au conscient déclaré, de l'innommé à ce qui reçoit un nom. Il s'agit d'une refonte de ce que nous avons reçu de la Tradition de telle sorte que ce soit accordé (le cœur) et parlant (la parole) pour nos compagnons d'existence et pour l'Eglise. Cette refonte de l'homme croyant doit se faire dans la fidélité à l'origine et à la source, acceptées comme ce qui établit la vérité d'un rapport de l'homme à Dieu parce que c'est d'abord reçu comme un rapport de Dieu à l'homme.

Dialogue

Ce que je viens d'évoquer dit seulement deux conditions d'un vrai dialogue. Dans ce dialogue il faut aussi accepter le regard de l'autre sur lui-même, accueillir dans sa parole ce qu'il exprime et croit. C'est moins facile qu'on ne pense, car viennent sans cesse s'interposer les idées que nous avons de lui et les défenses qu nous élevons inconsciemment pour empêcher que son discours nous atteigne et nous blesse. Il y a une manière d'entrer dans le dialogue avec une tradition religieuse ou humaniste qui dévalue a priori ces autres chemins d'humanité et rend sourd à ce qu'ils disent. Les autres traditions humaines sont évaluées alors en fonction des dogmes chrétiens, en posant que la voie chrétienne est la seule voie du salut et de la révélation. Elles n'ont alors de place que subalterne c'est-à-dire qu'elles ne sont reconnues comme « autres » que dans la mesure où elles sont « dessous » : aperçus partiels de la vérité, simples ébauches, préparations... ou erreurs. Bref, elles n'ont de valeur que dans la mesure où, d'une manière ou d'une autre, elles peuvent être subordonnées à la vérité chrétienne ou reprises par elles.

Mais il ne suffit pas d'accepter le regard de l'autre sur lui-même, il faut encore recevoir

le regard de l'autre sur soi-même. Que dit-il de nous ? et ici il faut accueillir les questions, les laisser monter en soi, les laisser travailler sans se presser de les obturer par des réponses trop rapides. Il faut vivre avec l'inquiétude retrouver l'attitude du veilleur à l'écoute d'une Vérité qui vient surprendre par des chemins détournés ou inattendus.

N'entre en véritable dialogue que celui qui accepte d'en être altéré : de devenir autre et d'être habité d'une soif que nulle parole ne viendra éteindre.

Ce dialogue ne s'oppose pas à la mission comme on l'a dit trop souvent. Il en est la véritable forme. Les dialogues de Jésus, par exemple avec la Samaritaine (Jn 4, 3-30) ou la Syro-phénicienne (Mc 7, 24-30) devraient être pour nous des textes-sources quand nous essayons de comprendre ce qu'est la mission dans son mouvement le plus profond... c'est en effet à travers cet échange — dia — de paroles où chacun s'engage sans réserve que la Parole — Logos — se fait entendre.

Entrer dans le dialogue conduit peu à peu à déceler les failles d'un discours trop sûr de lui, trop péremptoire pour être fidèle à la condition humaine d'une parole risquée pour la Vérité et en vérité. Ainsi : quand nous revendiquons pour la révélation chrétienne qu'elle soit **universelle**, ne l'entendons-nous pas trop souvent comme **mondiale** et totalisante ? Or une valeur n'est universelle que si elle prend le risque d'une rencontre dans le dialogue. L'universalité n'est pas donnée d'en haut ni de l'extérieur : elle n'apparaît que dans la relation, quand nous reconnaissons a priori que l'autre est porteur de vérité et que cette vérité nous manque et nous fera toujours défaut.

Quand nous réaffirmons le caractère **original** et **unique** de la révélation chrétienne nous affirmons sans doute la singularité et l'unicité — évidentes — d'un événement de l'histoire à la portée décisive. Mais pourquoi faut-il que ce soit en excluant la possibilité d'autres voies de révélation et de salut ? comme si l'expression de la vérité avait besoin d'un brevet d'exclusivité... Quand nous parlons du caractère **définitif** de la Révélation chrétienne nous voulons dire qu'elle est **normative** de tout rapport à Dieu. Faut-il pour autant que cette révélation se suffise à elle-même et qu'avec elle soit **clos** le mouvement de la Révélation ?

Dans leurs formulations les plus audacieuses de l'objet de leur foi, les croyants — quels qu'ils soient — ne devraient-ils pas se souvenir que se référer à Dieu comme à l'Absolu implique qu'on avoue les limites de toute formulation et leur relativité ? Cette relativité tient évidemment à leur caractère historique mais, plus encore, à la nature spirituelle de leur origine et

à leur objet : Dieu (qui est en vérité leur sujet). Dieu seul est vérité, l' « Inconnu au delà du Verbe », l'ineffable au delà de la Parole, Celui qu'on ne peut voir si ce n'est dans le miroir d'une image dont nous n'avons que la mémoire. (Jn 14, 5-10 ; 1 Co 13,3 12-13).

Et je ne puis m'empêcher de me demander ce que cache la peur de la relativité acceptée... quelle propension subtile à disposer de Dieu est masquée par le souci d'affirmer le caractère absolu, unique et définitif de la Révélation Chrétienne ? Pourquoi faudrait-il être les seuls ?

La voix de l'autre

Que signifie donc pour moi, chrétien, reconnaître la vérité de l'autre ? Sans prétendre à tout dire, j'en aborde quelques aspects.

Pour commencer, d'une manière peut-être un peu provocante mais immédiatement compréhensible à nos contemporains, quelques mots à propos de l' « intégrisme musulman ».

Cet intégrisme multiforme se présente comme la voie idéologique et le recours de ceux qui refusent les effets pervers d'un libéralisme et d'un communisme à leurs yeux également athées et destructeurs de l'homme. D'une certaine manière, c'est l'échec des autres idéologies ou le vide politique qui assurent le succès de l'intégrisme sur fond de désespérance économique et sociale. Mais ce dialogue fait reconnaître qu'à la racine de ce mouvement il y a une soif de justice, une protestation contre un monde qui broie l'homme et l'asservit à des visions matérialistes qui le mutilent et en font la proie des puissants. Au fondement de ce mouvement il y a la foi en un Dieu de justice partisan du pauvre et son défenseur.

Or ceci m'interpelle dans ma foi et me conduit à un regard critique sur la manière dont le Dieu chrétien intervient ou non dans le champ social. N'est-il pas vrai qu'il est bien commode et accommodant, ce Dieu d'une religion privée qui ne vient pas gêner les affaires en se mêlant du sort qui est fait à l'homme et aux pauvres ? Il faut pourtant demeurer vigilant : le discours intégriste exploite aussi trop facilement les failles ou les carences d'un système pour « placer la foi ». La critique de l'Occident, la mise en relief des limites de la raison, sont habilement exploitées pour exalter la foi. Et l'Eglise est parfois tentée d'en faire autant. Ici et là se déploie volontiers un discours qui donnerait la foi comme remède à la crise et qui fonderait un nouveau cléricalisme. Vieille revanche d'un tenace mépris de l'homme, profitant aujourd'hui de ses carences et de la nouvelle conscience de ses limites pour exalter Dieu et... retrouver un pou-

voir perdu. Dérive redoutable, en effet, celle qui croirait grandir Dieu par l'humiliation de l'homme, l'introduisant ainsi dans la rancœur et non dans la libre adhésion d'un amour. Mais dérive tout aussi redoutable celle qui abandonne le quotidien à la logique obscure des forces qui le travaillent et qui se réfugie dans le culte et la prière, seuls lieux de vérité pour l'homme.

Autre exemple : on répète à satiété que dans l'Islam il n'y a pas de séparation entre foi et politique, religion et Etat. Même si cette affirmation mériterait d'être nuancée, elle m'interroge. Dans notre monde sécularisé il n'est pas rare d'entendre tel ou tel chrétien déclarer qu'il est engagé au nom de l'homme, d'une vision de l'homme ou d'une analyse qu'il partage avec d'autres, sans que s'y mêle la foi. Certes, on comprend bien la source de cette séparation des champs. Elle vient assez largement d'une protestation contre les blocages justificateurs de la religion et de la politique et contre la légitimation d'un ordre social injuste, en l'assimilant par exemple à l'« ordre naturel voulu par Dieu ». Et de ce point de vue la sécularisation est une délivrance. Et puis la dissociation des raisons humaines et des raisons chrétiennes de s'engager et d'espérer nous a fait découvrir et respecter ce que la conscience des hommes leur inspire pour établir la justice et la dignité de tout homme. Nous avons appris les droits de l'homme, d'hommes qui avaient souvent pris distance par rapport à l'Eglise et qui parfois — à juste raison — s'opposaient à elle. Derrière cet engagement de la conscience, nous contemplons la fidélité de l'homme aux voix de silence de l'Esprit de Dieu. Pourquoi faut-il cependant que cette redécouverte respectueuse et admirante de l'Esprit aille avec un mouvement de rejet de Dieu dans le domaine d'une gratuité qui, de non-nécessité, glisse insensiblement vers le fortuit et le facultatif ? Cette gratuité de Dieu est l'une des lectures théologiques qui s'établissent en contre-point de la sécularisation et l'on voit bien comment et pourquoi. Mais le dialogue avec l'Islam conduit à s'interroger : dans ce mouvement, n'est-on pas victime de la sécularisation elle-même ? Dieu est tellement non-nécessaire, tellement gratuit qu'il en devient superflu. Or ceci ne peut viser qu'un Dieu abstrait, celui-là que les tenants du pouvoir utilisent pour légitimer l'ordre qui les favorise. Mais le Dieu de la Bible et du Coran, le Père de Jésus Christ, est celui qui prend parti pour les pauvres. Jésus-Christ est le visage de celui qui met le salut de l'homme malade, lépreux, exclu, au-dessus du sabbat. Et c'est au nom de ce Dieu-là, de cet Evangile-là que, nous aussi, nous entendons prendre parti. C'est Lui qui donne sa profondeur et sa vocation à tout homme. La nécessité de ce Dieu-là tient à la soif de justice pour tous. C'est aussi celle qui est reconnue dans la rencontre de l'être aimé : « Avant de te connaître, je ne savais pas combien tu me manquais ! ». Il faut donc reconnaître que le recours au Dieu de Jésus Christ est aussi le recours au Dieu des protestations prophétiques dans et hors de la Bible. Re-

connaître qu'il n'y a pas d'opposition entre ce Dieu-là et les hommes qui se lèvent, au nom de leur conscience, pour lutter en faveur de l'homme.

Les voies de la révélation

Le dialogue dans lequel nous sommes entrés n'a pas comme seul effet de nous interpeller dans nos fidélités ou nos infidélités de croyants. Il nous introduit à une compréhension plus vaste de la révélation. Or, à y bien regarder, la révélation de Dieu n'est saisie que dans la réponse de foi des hommes. C'est l'engagement des hommes pour Dieu, répondant à la voix de mystère de son Esprit, qui est proprement la révélation de Dieu. Cela vaut d'Abraham comme du Christ. Dans la radicalité et la constance de sa foi, dans la confiance et dans l'obscurité de la Croix, Jésus est vraiment pour nous la Parole de Dieu. C'est dans cet abandon de soi, ce dessaisissement, cette kénose, que se manifeste pour nous la Parole de Dieu dans sa plénitude. Mais pour autant, n'étant pas la seule expression de la foi des hommes, Jésus-Christ n'est pas la seule voie de la révélation de Dieu, à l'exclusion de tout autre.

Le dialogue nous apprend autre chose : nous sommes habitués à penser la révélation chrétienne sous des notions ou des concepts qui nous paraissent indispensables et indépassables : celle de médiateur par exemple. Or, en manifestant les points communs et les différences entre religions, théologies et expériences mystiques, le dialogue en dévoile aussi les conditionnements philosophiques et culturels. On en vient alors à se demander si la foi chrétienne est définitivement tributaire de telle ou telle expression traditionnelle dans laquelle elle serait comme enclose et figée. En effet, les concepts ou les notions employés, même s'ils sont retravaillés dans l'expression de la foi, relèvent d'une sorte de compréhension première des rapports de Dieu et de l'homme. Dans un autre univers culturel ou dans une autre perspective philosophique, ces expressions peuvent être inopérantes. Elles constituent alors des obstacles à l'intelligence de la foi par d'autres cultures ou à l'intelligence de ces cultures et de ces religions par la foi.

Pour dissiper toute équivoque, peut être est-il ici nécessaire de réaffirmer le prix que l'attache à la tradition chrétienne. Le corps des propositions dogmatiques est la trace de la foi de l'Eglise dans son effort d'intelligence et d'ajustement à l'histoire. Comme tel il participe de l'attestation de la révélation chrétienne et s'y référer est pour moi essentiel.

Essentiel non seulement en raison du détour ainsi imposé à l'imaginaire et au désir

de l'homme de foi, mais essentiel en raison du Christ, reconnu comme image du Dieu invisible, Parole du Dieu ineffable. Il est ainsi pour moi la norme de tout rapport de Dieu à l'homme et de l'homme à Dieu. Cela ne s'oppose pas à mes yeux à ce que d'autres voies de révélation existent pour l'homme. Voies qu'il ne s'agit ni de réduire ni d'assimiler mais de reconnaître et d'entendre dans le respect. L'intelligence que nous avons de la médiation interdit peut être cette reconnaissance et cette écoute. Il faut alors la comprendre autrement ou renoncer à transporter dans notre problématique contemporaine un terme qui fonctionnait peut être autrement en un autre temps.

Se pose alors la question des critères qui permettent de dire que tel ou tel chemin de la recherche humaine est voie possible de la révélation de Dieu alors que soi-même on marche sur un autre chemin. Je n'en vois pas d'autre que l'existence. Ceux qui marchent en ces voies vivent-ils en consonnance, en conformité avec la vie du Christ? Je veux dire avec la manière dont il a vécu lui-même avec ses frères, dans l'héritage de la foi juive qui fut la sienne? La vérité de l'attitude de l'homme devant Dieu est son attitude devant le prochain. C'est pourquoi d'ailleurs le Christ refuse de séparer les deux commandement. (Lc 12, 28-32; Mt 7, 12).

La vie de l'esprit

Respecter les voies de la Révélation de Dieu, c'est entrer dans le dialogue sans arrière-pensée.

La présence de l'Eglise au monde n'est pas le résultat de ce dialogue, c'est ce dialogue même avec les conversions qu'il engage. La rencontre d'une culture, y compris dans ses dimensions de religion, de sagesse ou d'expression du sens de l'homme, n'est pas seulement pour l'Eglise la rencontre d'un terreau stérile qu'il faudrait ensemer. Ces expressions de l'homme et de Dieu, parfois de l'homme sans Dieu, ne sont pas non plus des plants sauvages qu'il faudrait greffer avec la foi pour les sauver de la sécheresse et du feu. Elles ont leur vocation propre, elles sont une des expressions de l'homme écoutant l'Esprit. Ce n'est donc pas par inadvertance que Paul en Rm 11, 16b - 18 propose pour l'Eglise l'image d'une greffe à l'encontre de la règle. Bien plus, malgré sa soif de synthèse et d'unité, il finit par reconnaître dans la résistance du judaïsme à la conversion une marque du Mystère de Dieu (Rm 11, 25-36).

Mais tout ceci n'est compréhensible que si l'on resitue les choses dans une perspective trinitaire. Ce qui rend en effet le dialogue impossible et la rencontre des autres probléma-

tique, c'est que l'on se trouve trop souvent devant une coïncidence exclusive de Dieu, du Christ et de l'Eglise. Il y manque un élément essentiel : l'Esprit. Hors la restauration d'une vision trinitaire, on ne peut ni situer le Christ en vérité, ni situer les autres voix de Dieu. De sa conception ou de son baptême à l'origine, à la mort sur la croix et à la Pentecôte à la fin, la vie de Jésus s'inscrit tout entière dans la fidélité à l'Esprit. Mais cet Esprit déborde la révélation chrétienne. C'est celui de la Genèse et celui de l'Apocalypse, celui de Melchisédech, du centurion romain ou de la Cananéenne. C'est lui dont le Christ de St Jean affirme l'essentielle liberté. (Jn 3,8).

Il n'y a pas que les « saints » de l'Eglise qui, par leur fidélité, éclairent notre route, il y a aussi les hommes fidèles à l'Esprit : celles et ceux qui ont donné leur vie pour leurs frères, pour la dignité et la liberté de l'homme : Gandhi, Jean Moulin et tant d'autres...

L'œcuménisme est sans frontières. Certes le contenu du dialogue est différent quand il s'agit des chrétiens des différentes communautés ecclésiales, quand ce sont les fils d'Abraham, et quand il s'agit de tous les hommes dans leur recherche de vérité. Mais le fondement spirituel de ces dialogues est le même.

Si le dialogue est possible, s'il est la véritable forme de la Mission, c'est que l'Esprit de Dieu est au fondement de toute vocation humaine. Il n'y a pas que l'écriture chrétienne qui soit « inspirée ». « En mettant sur le même plan les trois religions « abrahamiques » (à part bien entendu des autres) j'envisage l'existence d'une « inspiration du Coran, niée généralement par les chrétiens et les juifs tout comme l'« inspiration » des Evangiles est niée par Israël » (1). Il faut aller plus loin encore que L. Massignon. Les autres religions aussi s'abreuvent à la source de l'Esprit. Les poètes aussi sont inspirés. En écrivant cela je ne joue pas sur les mots. Il n'y a pas plusieurs Vérités mais les chemins de vérité sont divers, et l'Esprit interpelle les hommes qui cheminent.

Sans l'Esprit, le Christ se confond avec le Père ; l'Eglise s'assimile à la représentation qu'elle se fait du Christ comme son centre. C'est l'Esprit qui la décentre et la maintient en éveil et en attente. Sans l'Esprit inassimilable, infiniment présent à l'homme, infiniment respectueux des chemins de liberté des hommes, l'humanité se perd car elle perd la foi, la recherche de la vérité, la beauté et l'amour. Le même combat nous oblige à débusquer, dans l'Eglise, ce qui ignore l'Esprit et ce qui, dans la société, le nie.

(2) Cité par V.M. Montell, *Le le finceul de feu*, p. 270.

Communiqué

Le formidable essor des techniques de communication modifie en profondeur, et pas seulement en surface occupée, l'acte apparemment si simple et si banal qui consiste à parler, à montrer, à faire entendre, à échanger, à dialoguer.

Même notre bon vieux téléphone vient de changer son nom : il dépend maintenant d'une tutelle encore plus magique que lui : les « TELECOM »... Quant aux satellites, les voici désormais « au service de l'amour », selon le message délivré par S.O.S.-RACISME lors de sa « tricontinentale » du 18 juin 1988... La musique, elle, — rock ou pas rock — accélère sa ronde autour du monde et fait danser le soleil, la lune et les étoiles...

Tu es convaincu que tu as quelque chose à dire, à montrer, à faire entendre. Par exemple, avec d'autres, une parole sur Dieu, ou un peu de la parole de Dieu... Et tu en viens à te demander comment faire signe, comment retenir l'attention, comment être écouté, dans ce flot de messages, chuchotés ou criés, dans cette marée, noire, blanche ou multicolore qui, avec fracas ou sans bruit, recouvre tous les rivages où tu te croyais à l'aise...

Vaut-il donc mieux se taire ? Mais, de nos jours, le silence, tout comme les mots, est piégé.

En novembre 88, un week-end de communication

Mission de France

16, rue du R.P. Lucien Aubry, Fontenay Sous Bois (Val de Marne)

du samedi 19 à 9 h 30 au dimanche 20 à 14 h

- * Les ingrédients d'une bonne communication : techniques, ateliers, exercices critiques.
- * Dieu est-il communicable ? Et comment dire quelque chose de lui et sur lui à cette heure de la grande invasion des mots, des images, des sons, des messages ?
- * Aujourd'hui, la communication. Un feu d'artifice permanent ? Non, un univers véritable, y compris en toi-même.

*Renseignements : Mission de France « Week-end Communication » B.P. 18
94121 FONTENAY SOUS BOIS CEDEX*

Dans l'enfer de Rikers Island

Pierre Raphaël

Henri Tincq

Ed. Le Centurion

Recensions

Je trouve difficile de parler de ce livre car il demande l'accueil du silence. Pourtant il faut bien s'y risquer pour vous inviter à sa lecture.

Rikers Island : c'est une prison de New-York, sur une île. Pierre Raphaël, notre frère, y est prêtre. Chaque jour il traverse le pont et va à la rencontre des hommes, des femmes, des adolescents qui sont enfermés là. Avec d'autres, il contribue à ce que l'Eglise y demeure « le dernier carré, le dernier espace vert où tout peut se refaire et devenir neuf ».

L'itinéraire de Pierre lui a fait tisser ensemble deux trames : celle de la Mission de France et celle des Fraternités de Charles de Foucauld.

« Si à la Mission on cherche Dieu dans son peuple, on va à la rencontre de sa grâce dans l'événement, dans l'engagement responsable, à la Fraternité on se nourrit de Lui dans un va-et-vient d'arrêt, de reprise, d'abandon. A la Mission, on se mobilise, on détecte, on ajuste le regard. A la Fraternité, on est permanent d'un ailleurs. L'une commence par les frontières, l'autre par les profondeurs. L'une analyse ce qui bouge, les signes du temps et joue sa vie à y répondre, l'autre transporte un monastère. Sans doute, je mutile et coupe trop au couteau. En tout cas, c'est sans compétition et label d'importance. En chacun des deux groupes, il y a les mêmes deux passions : le monde et Dieu » (p. 38).

Mais peut-on séparer les deux ?

« La prière est une nécessité vitale en prison. Si je ne prie pas, je me momifie.

Si je ne sais pas intérieurement ce pour quoi je suis là, et tous les jours, je meurs... Mais c'est la prison aussi qui m'a reparlé, par toute la réalité où elle m'a plongé, par la rencontre d'hommes en chair et en os, de la Mission. Car je ne vois ici que des gens qui ont le dos au mur, qui sont aux dernières extrémités avant de s'engloutir. La prison me renvoie à toute une histoire d'hommes vibrant de désastres et d'appels, et la prière arrive là comme une présence amie dans un monde cassé ». (p. 40).

C'est un livre à écouter... en priant Dieu qu'il nous arrive au cœur.

« C'est chaque fois une étrange et difficile expérience de constater une sorte de retrait, de silence ou d'indifférence, à propos des prisons, dans le bon groupe — clercs compris — qui fréquente les églises. Un malade dans un hôpital, on comprend, on accepte, on soigne. Un homme dans une cellule, à l'ombre et dans un trou, on n'a plus rien à entendre de lui, plus rien à lui dire. Spontanément, on le sortirait de l'Évangile ». (p. 129).

« Mystère et respect du cœur humain ! Dignité, jusqu'au bout, de chacun ! Jésus, si radical dans son approche des exclus et même des dangereux, quand il les appelle à la conversion, l'est, semble-t-il, bien plus encore quand il demande une nouvelle relation entre ceux-là et les autres. Les autres, c'est-à-dire nous qui sommes au-dehors, qui avons la liberté de nos pas. L'identité que Jésus choisit, son mot rapporté par Matthieu « Je suis en prison », bouleversent tous nos schémas, jour après jour, jusqu'au Jugement final ». (p. 130).

Dans ce livre, on l'aura deviné sans doute, « Ce n'est pas de fin du monde, mais d'un Royaume qu'il s'agit ».

Jean-Marie Ploux.

Ce livre est le jumelage du récit d'un journaliste et le témoignage d'un prêtre. Il serait injuste d'omettre tout le travail d'Henri Tincq, informateur religieux au journal « Le Monde ». Son métier certes est d'écrire, de trouver les mots, de bâtir des phrases pour introduire le lecteur dans ce camp retranché de la plus grande prison du monde. Il est en quelque sorte le guide qui sait faire voir tel ou tel détail.

« Dès le premier stop, le visiteur doit accepter la routine des contraintes, se savoir à tout instant et à toute place à la merci d'interrogations et de contrôles, faire état de sa fonction, montrer ses accréditations — les fameuses credentials — ouvrir son coffre de voiture, etc. ». (p. 61-62).

Ainsi Henri Tincq tresse le décor de l'univers carcéral où Pierre, avec une communauté de chrétiens, essaie depuis huit ans de faire entendre une parole d'homme et de croyant.

« Ce qui frappe d'abord, c'est le bruit. Un bruit de hall de gare qui, prolongé toute la journée, répercuté le long des murs, vous martèle la tête. Bruit de l'aéroport voisin qui laisse s'envoler les avions, objets de tous les rêves, symboles d'aventure, de liberté et d'évasion. Bruit des menottes, des lourdes clés métalliques qui pendent comme des grappes à la ceinture des officiers. Bruit des grilles qui s'ouvrent et se ferment manuellement ou électriquement.

Bruit des chariots qui déambulent à travers les couloirs. Bruit des détenus se déplaçant vers les réfectoires, l'infirmerie, le magasin ou rejoignant leur équipe de services. Bruit des téléviseurs, et des radios derrière les walkmans ». (p. 66-67).

Son enquête ne se limite pas à brosser la réalité matérielle de la prison elle tente de pénétrer dans le jardin secret de ces êtres meurtris que sont les détenus.

« *L'abondance des tatouages — tigres, dragons, armes, femmes nues — symbolise à elle seule la violence des rapports humains dans cette prison surchargée. « Des animaux sont moins violents entre eux que les hommes dans cette prison* », affirme un détenu. Certains se disent plus en sécurité dans le cachot — le bing très redouté dont on ne sort qu'une heure par jour — que dans une cellule où ils doivent cohabiter avec des hommes armés ou des « gros bras » qui contrôlent le téléphone et marchandent son usage contre des quantités de cocaïne ou de marijuana ». (p. 69-70).

Aujourd'hui la composition d'un ouvrage connaît plusieurs processus. Beaucoup sont des livres d'auteurs renommés qui présentent le travail obscur d'équipes entières de documentalistes, photographes, historiens. D'autres reproduisent la méthode télévisuelle de l'interview où l'écrivain le plus discrètement possible a pour tâche de faire valoir l'interviewé. « Dans l'enfer de Rikers Island » est le fruit d'une collaboration étroite, d'un dialogue profond entre un homme de lettres et un homme de l'Évangile. Le journaliste révèle l'aumônier. Avec beaucoup de respect, il transgresse la modestie naturelle de ce prêtre Aveyronnais :

« *On comprend l'importance que revêt pour ce prêtre, chirurgien de l'âme, le contact personnel, la longue confiance du détenu. Pierre Raphaël dit souvent qu'il a choisi d'être prêtre parce qu'il se sentait capable de tout entendre, et que, sans tout bénir, tout accepter et tout comprendre, il était capable, au nom de Jésus, de pardonner* ». (p. 49-50).

« *Les retraites sont les temps forts de cette communauté chrétienne de base qui a trouvé asile dans ce lieu d'infortune. Quand avec sœur Simone, Pierre Raphaël a lancé l'idée d'organiser, à l'intérieur des murs de la prison, des recollections spirituelles, il s'est heurté à des haussements d'épaules. Les conditions de sécurité dans le pénitencier sont telles, disait-on à l'époque, en 1980, qu'elles ne permettraient jamais pareil remue-ménage. Passe encore pour un cours de Bible et une messe par semaine, mais une journée de retraite, vous n'y pensez pas...* ». (p. 101).

« *La paroisse de Pierre Raphaël à la prison de Rikers Island ne ressemble à aucune autre. Elle n'a pas de « visibilité » et n'existe pas comme telle dans les structures officielles du diocèse. Il ne viendrait pourtant à l'idée de personne de lui contester son caractère d'Eglise. Qu'importent les lieux en effet, il y a ici des hommes qui vivent, croient, souffrent et prient tous les jours* ». (p. 111-112).

A lire ces pages émouvantes, on a parfois l'impression d'écouter un concerto à deux voix.

Albert Grimaux.

Mort de Mgr Proano, « L'EVEQUE DES INDIENS » en Equateur

Leonidas Proano Villalba est né à San Antonio de Ibarra (Equateur) le 29 janvier 1910, dans une famille modeste et pieuse.

Le 26 mai 1954 il est nommé évêque de Riobamba. Pendant plus de trente ans, il sera le défenseur des pauvres et des opprimés dont les Indiens sont l'archétype.

Pendant le concile Vatican II (1962-1965), il contribue à sensibiliser l'assemblée conciliaire sur le thème des pauvres et de la pauvreté. Avec Dom Helder Camara, il fait partie du groupe des « petits évêques » rassemblés autour de Mgr Riobé.

Au Conseil épiscopal latino-américain (CELAM) il est responsable de la commission de pastorale. A ce titre, il joue un rôle actif dans la préparation, puis le déroulement, en 1968, de la 1^{re} Conférence générale de l'épiscopat latino-américain qui se tient à Medellín (Colombie). On sait l'impact que le « document final de Medellín » a eu sur la vie de l'Eglise en Amérique latine.

Le travail de Mgr Proano en faveur de la promotion des Indiens lui vaut, à partir de la fin des années soixante, de nombreuses difficultés tant sociales que religieuses. Les grands propriétaires terriens et les milieux catholiques ultra-conservateurs déclenchent des campagnes opiniâtres contre lui, aux épisodes tragiques parfois sanglants. En 1973, suite à des dénonciations à Rome, il fait l'objet d'une « visite apostolique » de la part du Saint-Siège, en fait une enquête canonique. C'est l'occasion, pour le représentant ecclésiastique de Rome, de constater que les détracteurs de l'évêque de Riobamba refusent systématiquement de signer quelque déclaration officielle que ce soit, tandis que ses défenseurs, tous Indiens et analphabètes, sont prêts à témoigner en sa faveur avec leurs empreintes digitales. Pour sa part, le Pape Paul VI déclare au P. Voillaume à propos de Mgr Proano : « Je ne peux pas toucher à un évêque évangélique ».

Le 12 août 1976 — fait sans précédent dans l'histoire politique et religieuse du continent latino-américain — le gouvernement équatorien procède à l'arrestation de Mgr Proano, des seize évêques de diverses nationalités en réunion avec lui, de vingt-deux prêtres, de cinq religieuses et de douze laïcs, pour une garde à vue de vingt-quatre heures suivie de l'expulsion des étrangers. L'événement a un retentissement considérable dans toute l'Amérique latine.

Mgr Proano traverse toutes ces épreuves avec la ténacité paisible, la force de caractère et la sérénité toute indienne qui impressionnent ceux qui le rencontrent. Homme profondément évangélique, il poursuit inlassablement son combat pour la défense des opprimés, par la non-violence active, en pratiquant le pardon des offenses et toujours en essayant de faire cheminer ses détracteurs plutôt que de les écraser.

A 75 ans, en 1985, il donne sa démission d'évêque de Riobamba, acceptée par Rome. Quand le Pape Jean-Paul II vient, cette année-là, en Equateur, les Indiens du Chimborazo demandent au pape de leur laisser « leur évêque ». Aussi, sur sollicitation papale, la conférence épiscopale le nomme-t-elle président de la Commission épiscopale de pastorale indienne.

M. Victor Corral
Evêque de Riobamba
APDO N° 36
Riobamba (Chimborazo)
Equateur

Père,

A plusieurs reprises, au cours des dernières années, l'Evêque et les prêtres de la Mission de France ont eu l'occasion de manifester leur soutien à l'engagement de l'Eglise d'Amérique Latine pour la justice et la dignité de tout homme, pour l'honneur de Dieu Créateur des hommes.

Parmi les figures prophétiques de votre Eglise, le Père Léonidas Proano occupait une place de choix. Aussi est-ce avec beaucoup d'émotion que nous avons appris la mort de ce serviteur de l'Evangile que nous considérons comme un frère nous appelant à un don et engagement de nous-mêmes toujours plus entiers et gratuits aux côtés des pauvres.

Pour son ministère si évangélique en faveur des Indiens de votre diocèse, de votre pays et du continent d'Amérique Latine, pour son service de l'Eglise et de la conférence épiscopale, nous rendons grâce à Dieu. Nous savons la grande peine de celles et de ceux qu'il a inlassablement défendus. Puissent-ils trouver dans l'Evangile la même source d'espérance et le même soutien dans leur combat pour l'homme.

A vous, qui lui succédez, nous souhaitons le même courage et nous vous assurons de notre prière instante et fraternelle pour que le signe du Royaume de Dieu qu'il a donné en bon disciple du Christ, soit donné à tous.

Unis à votre ministère et à votre prière

**Jean-Marie Ploux,
Vicaire Général.**

Loi propre de la Mission de France

Conférence des Evêques de France

Nous présentons ici un document assez inhabituel : la Loi Propre de la Mission de France qui a été promulguée après accord de Rome par notre prélat le cardinal Decourtray en date du 18 juin 1988.

Le caractère particulier du diocèse de la Mission de France, constitué seulement de ministres ordonnés — prêtres et diacres — rend nécessaire de préciser les règles de son fonctionnement interne et de ses rapports avec les autres diocèses. C'est le but de la Loi Propre. Celle que nous publions aujourd'hui dans la Lettre aux Communautés a été rendue conforme aux normes du nouveau droit canon et remplace celle qui fut promulguée par le cardinal Liénart en 1955.

Le Comité de rédaction.

La présente LOI PROPRE remplace la LOI PROPRE DE LA MISSION DE FRANCE établie par S.E. le cardinal LIENART et approuvée par sa Sainteté le Pape PIE XII par décret consistorial du 19 novembre 1955.

I - Nature et but

- Art. 1** La MISSION DE FRANCE est une « consociatio cleri saecularis », créée en 1941 par l'assemblée des Cardinaux et Archevêques de France, érigée et constituée en Prélature avec territoire propre et Prélat Ordinaire propre par sa Sainteté le Pape Pie XII, en la Constitution Apostolique « Omnium Ecclesiarum » du 15 août 1954.
- Art. 2** Elle a été placée dès sa fondation sous le patronage de Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus.
- Art. 3** La MISSION DE FRANCE a pour but de fournir aux Ordinaires qui en manifestent le désir une contribution à l'effort missionnaire dans leur diocèse, en particulier pour faire face à des situations missionnaires auxquelles le clergé local ne peut répondre seul, selon l'esprit de cette déclaration des évêques de France :
- « Elle constitue un corps missionnaire spécifique de ministres ordonnés, au service de l'annonce de l'Évangile. Elle est l'un des signes par lesquels l'Église réalise une présence originale dans les milieux sociaux et culturels les plus étrangers à la foi en Jésus-Christ. Elle travaille à l'édification et à l'animation de communautés significatives de ce souci d'évangélisation. Elle est aussi un lieu de confrontation et de réflexion collective sur les exigences de la « mission », important pour la vitalité de tout le corps ecclésial ». (Assemblée de Lourdes 1980).*
- Art. 4**
1. Le PRELAT de la MISSION DE FRANCE a la faculté, selon les normes du Droit Canonique :
 - a) de recruter des membres ;
 - b) d'ouvrir un Séminaire, ou d'autres lieux de formation, pour la formation de ses membres ;
 2. En tant que personne juridique, la MISSION DE FRANCE a la faculté de posséder des biens meubles ou immeubles, nécessaires ou utiles à son activité.

II - Gouvernement

- Art. 5** Le PRELAT est évêque. Sa nomination relève du Droit général.

- Art. 6** Le Prélat préside, de droit, le COMITE EPISCOPAL de la Mission de France. Outre le Prélat et le Président (ou le vice-président) de la CEF, le Comité épiscopal est composé d'évêques désignés par leurs pairs des Régions apostoliques, au nombre de un par région. Pour assurer la cohérence entre l'apport spécifique de la Mission de France et l'ensemble de l'action pastorale de l'Eglise en France, le Président (ou le vice-président) de la Conférence des évêques au cas où il n'est pas le Prélat est membre du Comité épiscopal, et le Prélat participe aux réunions du Conseil Permanent de l'épiscopat avec les présidents de Commissions.
- Art. 7** Sur le territoire propre de la Mission de France, à PONTIGNY, le Prélat a une juridiction identique à celle dont, aux termes du Droit Canonique, jouit tout Ordinaire du lieu sur son propre territoire (Canon 370 C.I.C.).
- Art. 8** Pour ce qui regarde la vie interne des équipes établies dans les diocèses, le Prélat jouit des pouvoirs d'un Ordinaire, compte tenu des contrats passés avec les diocèses.
- Art. 9** Le COMITE EPISCOPAL assiste le PRELAT dans le gouvernement de la Mission de France au nom de la Conférence des évêques de France. Il remplit auprès du Prélat le rôle du Collège des consultants et il assume les tâches suivantes :
- a) Exercer, avec le Prélat, un discernement à propos des orientations de la Mission de France et de leur mise en œuvre. Il se souciera notamment de leur valeur missionnaire et de leur cohérence avec les orientations pastorales déterminées par le Saint-Siège, la Conférence des Evêques de France et les Ordinaires des Eglises des autres pays où la Mission de France est implantée. Il en rendra compte à l'ensemble des évêques de France.
 - b) Etre le porte-parole des évêques de France auprès de la Mission de France pour exprimer leurs demandes et leurs besoins missionnaires en précisant l'apport spécifique attendu des équipes Mission de France.
 - c) Etre témoin auprès des évêques de France, **des réalisations missionnaires, des questions** et difficultés rencontrées par la Mission de France dans le ministère confié.
 - d) Approuver le contenu et les modalités de la formation donnée par la Mission de France aux candidats au ministère presbytéral. Le Comité épiscopal le fera en lien avec la Commission épiscopale du Clergé. Il veillera à la collaboration de l'équipe de formation avec le Conseil national des Grands Séminaires.

La préparation au diaconat permanent se fera en collaboration avec le Comité national du Diaconat.

e) Etudier, compte tenu de l'article 8, les implantations nouvelles comme les suppressions éventuelles.

f) Se soucier, compte tenu des contrats passés avec les diocèses, du lien nécessaire entre le Prélat et les évêques plus directement concernés par l'action d'équipes de la Mission de France. Chaque évêque bénéficiaire de la collaboration dans son diocèse d'une équipe de la MISSION DE FRANCE pourra saisir le Comité épiscopal de ses suggestions et de ses avis.

- Art. 10** Le Prélat a aussi la charge d'assurer la sauvegarde et la gestion des biens matériels que possède la Mission de France.
- Il lui incombe de garantir aux membres incardinés de la Mission de France, âgés ou malades, la retraite ou les soins dont ils auraient besoin. Il le fera en veillant à leur prise en charge par les organismes mis en place à cet effet par les pouvoirs publics, et en ayant recours le cas échéant aux dispositions complémentaires prévues par la Conférence des évêques de France.
- Art. 11** Le Prélat nomme un VICAIRE GENERAL qui jouit des pouvoirs propres à cet office (Canons 475 à 481 C.I.C.), et des autres facultés prévues par la Constitution apostolique.
- Avant de procéder à cette nomination, le Prélat pourra consulter les membres de la Mission de France.
- Art. 12** Dans les questions économiques, le Prélat est assisté d'un CONSEIL POUR LES AFFAIRES ECONOMIQUES (Canons 492-493 C.I.C.) et d'un ECONOMIE GENERAL (Canon 494 C.I.C.).
- Art. 13** Pour l'aider dans l'ensemble des tâches qui lui incombent, le Prélat constitue un CONSEIL composé du Vicaire général, du responsable du séminaire et des membres de la Mission de France choisis par lui.
- Art. 14** Le Prélat constitue, selon les normes du Droit, un CONSEIL PRESBYTERAL (canons 495 à 501 C.I.C.).

- Art. 15** Pour tous projets concernant les orientations ou engagements nouveaux de la Mission de France, le Prélat en délibère avec le Comité épiscopal.
- Art. 16** Une ASSEMBLEE GENERALE des membres de la MISSION DE FRANCE se tient périodiquement, au moins tous les 5 ans. L'assemblée générale est convoquée par le Prélat. Sous la présidence du Prélat, elle étudie les questions majeures intéressant la vie et l'activité de la Mission de France. Elle se prononce par vote sur des orientations et résolutions, qui sont soumises à l'approbation du Prélat sous condition qu'elles aient recueilli au moins deux tiers des voix. Le Prélat ne donne son accord qu'après consultation du Comité épiscopal qui juge s'il est utile de consulter la Conférence des Evêques.
- Art. 17** Toutes les nominations faites par le Prélat à un office autre que celui de vicaire général le sont pour une durée déterminée, éventuellement prorogeable.

III - Membres

- Art. 18** Seuls les ministres ordonnés sont membres de la Mission de France.
- Art. 19** Le Prélat veille à ce que les candidats qui se présentent soient informés sur les buts et les activités de la Mission de France.
A cet effet une information peut être donnée dans les diocèses en accord avec l'Ordinaire du lieu et en lien avec le Service diocésain des vocations.
- Art. 20** Les candidats sont incardinés à la Prélature de la MISSION DE FRANCE au moment de leur ordination au diaconat.
C'est le Prélat qui reçoit leur premier engagement, les admet aux ministères de lecteur et d'acolyte, et les appelle aux ministères ordonnés, selon les normes prévues par le Droit.
Les candidats au ministère en cours de formation et qui demanderaient à quitter leur diocèse pour entrer à la Mission de France le feront selon les normes prévues par le Droit (Canons 241 § 3 et 257 C.I.C.).

- Art. 21** Les clercs qui désirent entrer à la Mission de France le feront selon les normes prévues par le Droit (can. 267-272). Avant d'être excardinés de leur diocèse et incardinés à la Mission de France, ils feront un stage de probation d'au moins deux ans dans une équipe de la Mission de France.
- Art. 22** Les prêtres et les diacres qui, à leur demande, sont mis à la disposition du Prélat de la MISSION DE FRANCE par convention écrite avec leur Ordinaire conformément au Canon 271 C.I.C., jouissent, durant la durée de la dite convention, de droits et devoirs égaux à ceux des membres de la MISSION DE FRANCE.
- Art. 23** Pour l'exercice du ministère qui leur est confié, les prêtres et diacres de la Mission de France reçoivent mission de l'Ordinaire du lieu, et sont placés sous sa juridiction. Ils ne jouissent d'aucune exemption personnelle.
- Art. 24** Le Prélat conserve la responsabilité de la formation spirituelle et doctrinale des membres de la Mission de France. Il y pourvoit par l'organisation de rencontres, de sessions, ou de retraites particulières, tant au plan régional que national.
- Art. 25** Si un prêtre ou un diacre demande à quitter la Mission de France, on procède à l'excordination et à l'incardination selon les normes prévues par le Droit (Canons 267 à 272 C.I.C.).

IV - Equipes

- Art. 26** On entend par équipe un ensemble organique de personnes qui partagent la responsabilité confiée par l'autorité compétente et qui vivent communion ecclésiastique et vie spirituelle en fonction de cette mission. Les prêtres et diacres de la Mission de France sont envoyés dans un diocèse comme membres d'une équipe.
- Art. 27** La Mission de France ne peut constituer une équipe dans un diocèse sans l'autorisation écrite de l'Ordinaire du lieu sous forme de contrat passé avec ce diocèse (articles 8 - 31 - 32).

- Art. 28** Sont membres d'une équipe de la Mission de France ceux-là seuls qui ont été agréés comme tels par le Prélat de la Mission de France. Ils doivent en outre avoir été acceptés à ce titre par l'Ordinaire du lieu de l'équipe.
- Dans le cas d'une équipe relative à une tâche qui dépasse le cadre d'un diocèse, en sont membres ceux qui sont reconnus tels par le Prélat après consultation du Comité épiscopal. Conformément à l'article 23, la mission canonique sera demandée à l'évêque du lieu où ils exercent même temporairement leur ministère.
- Art. 29** Avec l'accord du Prélat, peuvent faire partie d'une équipe pastorale animée par la Mission de France, des personnes qui ne sont pas membres de la Mission de France :
- 1) Des prêtres et diacres du diocèse peuvent être intégrés à l'équipe pastorale à la demande de l'évêque du diocèse.
 - 2) Des laïcs nommément acceptés par l'évêque du diocèse peuvent faire partie de l'équipe pastorale et se voir confier un office ou un ministère.
- Art. 30** Les prêtres et diacres de la Mission de France peuvent participer à une équipe pastorale constituée par l'évêque du diocèse, sous condition que soient prévues, dans les contrats et conventions passés avec les diocèses (articles 8 et 31 - 32), les modalités leur permettant une participation effective à la vie collective de la Mission de France, et que cette participation ne soit pas purement privée, mais reconnue par cette équipe pastorale et vécue à son bénéfice.

V - Relations avec les diocèses

- Art. 31** C'est par conventions écrites, stipulées cas par cas, que les Ordinaires conviennent avec le Prélat de la constitution d'une équipe de la Mission de France sur leur territoire, ou de la participation de membres de la Mission de France à une équipe diocésaine.
- Ces conventions précisent : la mission confiée et sa durée, les orientations selon lesquelles elle sera vécue, les liens avec d'autres prêtres ou équipes du diocèse.
- Art. 32** Les conventions précisent aussi les dispositions financières par lesquelles les Ordinaires participent aux charges générales de la Mission de France, et au remboursement des frais d'études des prêtres ou diacres mis à la disposition du diocèse.

- Art. 33** Tout membre de la Mission de France, pour pouvoir être envoyé par le Prélat dans un diocèse, ou pour être transféré d'un diocèse à un autre, a besoin selon le Droit du consentement de l'évêque du diocèse où il est envoyé.
- Art. 34** Un membre de la Mission de France peut être écarté de la fonction propre dont il est chargé dans un diocèse, dans les conditions prévues par le Code.
- Art. 35** Conformément au canon 1733 C.I.C., un GROUPE DE CONCILIATION est désigné, d'un commun accord par le Prélat et le Comité épiscopal, pour aider à la résolution des litiges et contentieux qui pourraient survenir.
- Au cas où aucune solution ne serait trouvée de cette manière, on aura recours aux procédures prévues par le Droit.