

LETTRE AUX COMMUNAUTÉS



Mission
DE FRANCE

FOI ET MISSION

mai - juin 1998

35 F

Croire dans la nuit

*Enraciner la foi
dans les cultures*

190 - 1998

MISSION DE FRANCE ET ASSOCIATION

Sommaire

Editorial	
Le comité de rédaction	p. 1
Croire dans la nuit	
Christian DUQUOC	p. 3
Quelques professions de foi	
Région PACA	p. 9
Enraciner la foi dans les cultures	
Yves-Marie BLANCHARD	p. 21
La mission a-t-elle encore un sens ?	
A propos du livre de Ch. Roucou	
Michel FÉDOU	p. 29
A propos du livre de J. Leclerc	
François MARTY	p. 39
Jean TOUSSAINT	p. 48
Un dialogue inter-religieux en Inde ?	
Thomas TOSCANO	p. 53
SOURCES :	
Présence de l'Esprit en Asie	p. 63
UN LIVRE - UN AUTEUR :	
La nature et la règle	p. 72

La Lettre aux Communautés est un lieu d'échange et de communication entre les équipes de la Mission de France, les équipes diocésaines associées et tous ceux, laïcs, prêtres, religieuses, qui sont engagés dans la recherche missionnaire de l'Eglise, en France et dans d'autres pays. Elle porte une attention particulière aux situations qui, aujourd'hui, transforment les données de la vie des hommes et la carte du monde. Elle veut contribuer aux dialogues d'Eglise à Eglise en sorte que l'Evangile ne demeure pas sous le boisseau à l'heure de la rencontre des civilisations.

Les documents qu'elle publie sont d'origine et de nature fort diverses : témoignages personnels, travaux d'équipes ou de groupes, études théologiques ou autres, réflexions sur les événements... Toutes ces contributions procèdent d'une même volonté de confrontation loyale avec les différentes situations et les courants de pensée qui interpellent notre foi. Elles veulent être une participation active à l'effort qui mobilise aujourd'hui le Peuple de Dieu pour comprendre, vivre et annoncer plus fidèlement l'Evangile du Salut.

Ce numéro est à la charnière entre la question de la foi et celle de la mission.

Pour préparer notre assemblée générale (voir LAC n° 187), chaque membre et partenaire de la Mission de France a été invité à écrire sa profession de foi (voir LAC n° 188). Les quelques professions de foi de la région PACA publiées dans ce numéro en témoignent, un trésor a été ainsi constitué dont le recueil nourrit notre prière.

Quel lien peut-il y avoir entre ces textes écrits à la première personne ? Christian Duquoc, témoin attentif et fidèle de notre démarche, a bien voulu en faire une lecture dont le résultat nous surprend nous-mêmes. Il en émane en effet une cohérence secrète, autour de trois éléments étroitement imbriqués : la confession trinitaire, l'action de grâce et une attitude de lucidité sereine.

Certains n'avaient pas manqué de nous alerter : profession n'est pas confession, chacun ne va-t-il pas bricoler son "prêt à croire" dans le supermarché ambiant ? Or, en l'occurrence, il s'agit bien du credo chrétien, et du credo trinitaire. Certes la démarche jubilaire nous incite à revenir à cet aspect central de la foi chrétienne, mais, plutôt qu'un retour délibéré, il se présente ici comme le fruit d'un déplacement subi en profondeur. Non moins surprenante, en ces temps de morosité, est la mélodie qui émane de ces professions de foi : un hymne à la création et à la présence divine dans le visage des pauvres.

Enfin, une attitude perce à travers l'expérience doublement douloureuse de l'effondrement de l'espérance utopique qui a tant marquée les dernières décennies et de la résurgence du tragique de l'histoire humaine. Rejoignant les terme employés par Jean Biehler au cours de notre recherche sur l'Espérance (voir LAC n° 182 et 183), Christian Duquoc qualifie cette attitude de "*lucidité sereine*". Cette "*démonstration de la foi essentielle dans le Christ*" répond au risque, pointé précédemment (voir LAC n° 176), d'une dérive de la foi vers une simple éthique.

Une question rebondit cependant : la mission a-t-elle encore un sens ? Yves-Marie Blanchard nous propose un détour éclairant, au moyen d'un exemple puisé dans les premières théologies chrétiennes : l'Évangile de Jean, dont il réhabilite l'originalité missionnaire. Le défi est celui d'annoncer le message pascal dans un autre paysage que celui dans lequel il est né, en l'aventurant dans l'univers de la pensée païenne.

Ce défi n'a rien perdu de son actualité, comme le montre l'extrait de l'*Assemblée spéciale du Synode des évêques pour l'Asie* et la réflexion de notre jeune frère indien Thomas Toscano. Deux prêtres de la Mission de France se sont risqués à partager leur expérience et leur réflexion : Christophe Roucou et Jacques Leclerc. Les trois réactions aux livres qu'ils ont publiés sont une invitation à poursuivre l'échange.

Le comité de rédaction

Croire dans la nuit

Professions de Foi de la Mission de France

Christian DUQUOC

Directeur de la revue *Lumière et vie*

Le Père Christian Duquoc, dominicain, a bien voulu faire une relecture des professions écrites par les membres et partenaires de la MDF. De ces textes personnels, apparemment disparates, émane une résonance commune : la force existentielle du credo chrétien, prononcé dans la nuit.

C'est avec émotion que j'ai lu les professions de foi des membres de la Mission de France. Dans un monde si largement indifférent à Dieu et à son Christ, à en croire les sondages et les médias, les témoignages rassemblés portent en eux-mêmes une force de conviction, liée à une lucidité souvent cruelle, qui soutient la foi et qui, pour moi, dans la lecture, m'a comme ouvert à une jeunesse nouvelle de ma propre foi. Ceci dit, j'essaierai, conformément à la demande qui me fut faite, de rassembler quelques éléments qui me paraissent structurer ces confessions diverses.

Pour ce, j'indiquerai d'abord ce qui me paraît être des déplacements d'intérêts, ensuite j'expliquerai quelques orientations théologiques sous-jacentes à ces confessions, enfin je m'interrogerai sur la sérénité lucide dans le tragique souvent reconnu.

De quelques déplacements d'intérêts

Pour illustrer d'entrée de jeu le déplacement, je partirai d'une citation : « *Il n'y a rien à espérer de la marche de l'histoire, sauf la pré-*

sence constante au cœur de cette histoire de veilleurs de la conscience : ces justes de toutes races et de toutes cultures qui sont des instants de grâce au milieu de nous pour que notre cœur ne défaille pas. »

Cette citation focalise plusieurs éléments qu'à tort ou à raison j'estime récents et qui apparaissent souvent par omission ou par affirmation dans les textes : le déclin du politique, l'attention à l'autre individu plus qu'aux ensembles, la place de la subjectivité croyante, l'importance de l'inter religieux, le doute et la nuit.

■ **Le déclin du politique :** je n'entends pas par-là que le politique soit méprisé ou dévalué (la participation politique et syndicale est relativement souvent évoquée), il est relativisé, me semble-t-il, en ce sens qu'il ne porte pas l'espérance utopique qu'il eut naguère, des années 50 à 75, en raison de l'horizon marxiste. Les événements récents, notamment l'effondrement du communisme à l'Est, ont eu des effets considérables dans l'approche de l'histoire et sa lecture. Les rédacteurs sont devenus plus que prudents sur l'interprétation des signes des temps.

Une seule lecture semble avoir quelque peu résisté à ce laminage : la perspective ouverte par Teilhard de Chardin. Peut-être cette fidélité à la vision teilhardienne s'expliquerait-elle par un sentiment très partagé : une perception esthétique de la nature ou de l'univers, sa beauté étant souvent confessée comme un lieu majeur de la reconnaissance de Dieu et de l'action de grâces. Bref, l'effacement du politique et des grandes utopies qui l'ont instrumentalisé donne du champ à un sentiment presque biblique devant la nature, même si l'extraordinaire dimension de l'univers semble induire quelques-uns en perplexité. Il n'est pas inopportun de remarquer que la Constitution "Gaudium et Spes" s'était concentrée sur la question de l'histoire, se distinguant de Vatican I qui, pour suggérer l'existence de Dieu à partir d'une argumentation raisonnable, s'était plutôt appuyée sur la grandeur et la limite de l'Univers au sens de Rom. 1, 18-24.

■ **L'attention à l'autre individu plus qu'aux ensembles**

L'autre, quelle que soit sa croyance ou sa valeur, est perçu comme le sacrement ou le visage de Dieu. Il s'agit de l'autre dans sa singularité personnelle. Je pense que ce terme récurrent du

pauvre provient davantage de cette singularité que de la prise en compte, jamais négligée, des idéaux de justice et de paix. L'autre est la figure de l'individu, radicalement démuné si nul ne se fait proche de lui, dans le respect de ce qu'il est. Ainsi des thèmes qui appartiennent pour une grande part à des options sociales de justice, sont approfondis par une découverte que j'appellerai christique du visage de l'autre. Ce ne sont pas les ensembles qui importent d'abord, d'où le peu d'écho du mouvement de l'histoire, mais les victimes et les acteurs dans leur subjectivité singulière. Il est significatif de constater que la relativisation des grandes utopies qui ont fasciné les esprits après la seconde guerre mondiale, ont engendré, chez beaucoup, non pas un individualisme frileux, mais un regard lucide, et a ainsi ouvert à une perception plus réaliste de la présence du Christ et de l'agir de l'Esprit.

■ La place de la subjectivité croyante

Même si les critiques sur l'église sont modérées et se résumeraient fort bien en cette citation : « *Je ne crois pas en l'église dogmatique, qui détient la vérité, l'église des interdits et des anathèmes* », même si le lien à une église imparfaite est fortement soutenu, il n'en reste pas moins que

l'intérêt se porte vers la subjectivité croyante. C'est le parcours personnel, et non l'allégeance à une institution objective qui passionne. Ce qui explique le côté intimiste et profondément émouvant de beaucoup de "professions de Foi". Ce qui explique également l'allergie au prosélytisme et le respect extrême de chaque parcours singulier, fut-il accompli dans l'incroyance et l'indifférence. Ce qui explique l'intérêt primordial du "quotidien" et l'appréciation des actes modestes. La présence de Dieu se révèle dans la réalité la plus singulière, et non pas dans les grandes utopies historiques du xx^e siècle. Doit-on voir dans cette émergence de la subjectivité un effet de l'intérêt porté aux droits de l'homme, à la dignité de la personne, à l'épouvante engendrée par les systèmes totalitaires en raison de leur mépris de l'individu ? Le déplacement des grands ensembles vers l'individu a permis une lecture plus spirituelle et sans doute moins politique de l'Ecriture.

■ L'importance de l'inter religieux

« *Nous passons du temps des Croisades et de celui du prosélytisme au temps de l'enrichissement mutuel.* » Il est dit du Christ qu'il est "le compagnon de chaque voie". Ainsi le dialogue inter religieux fait partie intégrante de la foi, et

cette exigence remodèle complètement la politique pastorale. J'entends par "remodeler" le transfert d'une attitude signifiée par "être avec" qui avait interprété le sens de la présence à des milieux non croyants, à une perspective positive de la réciprocité inter religieuse. Cette perspective est un phénomène récent, à peine amorcé par Vatican II. Ses conséquences en seront considérables.

■ Le doute et la nuit

La métaphore de la nuit, aussi bien pour les grands mouvements collectifs que pour les parcours personnels, est très souvent utilisée. Certains textes expliquent l'origine de cet usage : la montée de l'incroyance et de l'indifférence, la domination de l'exploitation, l'expansion de la pauvreté et de la détresse. Les causes en sont donc multiples. Le destin individuel, souvent perturbé, s'articule aux errements des devenirs collectifs. Il n'est pas étonnant que cette expérience de l'obscurité conduise soit à une orientation mystique (Jean de la Croix est cité plusieurs fois), soit à l'épreuve du doute. La foi n'est pas vaincue, mais elle se modélise sur l'angoisse du Christ à Gethsémani. Malgré le bonheur souvent exprimé de croire, la lucidité sur le mal conduit à un type de foi assez éloigné de la forme militante

et victorieuse qu'elle a affichée après guerre et qui a conduit à Vatican II. Les limites de la joyeuse militance sont remarquablement relevées.

De quelques orientations théologiques

Les déplacements recensés ne bousculent pas la foi classique : ils s'y inscrivent facilement, soit pour l'affirmation de Dieu, soit pour la christologie.

Dans le cas de l'affirmation de Dieu, celui-ci, selon la tradition, est confessé Créateur, Père, Fils ou Esprit. Pour la qualité de Créateur, quelques difficultés sont signalées, elles sont issues de la cosmologie moderne, mais elles ne mettent jamais en péril la structure du Credo chrétien. Ceci est particulièrement vérifiable pour la foi trinitaire constamment évoquée dans les textes.

Dans le cas de la christologie, l'articulation entre Jésus et Christ n'est jamais relativisée ; sa vie terrestre est prise en compte et le mystère pascal est au cœur de ces professions de foi. Il n'y a ici rien de semblable à l'écart mis entre Jésus terrestre et Christ que l'on rencontre dans les nouvelles théologies de l'inter religion.

Une seule restructuration théologique me paraît évidente : le transfert des qualités de Jésus terrestre au Dieu transcendant, la miséricorde, la compassion, la pauvreté, la patience, la faiblesse. Ce transfert met à mal le théisme ordinaire en raison de l'affirmation de la proximité aimante de Dieu, attestée dans l'Esprit, proximité gratuite qui instrumentalise en un sens d'ouverture les constructions classiques. Il faut également noter que l'insistance sur la compassion et l'amour de Jésus pour les pauvres et les opprimés lors de sa prédication terrestre réoriente le discours théologique traditionnel dans un sens proche de la "théologie de la libération", sans que celle-ci soit mentionnée, sinon exceptionnellement.

Ce retour à structure fondamentale du Credo sous l'angle d'une interprétation très ouverte de l'amour de Dieu pour les hommes révélé en Christ explique sans doute la quasi inexistence d'appels à des théologies contextuelles : libération, féministes, africaines, asiatiques...

Il est important de noter aussi que les options sociales de ces théologies contextuelles s'inscrivent ici sans violence dans la foi originaires signifiées par le Credo apostolique. Ce dernier est rapporté à son substrat scripturaire et non à ses multiples développements dogmatiques subsé-

quents. Ceci explique sans doute une affinité de fond avec les théologies contextuelles précitées sans un recours explicite à leurs productions.

Sérénité lucide et tragique reconnue

L'histoire n'étant plus a priori le lieu du sens, mais celui d'une lutte contre le mal et la souffrance pour que la dignité du pauvre soit reconnue ou que cesse l'oppression, une vision tragique semble s'imposer. Elle est cependant jugulée par trois éléments qui ne sont ni du même ordre, ni du même niveau : le rêve, la résistance, l'implication de Dieu.

■ **Le rêve** porte sur un monde de justice et de paix, tel que le décrit Isaïe. Mais ceux qui s'y réfèrent l'évoquent comme un idéal, une utopie non réalisable en ce monde, car son avènement serait le Royaume de Dieu ou comme le dit l'un des rédacteurs "la République de Dieu". La politique n'est plus le vecteur de ce rêve : elle a trop engendré d'excès et de déceptions.

■ **La rencontre de ceux qui résistent** à la médiocrité, à l'exploitation, à l'indifférence, et qui

préfèrent le bonheur des autres à leur réussite personnelle est une lueur du Royaume de Dieu. Cette rencontre de femmes et d'hommes, croyants ou incroyants, qui risquent leur tranquillité, leur situation, leur avenir, est, pour beaucoup de rédacteurs, une révélation du visage du Christ, une lumière dans les ténèbres, car l'amour s'y manifeste toujours vivant. C'est le mystère pascal de victoire sur la mort qui s'affirme ainsi dans le quotidien.

■ **L'implication de Dieu** par son Christ et par l'Esprit dans la détresse humaine transforme la perception tragique sans l'évacuer. Ce qui est vécu, c'est le tragique de la misère, de la souffrance, de la marginalisation, de l'exclusion. Ce qui est cru, c'est l'entrée du Christ dans cette extrémité de la douleur, comme compagnon et non comme magicien ou thaumaturge. Il est là, mais son action intérieure par l'Esprit est l'objet d'une foi nocturne.

Ces trois données qui maîtrisent quelque peu le tragique suscitent la sérénité sans briser la lucidité. La sérénité : elle s'exprime dans le bonheur qui est reconnu en soi, à cause de cette présence indicible perçue dans l'autre, fût-il le plus repoussant et le plus repoussé. Elle s'exprime

également dans la contemplation de la beauté de l'univers et des gestes humains qui tranchent avec la violence partout répandue. Elle s'exprime enfin dans l'amitié, la vie conviviale ou communautaire, et souvent dans la liturgie.

Il existe ainsi des oasis où peut-être le sens et la paix d'un monde futur sous la bénédiction de Dieu se donnent déjà à voir. Mais ce sont des oasis, c'est pourquoi jamais la lucidité sur le péché du monde et la perversion de certains êtres humains n'est entamée par ce bonheur touchant le quotidien à partir d'une source secrète.

En conclusion, je dirai ceci : l'engagement courageux et souvent risqué, engagement pastoral et social, de beaucoup de membres de la Mission de France fait apparaître la force existentielle des données du Credo chrétien, il ne crée pas une théologie spécifique, il met en ouverture l'intuition chrétienne, il brise ce qui risque de la clore en système. La métaphore de la nuit qui apparente ce type d'expérience à l'aventure mystique garde autant de la révolte contre l'institution ecclésiastique que de la naïveté politique ou idéologique. C'est une belle démonstration de la foi essentielle dans le Christ.

Quelques professions de foi ¹

Région PACA

Il n'était pas possible de publier dans la Lettre aux Communautés l'ensemble des professions de foi écrites par les membres et partenaires de la Mission de France ! Nous en avons sélectionné quelques-unes, de la région PACA, afin de donner une idée du corpus relu par Christian Duquoc (voir article précédent).

1. - Les références utilisées pour ces textes se réfèrent au recueil en deux tomes disponibles au siège de la Mission de France, pour un prix de 200 F.

Chaque jour, prémices de la Résurrection

Ce que j'aime (mes points d'ancrage)... Ce que je crois.

J'aime les psaumes : cris d'homme, d'une humanité en recherche. Cris de louange, d'admiration, de détresse, de colère, de désespérance. J'y retrouve les cris des hommes d'aujourd'hui, les miens.

J'aime tout ce que dans la Bible dit l'homme grand, plein de potentialités. J'aime les prophètes qui au nom de leur foi en Dieu ont foi en l'homme.

J'aime Job ce juste qui a tout bien fait, qui se retrouve dans la nuit et peut dire finalement "maintenant mes yeux t'ont vu".

J'aime Mt 25 qui nous dit que nos gestes de reconnaissance de l'homme sont des gestes de reconnaissance de Dieu.

J'aime le "lavement des pieds" où Dieu est serviteur.

J'aime les béatitudes qui nous donnent le regard,

l'utopie, la folie de Dieu : Phare qui éclaire la route et permet d'avancer contre vents et marée.

Je crois en la résurrection, celle de l'homme que le Christ a inaugurée à travers sa naissance, sa vie et sa mort, celle de tout homme dont chaque jour est prémices.

Je crois en l'Esprit d'amour qui habite l'homme, la terre et le cosmos.

Je crois en l'Eglise qui accepte sous sa tente croyant et incroyant, tous les chercheurs de Dieu quel que soit leur chemin, tous les chercheurs et artisans de paix et de fraternité.

Je crois en l'Eglise qui rappelle à l'homme sa dignité, qui éclaire sa route et lui dit toute l'espérance que Dieu met en lui.

Je ne crois pas en l'Eglise dogmatique, qui détient la vérité, l'Eglise des interdits et des anathèmes.

J'espère en l'Eglise du lavement des pieds, chercheuse de Dieu dans l'immense chaîne humaine.

10-6

Seule parole d'Espérance : Jésus-crucifié, réssuscité

Je ne crois pas en ma capacité de croire par mes propres forces.

Je crois en ma capacité relative d'accueillir un peu d'amour.

Je crois que, moi-même et les autres, nous sommes une humanité blessée.

Je crois que c'est pendant notre existence que nous devons traverser des formes de mort. Je suis en risque permanent d'être inhumain.

Je crois que les autres existent.

Je crois que l'amour, pour autrui et pour soi-même, est appel à se réjouir de ce qui est réussi, ou prise en charge onéreuse de ce qui est inhumain.

Je crois que l'amour est :

- reconnaissance et humilité devant ce qui est beau ;
- service, partage, dépossession devant la misère.

Je crois que Jésus est une parole de chair, né de notre terre et né de Dieu, parole qui surplombe

notre humanité, donnée gratuitement.

Je crois que Jésus-Crucifié, l'Abandonné de Dieu, nous délivre du théisme (toute puissance imaginaire de Dieu sans amour).

Je crois que Dieu est pauvre du fait de notre liberté.

La Bonne Nouvelle de Jésus-Crucifié-Ressuscité est la seule parole d'espérance que je connaisse.

Cette Bonne Nouvelle nous apprend l'amour sans réserve et la vie au-delà de l'absurde. Elle nous invite à croire en la paternité de Dieu au-delà de notre imaginaire et de notre raisonnement.

Je crois que Jésus est "pour nous" :

- nous avons entière responsabilité historique ;
- nous pouvons nous référer à lui d'expérience à expérience ;
- il est "Dieu sensible au coeur" qui combat la solitude du pauvre.

... / ...

Je crois que l'Esprit de Dieu travaille toute l'humanité : je le recherche avec les critères de la vie de Jésus.

Je crois que Jésus est unique parce que beaucoup lui ressemblent.

Je crois que ce qui brûle en nous de dépossession choisie et de misères subies peut s'unifier

dans un seul feu, dans l'obéissance à la vérité de notre condition.

Je crois que Jésus-Ressuscité est la promesse (commencée) de notre vie dans un corps nouveau, dans un tissu de relations heureuses déliées de la mort.

10-7

Méditation devant la crèche provençale

L'Enfant-Jésus repose dans la crèche. Dieu prend racine dans l'humanité. La vie du peuple de la Bible coule dans ses veines. Désormais, il est d'un peuple et d'une époque, comme tout homme. Ce Jésus de Nazareth est l'Archétype pour l'homme croyant, la référence et la racine de notre foi. Il nous empêche de nous inventer Dieu.

Le Christ est pour moi une Présence avec qui je dois compter.

Je suis témoin, chez bien des gens, de leur faim pour l'Écriture. Je porte toute mon attention à les aider à mieux se mettre en présence de ce Christ, sans déformation pieuse. C'est à eux ensuite à s'engager en fonction de leur foi et de ce qu'ils sont. Je n'ai pas à intervenir dans l'orien-

... / ...

tation de ces engagements. Serviteur de la Parole et non intermédiaire entre le Christ et chacun d'eux.

La foi chrétienne est personnelle, la conversion l'est aussi. Je me branche, à la demande, pour accompagner dans ce dialogue personnel. Je ne me situe pas au plan collectif.

Le Tout-Autre se fait homme ordinaire à la crèche. La vie humaine est, pour Lui, chose respectable, sainte (puisqu'il la crée). Il la vit sans tricher, pleinement, de la grossesse à la mort. Sans souci de vedettariat, mais comme tout homme ordinaire.

Il n'a rien écrit, ni rien laissé derrière Lui, au risque de tomber dans l'oubli, comme les hommes ordinaires.

Il a confié à des disciples l'annonce de sa Bonne Nouvelle. Il fait ainsi une confiance totale en l'homme (encore aujourd'hui avec l'Eglise), risquant tout avec lui.

Tout geste accompli avec humanité est geste conforme à "Sa volonté". Je voudrais le crier à l'homme ordinaire qui l'accomplit et dont je

suis témoin. Pour moi, c'est là "le règne de Dieu qui s'accomplit".

Le silence de l'Enfant-Jésus (infans = qui ne parle pas) habite la crèche. Un silence qui fera tant de bruit chez Pilate que les cris de la foule ne pourront le couvrir (Mt 27, 14).

Ce même silence crie aujourd'hui la dignité humaine chaque fois qu'elle est bafouée.

J'ai reçu ainsi la nouvelle de l'assassinat des moines de Tibhirine, image de tous les assassinats des anonymes, hommes ordinaires. Je l'ai ressenti comme le commencement de la victoire de l'homme sur le Mal, ce qui détruit l'homme (délivre-nous du mal). Utopie ou prophétisme (Cf. la Bible) ?

Mes silences sont-ils toujours de cette veine ?

Les gens du village (les santons) convergent vers l'Enfant-Jésus, l'habitant du pays comme l'étranger (ou boumian).

Mais les mages se pointent à l'horizon, venus d'un autre monde, par un chemin connu d'eux seuls. L'annonce est ainsi faite d'autres itinéraires.

... / ...

res possibles. Leur présence inattendue manifeste l'indépendance du Christ ; nul ne peut le posséder.

Le troisième millénaire : un temps de découverte mutuelle entre croyants et de dialogue (Cf. rencontre d'Assise). Un temps d'émondage de la foi remise en question et réappropriée plus évangéliquement.

La mobilité des peuples, la coexistence de plusieurs cultures, la suppression des distances pour les communications...

Nous passons du temps des croisades et de celui du prosélytisme au temps de l'enrichissement mutuel.

Plus je vais, plus je réalise combien Jésus de Nazareth est libération pour les hommes et pour les croyants des religions (dont ceux des églises chrétiennes). Par exemple, libération de l'intégrisme religieux, de la croyance en des puissances occultes, de l'argent...

Dans mon dialogue avec les gens, chrétiens ou non, j'ai sur les lèvres l'invitation faite à la samaritaine : "Si tu connaissais le don de Dieu et qui est Celui qui te parle..." (Jn 4, 10)

La Mission de France, de par sa vocation et par

ce qu'elle vit, se trouve naturellement à l'aise dans ce troisième millénaire. Saurons-nous aider l'Eglise à y entrer ? Fille de l'épiscopat, et vue par lui souvent comme une bâtarde, aura-t-elle une survie ? L'avenir (vocations) est entre les mains de l'Institut pour les religieux ; il est dépendant avant tout de l'Evêque (Celui qui appelle) pour les diocèses.

Le mistral "bouffe" sur la crèche comme sur toute la Crau. Il rend plus lumineuse la nuit pour les santons qu'il pousse vers l'étable.

L'Esprit-Saint rend aujourd'hui plus scintillante l'étoile pour l'homme qui se laisse mettre en route.

Je crois dans la conversion possible de l'Eglise que je trouve aujourd'hui peu missionnaire, de ses membres moins sensibles aux gens du dehors... L'Esprit-Saint n'a pas procédé autrement à l'époque missionnaire dite d'après guerre.

"Noël et "Nouveau" sont deux expressions synonymes en provençal. "Le monde ancien est passé, voici qu'une réalité nouvelle est là." (2 Co 5, 17)

10-16

Dieu habite l'homme. "Qui perd sa vie, la sauve"

Parmi des milliards de galaxies constituées de milliards d'étoiles, une petite planète bleue dont des miracles d'équilibres font qu'elle est vivante : la Terre. Sur cette planète vivent les hommes. Un homme, dans cet immense univers, n'est rien qu'une infime parcelle de sable sur les rivages du cosmos...

Oui, mais cette poussière de matière organisée est consciente : elle s'émerveille quand elle s'éveille à la beauté, elle s'extasie quand elle est saisie par l'amour, elle se disloque quand elle est transie par la souffrance qui vient du malheur des catastrophes naturelles ou du mal des hommes.

Il n'y a rien qui soit porteur de vie et d'esprit qui ne soit organisé, c'est à dire qui ne soit le fruit d'un certain ordre, victoire provisoire sur un désordre nécessaire qui confine parfois au chaos. Car si le désordre est porteur de mort, il est con-

dition de vie nouvelle, tandis que l'ordre figé est toujours l'immobilité de la mort. Mais cela ne rend pas la souffrance supportable et cela ne console pas de la mort. La grandeur tragique de la condition de l'homme s'augmente encore de ce qu'il est responsable de l'ordre humain

La religion, l'art et la science commencent avec la conscience de l'homme face à l'énigme qu'il est à lui-même : être d'amour et de désir voué à la mort, capable de sacrifier sa vie pour des raisons de vivre, capable de donner sa vie pour d'autres mais habité aussi de violence jusqu'au meurtre. Sur ce chemin incertain, entre la beauté et l'horreur, l'amour toujours offert et la violence possessive et destructrice, j'essaie d'être un compagnon du Christ. Car en Jésus je reconnais celui qui a vécu humainement une relation à Dieu et aux autres hommes, c'est-à-dire librement et amoureusement.

... / ...

Mais nous ne sommes plus, au moins dans notre société, à l'âge de l'humanité où l'homme recevait tout de Dieu et ramenait tout à Dieu. Nous sortons à peine de la Modernité où la religion chrétienne s'est évertuée à prouver la nécessité de Dieu. Aujourd'hui, nous sommes entrés dans un monde qui a de plus en plus conscience de son unité conflictuelle et plurielle. Développant tout ce que la Modernité a engendré au bénéfice de l'homme, nous mesurons aussi tout ce que cela a coûté comme destruction de l'homme. Auschwitz nous a révélé jusqu'à quelle perversion négatrice de l'homme nous pouvions aller. Hiroshima a manifesté quelle puissance de destruction était entre nos mains. Désormais toute indication, toute reconnaissance d'un 'sens' sera relative et devra entrer en dialogue avec les autres.

Dieu ne va plus de soi. Dieu ne relève plus d'un besoin, ni d'une nécessité. Pourtant Il porte le souci de l'homme. Mais, aujourd'hui, c'est à nous de le faire exister comme cet Etre d'absolute gratuité qui nous délivre de tout calcul, de toute vérité possédée, de toute raison, de toute espérance. Pour nous, Dieu n'explique rien et ne garantit rien. Il s'en remet à la confiance des

hommes de son existence parmi eux. La révélation de Dieu n'est que l'acte de foi des hommes. Elle rejoint en l'homme cette inquiétude latente qui est en lui et elle lui donne son nom : la trace appelante de l'Esprit de Dieu.

Il n'y a rien à espérer de la marche de l'histoire, sauf la présence constante au creux de cette histoire de veilleurs de la conscience : ces Justes de toute race et de toute culture qui sont des instants de grâce au milieu de nous pour que notre coeur de défaillance ne passe pas. Il s'agit d'être intelligents et fraternels pour permettre au plus grand nombre de vivre au mieux les possibilités de l'homme. C'est d'imagination et de résistance qu'il s'agit. C'est de compassion que nous avons besoin pour comprendre le mystère unique de toute existence. Mais c'est aussi d'admiration et de contemplation du mystère de l'homme déployé dans l'histoire et la multiplicité des cultures

Cela demande une discipline de l'âme et du corps. C'est une lutte constante sur soi-même et dans les contraintes inévitables du système pour une liberté effective, un amour constructeur, une solidarité assumée, un service de la beauté et de la vérité. Celui qui perdra sa vie la sauvera.

... / ...

Jésus, dans un contexte bien différent, a vécu parmi nous le rapport juste à Dieu et aux autres hommes. Ce n'est pas un modèle à copier mais un exemple dont je crois qu'il est capable d'inspirer tout homme. L'âge de la Tradition est peut-être l'âge de la foi, celui de la Modernité, l'âge de l'espérance. Mais, aujourd'hui, ce n'est ni la foi ni l'espérance qui me font vivre. J'aime Dieu sans raison(s). Je lui ai voué ma vie comme un musicien a voué la sienne à la musique, un peintre à la

peinture, un poète à la poésie. Bien qu'il ait vécu à l'âge de la Tradition, je crois que Jésus peut nous montrer le chemin d'un amour de Dieu en véritable gratuité comme devrait être tout amour pur. Sa parole et sa vie, tout lui-même comme Parole de Dieu, viennent révéler l'homme à lui-même : ce qui lui ouvre le chemin de la vie et de Dieu et ce qui l'en empêche. En lui, comme en nul autre, je vois l'homme habité de Dieu et rendu parfaitement homme par cette habitation.

10-21

Savoir qui on est, trouver Celui qui nous fait vivre

Je crois en Dieu, mais je ne le connais pas. Je ne sais pas qui il est mais je sais ce qu'il procure, je sais ce qu'il peut apporter.

Je n'ai jamais douté de l'existence de Dieu, je ne sais pas pourquoi et j'aurais du mal à l'expliquer. On se laisse surprendre par la manière dont Dieu

intervient. On ne sait pas où il va se manifester, ni comment. Peut-on dire que l'on est quelque peu "manipulé" par Dieu ?

Je me pose souvent la question de savoir si les signes de Dieu sont vraiment des signes de Dieu. Comment être sûr que ce n'est pas notre

... / ...

désir qui s'exprime ?

Le dialogue avec Dieu est quelque chose de réel mais de fugace. Ça part très vite. Il est nécessaire de prendre le temps de la prière.

J'essaie de regarder dans ma vie de tous les jours les signes de la présence de Dieu. Dieu est amour, j'en suis sûre, donc l'homme capable de générosité, d'amour, est signe de Dieu. La beauté dans le monde est signe de Dieu.

Ma Foi est un travail de recherche. Si je suis fille de Dieu, je dois donc être bonne normale-

ment, et c'est cette notion qu'il me faut découvrir, l'immensité de cette notion.

J'essaie de me mettre en présence de Dieu. J'accepte de faire halte. Ce qui est presque sûr, c'est mon besoin de relation aux autres. Je ne suis rien toute seule.

Je crois que ce qui est important, c'est d'accepter notre dépendance vis-à-vis de Dieu. Il faut apprendre à s'oublier, à se "décentrer" pour, d'une part, savoir qui on est et, d'autre part, trouver celui qui nous fait vivre.

10-22

A nous d'élever l'homme en partageant le pain

Je crois

Je crois que je crois

Je crois que je doute souvent

Mais je crois en Dieu

Dieu créateur du ciel et de la terre et de l'homme

Ce Dieu qui n'est vraiment Dieu que depuis

qu'il a donné souffle à l'homme

Cet homme si fragile et tout à la fois capable de tant de profondeur, d'amour, de pardon, mais aussi capable de tant de violence et de haine

L'homme a en lui, au fond de lui, la capacité de transmettre la vie, de participer à la création.

... / ...

Je crois que Dieu souhaite pleinement qu'il mette en oeuvre cette capacité.

J'ai appris par mes racines rurales que le coeur de l'homme peut être entre-aperçu par le regard confiant.

Face à la mort, face à l'absurde, je ne sais plus parler, mais je sais que je peux, que je dois être là, tenace, avec pour seule force la main ouverte, le regard confiant car je crois, au coeur des larmes, quand la révolte s'est apaisée, que l'autre peut renaître.

Je crois que l'homme est capable d'aimer.

Aimer, c'est-à-dire accueillir la grandeur, la profondeur de l'autre (dont soi-même), mais aussi sa part de blessure et de péché.

Et la grandeur de l'homme, c'est d'être libre dans le moment même où il aime, où il renverse ce qui limite l'humain.

Il est bon de pouvoir déceler ce souffle qui habite l'homme, il est le témoin de la présence active de Dieu.

Jésus, par sa vie, sa mort, sa résurrection, me dit que l'homme peut être divin et qu'il me revient, qu'il nous revient d'élever l'homme en partageant le pain...

10-23

Etre là où c'est difficile... là où le partage vrai est le plus profond

Je ne fais rien de neuf, je ne vis rien de neuf que mon engagement au raz de ma vie quotidienne : vie de travail à l'école.

Lieu d'espoir pour ces jeunes enfants mais, déjà

dès 4 ans, lieu révélateur des différences.

Ecole d'un quartier de fort taux de chômage : 42%.

Classé ZEP, ZUS - contrat de ville, à présent zone franche : lieu d'application de remèdes et d'expéri-

... / ...

mentation (ARVEJ), mais le mal est bien installé. Si Dieu revenait, il prendrait ce chemin et deviendrait le compagnon de route de ce petit peuple d'exclus du travail, de la vie, de tous ces visages de toutes les couleurs que certains rejettent aujourd'hui.

L'école est le lieu du partage, de la tolérance, de la volonté de réussir, de l'espoir pour tous les enfants ; là, il y a la joie de vivre : les rires, la réconciliation, l'entraide ; c'est la vie de demain qui germe là.

Mais aussi, paradoxe de la vie : sorte de cocon, lieu fermé sur lui-même et, en même temps, lieu révélateur du mal-être de notre société : en-

fants bousculés par les souffrances familiales, affectives, économiques, enfants fragilisés, marqués des exclusions de leurs parents.

Alors ma foi est là, depuis 15 ans, dans ce quartier ; des enseignants s'en vont, mais d'autres résistent. Nous faisons donc route ensemble.

"Qui dites-vous que je suis ?", dit Jésus à Césaire.

Nous ne faisons rien de plus que d'être là, à y croire encore, témoins et acteurs, avec toutes les forces de vie, d'espérance qui se jouent là. Là où c'est quelquefois le plus difficile, mais là où les partages vrais, francs, sont les plus profonds et inattendus.

Enraciner la foi dans les cultures : l'exemple du IV^e évangile

Yves-Marie BLANCHARD

Prêtre diocésain

Professeur de Patristique et d'Ecriture sainte

Présenté à l'occasion de la Rencontre nationale des équipes associées à la Mission de France, cet exposé d'Yves-Marie Blanchard, prêtre du diocèse de Poitiers et enseignant à l'Institut catholique de Paris, éclaire les questions que nous nous posons aujourd'hui sur la mission, à partir de l'exemple de l'Evangile de Jean. Nous publierons ultérieurement la deuxième partie de cet exposé qui présente un autre exemple tiré des premières théologies chrétiennes, celui des Apologues.

Le titre de mon exposé dit bien l'ambiguïté de mon intervention. Théologien, bibliste et patrologue, c'est-à-dire attaché aux textes anciens que constituent d'une part la Bible et plus particulièrement en ce qui me concerne le Nouveau Testament – d'ailleurs inséparable de

l'Ancien –, et d'autre part l'immense corpus des Pères de l'Eglise, auteurs chrétiens dont la production s'étend en gros du II^e au VII^e siècle, je suis censé intervenir dans un colloque sur l'enracinement de la foi dans les cultures d'aujourd'hui. Une telle gageure n'est possible

que dans la mesure où je suis moi-même attentif aux situations d'aujourd'hui et pour une part acteur – en tant que prêtre diocésain à Poitiers –, et du fait qu'en christianisme le détour par les origines et les textes fondateurs n'a pas pour but de nourrir la nostalgie du passé mais ouvre plutôt à une ré-interrogation des discours et pratiques d'aujourd'hui.

En ce sens, le IV^e Evangile, produit d'une communauté bien typée, active dans la deuxième moitié du I^{er} siècle – voire le début du II^e –, a toutes les chances de nous apporter quelque enseignement relatif à notre questionnement d'aujourd'hui, c'est-à-dire près de 2 000 ans après le témoignage d'Eglise auquel nous allons consacrer ce premier exposé, qui sera – comme il convient – distribué en trois parties.

UN MODÈLE NEUF

Le IV^e Evangile revendique une forte autonomie à l'égard du modèle dominant, lié aux réalisations de l'Eglise d'Antioche, et, pour

nous, accessible principalement à travers les trois Evangiles, dits "synoptiques", de Matthieu, Marc et Luc. Ce modèle ecclésiologique se signale, entre autres choses, par l'importance accordée au collectif des Douze, figure exemplaire de l'Eglise dans sa cohésion de peuple et la solidité de ses fondements : « *Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise* » (Mt 16,18), modèle communautaire (les Douze comme symbole du tout), en même temps que figure hiérarchique (les Douze comme origine de toute autorité ecclésiastique, référée au premier collège apostolique).

Une originalité qui présente un risque

Face à ce modèle, à la fois collégial et patriarcal, le IV^e Evangile revendique le charisme fondateur du Disciple bien aimé, confident privilégié de Jésus et, en quelque sorte, son interprète (13, 23-26), témoin oculaire de l'événement de la Croix [(19, 35) ; cf. 19, 25-27] et initiateur de la foi pascalle, à l'heure même du tombeau vide (20, 3-8). A ses côtés (20, 3-8 ou 13, 23-26), Simon Pierre, pourtant

reconnu comme le porte-parole autorisé des Douze (6, 67-69), fait piètre figure, et ses compagnons apôtres ne sont guère mieux traités [ainsi, des questions malhabiles non seulement de Pierre (13, 36) mais de Thomas (14, 5), Philippe (14, 8) ou Jude (14, 22)], sans parler de l'inconcevable trahison de Judas, en quelque sorte inséparable du collectif des Douze (6, 70-71).

Si perspicace que soit l'intuition théologique du Disciple (20, 8), reprise en (21, 7), magnifiquement développée dans l'ensemble du IV^e Evangile, le risque n'en est pas moins d'un repli sectaire, confirmé par un certain nombre de marques d'hostilité à l'égard des juifs et du monde, les deux termes devenant peu à peu synonymes d'obstination dans le refus de Jésus (6, 41.52) ou de coupable hostilité au témoignage des disciples (15, 18-25 ; 16, 32-33 ; 17, 9, 14-16, 25) – cf. le Prologue : (1, 10-11). De la sorte, il n'est pas étonnant que les perspectives missionnaires soient peu présentes dans le IV^e Evangile : aucun récit d'envoi, mais plutôt la relation d'attachements personnels au Christ (1, 19-51) ; aucun récit de pêche miraculeu-

se, mais plutôt l'éloge des liens intimes unissant le sarment au pied de vigne (15, 1-11 ; mais aussi le verset 16), ou encore les brebis à l'unique pasteur (10, 1-17).

Le chapitre 21

Or, un tel risque de repli identitaire n'échappe pas au rédacteur ultime qui, dans une sorte de post-scriptum postérieur à la mort du Disciple (21, 23), corrige doublement le discours johannique : d'une part, tout en réaffirmant l'autorité du Disciple et le bien-fondé de sa tradition (21, 24), il la subordonne à l'autorité de Pierre (21, 20), dont le martyre (21, 18-19) atteste l'intime union au Christ, au-delà même du triple reniement (cf. le triple « *M'aimes-tu ?* » des versets 15-17) ; d'autre part, il réintroduit la tradition synoptique relative à la pêche miraculeuse (21, 3-6 ; 8-11), elle-même découlant de la seule initiative de Jésus (v. 5-6) et menant à la reconnaissance du Ressuscité (v. 7), en quelque sorte concrétisée par le repas communautaire eucharistique (v. 12-13). Réconciliant les traditions synoptique et

johannique, le rédacteur de Jn 21 remet l'accent sur la mission en direction de tous les hommes (v. 11), mais, loin d'en faire un absolu, il la réinsère au sein d'une démarche de foi qui va de l'adhésion personnelle (v. 7) à la célébration communautaire (v. 13), l'une et l'autre attestant la vivante présence du Ressuscité (v. 14).

UNE AUTRE FORME DE MISSION

Le IV^e Evangile, dans sa figure d'ensemble antérieure à l'ajout du chapitre 21, serait-il indifférent à la mission ? Certes, il paraît peu sensible à la mission vécue comme une stratégie de conquête, à l'image d'une entreprise de pêche au filet. Mais ne pratique-t-il pas une autre forme de mission, plus proche du concept moderne d'inculturation, à savoir la traduction du message évangélique dans des catégories de pensée familières à l'environnement culturel et religieux de l'hellénisme tardif ? Certes, le IV^e Evangile ne comporte pas de récit exemplaire de la mission, mais n'est-il

pas déjà missionnaire en lui-même, c'est-à-dire en tant que texte adressé à des lecteurs imprégnés de culture hellénistique et donc familiers d'un certain nombre de notions, figures, symboles, expressions ?

L'inculturation

Ainsi, par exemple, on a pu constater que, mis à part le dialogue de Nicodème (3, 1-21) situé explicitement en contexte judéo-chrétien, le IV^e Evangile n'emploie jamais l'expression « *Royaume de Dieu* », si fréquente chez les Synoptiques et présentant toutes les chances de remonter à Jésus lui-même. Qu'est-ce à dire sinon que cette expression, tributaire d'une culture et d'un enracinement bibliques, risque de passer pour parfaitement étrangère au monde gréco-latin ? D'où la tendance du IV^e Evangile à user majoritairement de valeurs symboliques, accessibles à tout esprit religieux et susceptibles de suggérer, aussi bien que la notion juive de « *Royaume de Dieu* », les réalités du salut, c'est-à-dire l'expérience de la rencontre avec un Dieu libérateur, donnant aux hommes de triompher tant

de la mort que des multiples aveuglements et obscurités affectant leur devenir personnel et communautaire. S'il n'ignore pas la royauté du Christ, dont le procès devant Pilate offre une présentation paradoxale, le IV^e Evangile évite en général de parler du Royaume de Dieu : il préfère évoquer la lumière, la vie, la connaissance, l'amour, toutes valeurs universellement admises pour qualifier l'expérience religieuse. En ce sens, le IV^e Evangile opère une transposition du message originaire de Jésus, émis en milieu palestinien de culture essentiellement biblique, en une proposition universelle adressée à l'homme antique, religieux par nature et pétri d'un certain nombre de valeurs symboliques consonant avec la spécificité de l'annonce chrétienne.

La finalité missionnaire

Il n'est pas étonnant que de grands exégètes du XX^e siècle (je pense à BULTMANN ou DODD, entre beaucoup d'autres) aient cru pouvoir déceler dans le IV^e Evangile l'influence directe de mouvements spirituels hellénistiques, comme le gnosticisme ou

l'hermétisme. Outre le fait que l'on sait aujourd'hui que ces courants sont, pour une bonne part, postérieurs à la rédaction évangélique et qu'en tout cas les œuvres écrites sont plus tardives, il me paraît possible de soutenir que les ressemblances observées relèvent moins d'influences passivement subies que d'une finalité missionnaire inhérente à l'écriture johannique. On peut alors légitimement parler d'inculturation, ou volonté de transmettre le message dans la langue même du destinataire. N'est-ce pas d'ailleurs le propos de tout le Nouveau Testament, écrit dans la langue internationale du temps, le grec, non pas dans la langue araméenne, pratiquée par Jésus au temps même de son ministère en Palestine ? En ce qui concerne plus précisément l'Evangile de Jean, il apparaît qu'après un stade de dialogue judéo-chrétien (cf. Nicodème) interrompu par la douloureuse excommunication synagogale (9, 22 ; 12, 42 ; 16, 2), la communauté johannique, sans doute transplantée à Ephèse, s'est résolument tournée vers le "monde", s'efforçant d'en parler la langue, sans éviter une fois encore l'épreuve de l'incompréhension, d'où, à un

stade ultérieur de la rédaction, l'expression de sérieuses réserves à l'égard du dit monde. On le voit, les contradictions du IV^e Evangile sont difficilement gérables en dehors d'une théorie de la rédaction, procédant par stades successifs, sur une durée relativement longue. Quoi qu'il en soit, le passage aux païens et l'effort linguistique d'inculturation appartiennent autant à la tradition johannique qu'à l'itinéraire paulinien, condensé dans la scène symbolique d'Antioche de Pisidie (Ac 13,46). On peut même considérer que, par ses implications herméneutiques, l'effort d'inculturation s'avère plus exigeant et plus radical que la stratégie de conquête suggérée par le paradigme des pêches miraculeuses..

LA THÉOLOGIE DES SIGNES

Il demeure un motif central du IV^e Evangile dont on peut dire que, s'il est rarement mis en rapport avec une quelconque dynamique missionnaire, il ne saurait cependant en être définitivement séparé. Il s'agit

de la théologie des signes, c'est-à-dire le fait que les gestes de salut accomplis par Jésus ne sont pas nommés "miracles", littéralement "actes de puissance" comme chez les Synoptiques, mais sont qualifiés de "signes", c'est-à-dire considérés du point de vue de leur communication à des destinataires, de leur capacité de révéler du sens aux hommes et aux femmes, forcément non chrétiens, qui sont en situation de voir les actes de Jésus et de recevoir ses paroles. Or, ces signes n'entraînent pas automatiquement la foi ; souvent ils ne font qu'intriguer les foules, suscitant des questions ambiguës dont on ne sait pas trop ce qu'elles comportent de véritable interrogation ou de simple curiosité (3, 2 ; 6, 14 ; 7, 31 ; 9, 16) ; parfois même, ils es-suient le refus des témoins, incapables de dépasser le stade d'une admiration superficielle ou d'une jouissance éphémère (6, 26). D'où le surgissement de demandes (2, 18 ; 6, 30) attestant pour le moins la non reconnaissance du signe proposé. Certes d'autres notations paraissent favorables (2, 11 ; 2, 23 ; 6, 2 ; 12, 18), mais la suite des événements démas-quera l'inconstance des foules. Non seule-

ment l'acharnement des autorités (11, 47), mais la désertion massive à l'heure de la Croix attestent à l'envi que la personne de Jésus n'a pas été reçue comme signe venu de Dieu ; les faits confirment les appréhensions de Jésus (4, 48) et justifient la sévérité du rédacteur (12, 37). Bref – et cela importe à notre réflexion sur la mission – les signes ne sont jamais parlants de soi, ils risquent toujours de passer inaperçus ou presque totalement opaques, demeurant parfaitement insignifiants, ce qui constitue un comble pour des signes.

Deux conditions de réception

Le IV^e Evangile s'en tient-il à ce constat désabusé ? Non, car tout en dénonçant la vanité des signes, il pose au moins deux conditions pour que leur réception soit possible et donc que soit réalisée la communication qu'ils ont mission d'opérer.

La première condition est de ne jamais les isoler dans leur matérialité brute, mais de les relier à une série de faits personnels ou collectifs, chaque événement ne devenant si-

gne qu'à la lumière d'autres événements eux-mêmes susceptibles d'être reçus comme signes. Il est frappant que, dans le IV^e Evangile, l'adhésion aux signes, même imparfaite, vise toujours un pluriel (2, 23 ; 6, 2 ; 6, 14 ; 7, 31 ; 9, 16 ; etc.), tandis que les requêtes capricieuses visent un signe particulier (2, 18 ; 6, 30). En ce sens, l'événement de Cana n'est que le premier d'une série (2, 11), qui trouvera son deuxième élément à Cana même (4,54) et qui finira par coïncider avec l'ensemble de la vie publique de Jésus, Passion y compris (20, 30-31).

La deuxième condition est de lire les événements à la lumière du signe de la Croix ou de l'Heure, justement évoquée au cœur du récit de Cana (2, 4). En effet, à l'opposé du blocage voir-croire dénoncé par Jésus (4, 48), le signe en creux du tombeau vide reprenant le non-signes de la Croix – à savoir le corps mort, vidé de son souffle, et le côté percé perdant sang et eau –, est le seul lieu qui permette une parfaite coïncidence du voir et du croire : « *Il vit et il crut* » (20, 8). Seul l'acte de foi pascal émis à l'Heure même de la Croix, constitue

la clé de lecture de tout autre événement susceptible de faire signe.

Des exigences pour la mission

L'Evangile de Jean opère donc une radicale démystification à l'égard des actions d'éclat, supposées capables de constituer autant de signes. Seules une exigeante relecture, renouant chaque élément à une trame globale, et l'affirmation d'une foi pascalle, confrontée au signe nu du Dieu livré, donnent capacité de lire les signes des temps, c'est-à-dire d'en recevoir et d'en transmettre le message. Bref, si la mission consiste à faire signe, le IV^e Evangile nous avertit des difficultés de l'entreprise : Ce n'est pas le contenu des objets, actions ou paroles qui compte le plus, mais l'aptitude à les relire et les relier à la seule lumière du contresigne par excellence, celui de la Croix. L'annonce

du signe implique l'établissement d'un cercle herméneutique, c'est-à-dire un réseau de connivences entre l'émetteur, pétri de foi pascalle, et le récepteur, rejoint au cœur même de ses attentes d'homme. A défaut de cette circularité des deux partenaires, il n'y aura point de signes, seulement des gestes pour rien, des coups d'éclat sans lendemain. La mission implique de tout autres exigences : du point de vue de l'annonceur, la purification de sa foi au seul creuset qui vaille, celui de la Croix; du point de vue de l'annoncé, l'émergence de questions vitales, pouvant constituer autant de pierres d'attente. Mais, pour que ces questions aient quelque chance de rencontrer le message, encore faut-il que le messenger fasse lui-même l'effort de parler la langue de son interlocuteur. Cela s'appelle aujourd'hui "inculturation", cela relève aussi de l'ambiguïté du signe, selon la terminologie johannique.

La mission a-t-elle encore un sens ?

L'effort fait par quelques-uns pour relire un itinéraire et penser la mission alimente notre recherche commune. Le livre de Christophe Roucou, comme celui de Jacques Leclerc, a été présenté au public sous la forme d'une table ronde organisée par l'éditeur, au Centre Sèvres. Les trois interventions que nous publions ici se veulent invitation à poursuivre le débat.

A propos du livre de Christophe Roucou :

La foi à l'épreuve de la mondialisation.

La mission a-t-elle encore un sens ? (Ed. de l'Atelier, 1997)

Centre Sèvres, mardi 14 octobre 1997

Michel FEDOU, s. j.
Directeur au Centre Sèvres

Je remercie les éditions de l'Atelier de m'avoir demandé cette participation à la table ronde. Je remercie surtout Ch. Roucou

pour ce beau livre qu'il nous donne, et dont je voudrais parler avec beaucoup d'amitié et de respect. Beaucoup d'amitié, parce que

nous avons eu l'occasion de nous rencontrer à plusieurs reprises, depuis une bonne quinzaine d'années, et que des liens se sont créés à la faveur d'études que nous avons, pour une part, suivies ensemble et aussi d'une réflexion commune pendant deux ou trois ans dans le cadre d'un groupe de recherche sur le christianisme et les autres religions. Beaucoup de respect, parce que, s'il est déjà difficile de parler de la mission, il est encore plus difficile de la vivre avec ce que cela suppose de dépaysement et d'aventure – ce dont témoigne précisément le livre.

Je voudrais d'abord indiquer quatre raisons qui font, parmi d'autres, le grand intérêt et le grand apport de ce livre. Puis je formulerai quatre questions, qui ne sont pas des objections mais qui essaient plutôt, sur la base du livre et à partir de ce qu'il dit, de faire rebondir l'interrogation de fond qui nous réunit ce soir : comment la mission a-t-elle un sens aujourd'hui, à quelles conditions continuera-t-elle d'avoir un sens demain ?

Quatre raisons, parmi d'autres, font à mon sens l'intérêt profond du livre.

1) La première raison, c'est le rôle ici donné au *témoignage*. L'approche développée par Christophe n'est pas une approche simplement ou d'abord déductive, qui partirait d'une certaine compréhension de la mission pour montrer comment celle-ci peut s'appliquer dans les diverses situations où la foi chrétienne doit être aujourd'hui annoncée. C'est une approche qui est enracinée dans l'expérience que l'auteur a lui-même fait de la mission, à la faveur d'un itinéraire dont il expose longuement les différentes phases dans le premier chapitre. Ce premier chapitre ne constitue pas un simple préliminaire mais il est, en tant que témoignage autobiographique, essentiel au propos même de Christophe sur la mission. Il est à la fois ce qui signe et ce qui accrédite ce propos. Car il n'y a pas de mission sans missionnaire (quel que soit le sens qu'on doive aujourd'hui donner à ce dernier mot), et le témoignage du missionnaire est donc nécessaire à quiconque s'efforce de penser

aujourd'hui la mission. Il faut être reconnaissant à Christophe de ce qu'il ne passe pas sous silence les exigences de l'itinéraire vécu par le missionnaire : il sait en dire les joies, mais il sait en dire aussi les contraintes, et il souligne remarquablement que « *la rencontre de l'autre ne peut pas ne pas être, d'une manière ou d'une autre, altération, au sens où nous devenons autre, au sens aussi où notre pensée, nos sentiments, notre relation à Dieu sont travaillés et atteints par ce que nous vivons. Altération veut dire aussi qu'il y a un risque couru : celui d'une modification, voire d'une perte... Comme Jacob sort boiteux de la hanche de son combat de nuit avec l'ange du Seigneur, nous ne sortons pas indemnes de ce chemin de vie et de dialogue avec ceux et celles auxquels l'Église nous a envoyés* » (p. 46).

Le témoignage personnel est donc essentiel à la réflexion sur la mission. Il est, du reste, significatif que la catégorie de témoignage soit reprise dans la quatrième et dernière partie du livre comme une catégorie centrale : le temps de la mission, dit l'auteur, est aujourd'hui le temps des témoins qui sont

signe et qui font signe, qui risquent une parole de vie, soit dans l'ordinaire d'une existence au milieu des autres, soit dans la situation exceptionnelle d'un témoignage vécu jusqu'au prix de la vie – lorsque la *marturia* du témoin s'achève en *marturia* du martyr.

2) Pourtant le livre, et c'est son deuxième intérêt, ne fait pas seulement état d'un itinéraire personnel et de la réflexion suscitée par celui-ci, mais les expose sur le fond d'une histoire qui les déborde, l'histoire même de la mission depuis un demi-siècle. Le chapitre 2, en particulier, nous donne comme une page d'histoire de l'Église contemporaine – tout au moins, de la manière dont l'Église a évolué en ce ^{xx}e siècle dans sa compréhension de la mission chrétienne. Les grands tournants sont indiqués avec netteté, celui que marque par exemple la création de la Mission de France et le fameux rapport de 1943 *France, pays de mission* ? ou encore, bien évidemment, le fameux tournant dont témoignent à Vatican II les textes de *Gaudium et spes* et d'*Ad gentes*. Mais cette histoire ne s'arrête pas avec Vatican II, et c'est une force du livre que d'enregistrer les évolutions qui sont intervenues

depuis lors – la mission devant désormais prendre en compte de façon nouvelle la préoccupation de la justice, celle de l'inculturation, celle du dialogue avec les autres religions, ou bien encore les questions que pose de façon croissante le phénomène de la mondialisation.

3) Mais il ne s'agit pas là d'une simple description de ce qui s'est passé ou de ce qui aujourd'hui même contribue à faire évoluer la pratique et la compréhension de la mission. Le propos de Christophe est en même temps de réflexion théologique, c'est là le troisième intérêt que je lui reconnais. Pour illustrer cela, je me contente de choisir deux points sur lesquels le livre nous permet d'avancer dans notre réflexion sur le sens de la mission dans la vie de l'Église.

Premier exemple : la question du rapport entre dialogue et annonce. Cette question est de celles qui ont suscité le plus de débats dans la théologie récente de la mission : que devient l'annonce de Jésus-Christ lorsque la mission est conduite à mettre l'accent avant tout sur le dialogue avec les autres – croyants ou incroyants ? Faut-il penser que le dialogue

est seulement une concession provisoire, ou tout au moins un simple préliminaire à la tâche spécifique de l'évangélisation ? ou faut-il penser que le dialogue fait, comme tel, partie intégrante de l'évangélisation ?

Le livre tranche la question de manière convaincante, en montrant (p. 131) qu'il n'y a pas à opposer dialogue et annonce, que le dialogue fait partie intégrante de l'évangélisation bien comprise, et que cette insistance sur le dialogue ne signifie pas pour autant l'oubli de l'annonce car, précisément, *« si je parle avec un ami, qu'il soit agnostique ou musulman, je dirai ce qui me fait agir ou réagir, je serai amené à faire référence à ma foi, à telle attitude de Jésus, à tel passage de l'Écriture. Si "l'annonce", c'est rendre compte de l'espérance qui m'habite, dire la parole qui me fait vivre, cela vient dans l'échange avec l'autre, de même que lui d'ailleurs me fait part de ses convictions. »*

Christophe nous montre ainsi qu'il importe de dépasser l'alternative dialogue ou annonce, non point par une sorte de compromis

entre l'un et l'autre, mais par une approche qui fasse pleinement droit à l'un *et* à l'autre : car d'un côté l'annonce de l'Évangile requiert un dialogue pleinement sincère et sans arrière-pensée de "récupération", et de l'autre côté la sincérité même du dialogue implique que les chrétiens et leurs partenaires puissent, dans le cadre même de la relation qui existe entre eux, se communiquer, le jour venu, les raisons profondes de leur engagement humain et, ultimement, la foi qui les fait vivre.

Second exemple : l'attention à ce que l'auteur appelle (p. 119) « *les disciples de Jésus dans d'autres traditions* ». Formule qui peut paraître audacieuse, mais qui rend bien compte de ce que la mission permet de découvrir aujourd'hui dans un certain nombre de situations, à savoir l'expérience de ces hommes et femmes qui font une vraie découverte de Jésus et qui en même temps, pour des raisons sociales, politiques ou culturelles, ne peuvent rejoindre publiquement la communauté chrétienne. Il y a là une perspective relativement neuve (et qui n'est pas pour autant solitaire car elle est aussi ouverte par des

théologiens d'autres continents, comme A. Pieris). Certes, il y a longtemps que la théologie, dans une perspective d'abord sotériologique, a pensé la possibilité du salut pour ceux qui n'ont jamais été atteints par l'annonce de l'Évangile ; elle a en outre reconnu, beaucoup plus récemment il est vrai, qu'un tel salut pouvait advenir par la médiation même des "valeurs" attestées par telle ou telle tradition non chrétienne ; mais il lui faut aussi prendre en compte à présent, d'un point de vue plus christologique, cette expérience originale d'un accès à Jésus chez des hommes et des femmes qui, par ailleurs, ne peuvent à ce jour devenir publiquement membres de la communauté chrétienne. J'ajoute que, là même où cet accès n'est pas possible, il est du moins possible de rencontrer des hommes et femmes que Christophe qualifie comme "nos frères en humanité" et qui, surtout s'ils savent se dépenser pour les plus pauvres et les plus petits d'entre les hommes, font eux-mêmes partie de ce qu'on peut appeler la communauté du "Fils de l'homme". La mission peut être comprise en ce sens, ainsi que l'écrit Christophe p.169, comme « *ce mouvement de rencontre et de*

dialogue sur les pas de Jésus avec nos frères en humanité pour témoigner de l'amour de Dieu à leur égard ». Au-delà de la vieille problématique sotériologique du "salut des infidèles" et de la problématique plus récente d'un "christianisme anonyme", je lis dans le livre un jalon vers une problématique christologique mettant l'accent sur le chemin d'humanité qui peut être vécu par des hommes et femmes en dehors du christianisme et interprétant cela à la lumière de la Révélation que Dieu a donnée de lui-même en se manifestant comme Dieu dans son humanité assumée jusqu'à l'extrême de l'humain.

4) Ce qui vient d'être dit suffit à faire valoir un quatrième intérêt du livre, le plus fondamental sans doute, à savoir la réponse qu'il donne au sous-titre du livre : *La mission a-t-elle encore un sens ?* L'auteur n'ignore pas les critiques dont la mission fait parfois l'objet, elle qui est tout à la fois "contestée de l'intérieur" et "contestée de l'extérieur". Il entend les raisons de ces critiques, il les admet pour une part, mais loin qu'elles le dissuadent de trouver un sens à la mission, elles l'aident

finalement à formuler une compréhension de la mission qui puisse échapper à ces critiques et qui réponde à la vocation profonde de l'Église. Et il faut être reconnaissant à Christophe de ce qu'il ne présente pas cette mission comme une simple possibilité mais comme une nécessité : il s'agit, dit-il p. 167, d'une « *nécessité intérieure pour l'Église* », nécessité qui est « *sous l'impulsion et l'inspiration de l'Esprit, réponse au désir de Dieu... de se révéler et de communiquer son amour à tout être humain* ». Pouvait-on mieux redire, envers et contre tout, la nécessité toujours actuelle de la mission qu'en l'enracinant ainsi dans le désir même de Dieu et dans la surabondance de son don qui n'est pas réservé à quelques-uns mais se communique à d'autres, au-delà même des frontières dans lesquelles nous serions toujours tentés de l'enfermer ?

J'en viens maintenant aux quatre questions que j'aimerais poser, non pas à l'encontre du livre, mais sur la base même de ce qu'il dit et dans la perspective des tâches qui

incombent désormais à toute réflexion chrétienne sur la mission.

1) Ma première question porte sur la relation entre expérience chrétienne et connaissance de la vérité.

Christophe prend acte (p. 189) du nouveau rapport à la vérité que les chrétiens doivent mettre en œuvre, eux qui sont invités à ne plus considérer la vérité comme un objet dont on serait à jamais propriétaire, mais à se penser plutôt « *en pèlerinage vers (cette) vérité, aux côtés des autres hommes* », en se livrant à l'écoute de l'Esprit qui les guide sur cette Voie.

Cette exigence, je la tiens, comme Christophe, pour essentielle. Mais – et c'est là que je pose ma question –, à supposer que notre rapport à la vérité soit ainsi purifié et approfondi, n'est-il pas essentiel à la mission chrétienne de travailler aujourd'hui à ce que l'exigence d'humilité vis-à-vis de la vérité ne s'accompagne pas de quelque discrédit vis-à-vis de la connaissance et du savoir ? Certes,

l'expérience vécue par Henri Le Saux en Inde (p. 139) force l'admiration par la radicalité du dépouillement et de la "kénose" dont elle fut le fruit ; mais ne fait-il pas *aussi* partie de la mission que d'être conscient des difficultés philosophiques et théologiques que pose la quête d'une pure et simple unité entre l'expérience spirituelle chrétienne et l'expérience mystique hindoue – ces difficultés dont était justement conscient l'abbé Monchanin dans son compagnonnage fraternel, mais parfois si douloureux, avec Le Saux ? Certes aussi, je vois bien ce que veut dire A. Pieris quand il invite l'Église d'Asie à être une *ecclesia discens* et non une *ecclesia docens* (p. 141), une Église qui apprend et non une Église qui enseigne ; mais faut-il à ce point opposer les deux attitudes ici évoquées ? Pourquoi l'humilité du rapport à la vérité impliquerait-il un moindre attachement à cette exigence de connaissance et d'enseignement qui, bien comprise, fait aussi partie de la mission ? Ne faut-il pas rappeler ici que, si le christianisme des origines s'est bien présenté comme une voie, un chemin, il n'a pas pour autant congédié la dimension de la connaissance (*gnosis*) à la-

quelle le témoignage de la foi devait précisément initier ? N'est-il pas plus que jamais nécessaire de souligner cette dimension car, en des temps marqués par une pluralité de voies spirituelles et de brassages culturels et religieux, n'attendra-t-on pas de la Voie chrétienne qu'elle se propose non seulement comme une voie d'apprentissage mais comme une voie de discernement, de connaissance et d'enseignement – là du moins où cela est possible ?

2) Ma deuxième question porte sur la relation que l'Église en mission peut ou doit entretenir avec son propre passé.

Comme le rappelle Christophe (p. 137), « à chaque étape de l'histoire de la mission, la même question s'est posée, à chaque étape les "vieux chrétiens" ont tendance à vouloir imposer leurs coutumes, leurs catégories intellectuelles aux nouveaux venus ». Et Christophe a raison d'ajouter que « notre Église, catholique, doit à nouveau vivre l'accueil de croyants de cultures nouvelles » – avec le discernement et la patience que cela suppose.

Tout cela est vrai et essentiel, et l'on en comprend l'enjeu dès lors qu'on a eu l'occasion de séjourner, fût-ce peu de temps, dans des pays d'Afrique ou d'Asie où certains visages de l'Église semblent pour une part la pure et simple réplique de ce que l'Église a été depuis des siècles sur le continent européen.

Mais cela étant reconnu, n'est-il pas vital pour la mission chrétienne d'assumer davantage sa propre histoire, y compris donc sa propre histoire occidentale ? Non pas certes pour ignorer ce qui, dans cette histoire, a été incompréhension et violence à l'égard des autres – il faut au contraire en demander pardon ; mais plutôt parce que la foi chrétienne se transmet dans l'histoire, parce qu'elle a été transmise par certains témoins à d'autres témoins qui en sont devenus à leur tour témoins et qui doivent à leur tour la transmettre à d'autres. L'Église doit assurément vivre l'accueil de nouveaux croyants et de cultures nouvelles, mais cela même n'exige-t-il pas de la part de ces nouveaux croyants et de ces cultures nouvelles la reconnaissance de l'histoire qui les a précédés et par laquelle, envers et

contre tout, la foi chrétienne a pu se transmettre jusqu'à eux ? Il faut insister, comme le fait Christophe, sur la capacité que doit avoir le christianisme de se laisser altérer par la rencontre des autres ; ne faut-il pas également insister sur l'exigence, pour les nouveaux croyants ou les jeunes Églises, d'accueillir la proposition de foi comme une proposition de foi qui leur est venue d'ailleurs ?

3) Ma troisième question porte sur la place qu'il conviendrait de faire, dans une théologie de la mission, au drame de la violence et du péché.

J'ai beaucoup apprécié que Christophe commente (p. 46) l'admirable discours de Paul aux Athéniens en *Actes* 17, soulignant l'effort de Paul pour se faire comprendre dans la langue des Grecs en prenant appui sur le meilleur de leur quête spirituelle et religieuse. Mais j'ai aussi apprécié que Christophe n'omette pas d'attirer l'attention sur la finale de l'épisode : c'est plutôt un échec, la plupart des auditeurs se moquent, et Paul doit partir. Ainsi en va-t-il de la mission qui, aujourd'hui aussi, connaît l'incompréhension et l'échec.

Ma question est la suivante : l'approche habituelle de la mission n'est-elle pas trop souvent et trop unilatéralement dominée par une vision très irénique des "autres", d'une manière qui risque d'oublier que les autres (comme nous) peuvent aussi résister à l'action de l'Esprit ? Il est courant d'invoquer les textes patristiques qui développent le thème des semences du Verbe répandu en tout homme ; mais on risque d'oublier que les Pères de l'Église ajoutaient : justement parce que le Verbe de Dieu se communique à tout homme, tout homme est en mesure de l'accueillir à des degrés divers ou éventuellement de le refuser. Il ne s'agit pas, comprenons-le, de renoncer à ce regard positif sur le monde, à cette espérance aveugle qui nous fait croire que l'Esprit travaille au cœur du monde et que Dieu agit là même où nous ne percevons rien de son action ; mais sur ce fond même, une théologie de la mission n'a-t-elle pas à prendre acte du fait que ce monde où l'Esprit est partout à l'œuvre est en même temps un monde marqué par des forces de violence, et que pour cette raison même le chemin de la mission risque toujours d'être çà et là un chemin de croix –

comme ce fut le cas pour le plus missionnaire des premiers chrétiens, l'apôtre des nations ?

4) Ma dernière question porte sur le rapport de la mission *ad gentes* à la tâche de l'œcuménisme classique.

Christophe rappelle (p. 138) la blessure que représente la division des Églises, blessure qui devient un scandale quand des Églises sont en concurrence sur les terrains de la mission.

Il souligne, je m'en réjouis, que cette situation devrait inviter l'Église catholique à être respectueuse des légitimes différences qui peuvent exister entre diverses Églises chrétiennes.

Je serais pour ma part porté à poser la question suivante : si l'attachement des diverses Églises à leurs propres traditions est légitime (dès lors que ces traditions ne portent pas atteinte à la communion dans la foi), ne représente-t-il pas par contre un obstacle majeur à la mission de l'Église à partir du moment où il

devient un alibi pour ne pas rechercher la communion dans la foi ? Et si l'on a pu dire que l'œcuménisme était une tâche désormais dépassée par les exigences nouvelles du dialogue inter religieux, ne faut-il pas au contraire souligner que l'horizon même de la mission, aujourd'hui, appelle plus que jamais l'engagement des Églises vers une communion plus vraie, qui ne soit pas simplement le respect des différences légitimes mais qui soit, à travers ces différences mêmes, la communion ecclésiale pleinement retrouvée ? L'avenir de la mission ne dépend-il pas pour large part du chemin que nos Églises sauront faire pour aller de l'avant dans le sens de l'unité telle que la voulait le Christ : « *Père, qu'ils soient un, comme toi et moi nous sommes un, afin que le monde croie que tu m'as envoyé.* »

J'ai bien conscience que cette question, et les questions précédentes, sont complexes et graves. Je veux encore remercier Christophe de m'avoir permis de les poser, sur la base du témoignage dont il rend compte dans son livre et dont il nous donne d'être à notre tour les témoins.

A propos du livre de Jacques Leclerc :

J'aime les lointains. Itinéraire spirituel d'un prêtre en Chine (Desclée de Brouwer, 1998)

Centre Sèvres, mardi 3 mars 1998

François MARTY

s. j.

L'appel des lointains, qui résonne dans le titre du livre de Jacques Leclerc, *J'aime les lointains*, a des racines bien tenaces. Il appartient à l'aube de l'humanité, puisque c'est lui qui a conduit nos lointains ancêtres, à partir du point de naissance de notre espèce, l'Afrique, peut-être, à faire ce qu'aucune espèce animale n'a réussi, se rendre présente sur toute la planète. Et les publicistes qui multiplient affiches et spots pour les agences de voyage témoignent qu'il n'a rien perdu de sa force. Faudrait-il craindre la fuite de la banalité du "proche", avec le risque de l'oubli du "prochain" ? Le risque n'est pas inexistant. Le sous-titre du livre

avertit qu'il est évité : *Itinéraire spirituel d'un prêtre en Chine*. Le "lointain" a pris ce visage concret qu'est celui d'une nation – "prochain", et pourtant si différent, invitant à s'interroger sur ce qui fait vivre, donnant sens et goût à l'existence. Ce qui commence ainsi est bien un *itinéraire spirituel*, itinéraire d'un *prêtre*, où c'est de l'Evangile qu'il s'agit, "Bonne Nouvelle", qui, par sa nature même a l'impatience des lointains. J'évoquerai quelques traits de ce chemin. Et je voudrais dire quelles sont les exigences pour qu'une parole soit "Evangile pour les lointains" et quel visage d'Eglise s'esquisse ainsi.

Un chemin

En ouverture de son livre, Jacques Leclerc nous offre une belle parabole du "lointain" qui devient "prochain". Peu après son arrivée dans une Université chinoise, il venait de faire faire des photos d'identité, quand une étudiante chinoise qui l'avait accompagné, lui a demandé de les voir, et sa réflexion fut : « *Tiens, on dirait un prêtre* ». A la question, si elle en avait vu, la réponse fut négative, en ajoutant, avec un sourire : « *mais ce doit être comme ça* ». Jacques ne lui avait rien dit de cette "identité", dont la photo amenait la question. L'identité était là, ne cherchant pas ces confirmations qui permettent le "classement du dossier". La discrétion ouvrait un avenir, donnant le temps aux qualifications, indiquant "à qui on a affaire", de se charger des expériences qui permettent le rapport où chacun peut être modifié par l'autre.

Jacques arrivait en Chine, après un séjour d'une dizaine d'années en Tanzanie, suivi d'un temps d'étude du chinois. Les cinq an-

nées de son séjour furent partagées entre un enseignement dans deux Universités, d'abord de l'anglais, puis de l'économie, et un travail d'ingénieur en entreprise, correspondant à la première formation faite en France. Le pays où il arrivait, quelles que soient les péripéties advenues depuis la prise de pouvoir par Mao, restait sous régime officiellement marxiste, professant, sans se départir de son athéisme, une tolérance vis-à-vis des diverses religions, dont étaient exclues celles qui pouvaient être considérées comme infiltration de puissance étrangère. Le christianisme, et précisément le catholicisme, entraînait dans ce cas, la condition de survie étant l'appartenance à "l'Eglise patriote".

L'attitude choisie, dans ces conditions avait été de ne pas se présenter comme prêtre. Dans le même esprit, le contact n'avait pas été cherché avec l'Eglise de Chine, que ce soit celle du silence ou l'Eglise patriote. Il n'y avait là aucun jugement, mais bien plutôt le respect de cheminements difficiles que le prêtre venu d'Europe n'avait pas à alourdir de ses propres problèmes.

Prêtre sans paroisse donc, célébrant seul la messe quotidienne. Une fois, dans une visite d'une église chinoise, la question fût expressément posée à cet Européen : « *Etes-vous prêtre ?* ». La réponse fut négative. La réponse positive, dans la brièveté due aux circonstances, ne pouvait que faire équivoque sur "l'identité" qui avait conduit à ce "lointain".

La parole pour l'Évangile

Après un temps d'enseignement de l'anglais, vint l'économie enseignée en chinois. C'était en ce carrefour des langues, un de ces défis où s'éprouve jusqu'au fond ce qu'est la communication linguistique.

Quand le professeur "ne sait pas bien" le chinois

La communication relève toujours, en quelque façon du "lointain". Tout enseignant sait bien qu'il peut "rester loin" d'être compris, alors même que, dans une langue com-

mune, les mots trouvent aisément "le refuge de leur niche sémantique", comme le dit joliment J. Leclerc (22). Cette fois, la proximité de la salle de cours, ne laissait d'autre refuge que l'abri du cahier de préparation, pour ne pas avoir à croiser des regards manifestant par trop l'impossibilité de donner sens à ce qui voulait être dit en leur langue : « *Combien de mots ai-je "aventurés" qui se sont perdus loin de chez eux* » (22). Et pourtant l'éloignement parvenait à se changer en proximité, comme l'attestait un étudiant : « *On ne comprenait pas tout, mais ce que nous avons compris nous le garderons longtemps* » (20). C'est qu'en ces frontières de la communication linguistique, se révèle ce qui en fait la réalité, réalité qui ne se remarque pas quand on a l'impression de tout comprendre d'un coup.

Ce qui paraît alors est que *ma parole n'est parole que si l'autre l'accueille*. C'est lui qui, en me comprenant *me donne la parole*, en fait quelque chose d'autre qu'une production mécanique de mots, comme ceux d'un magnétophone. L'accueil n'est pas da-

vantage un enregistrement automatique. On sait depuis longtemps qu'il n'est de pareil sourd que qui ne veut pas entendre. Ecouter est un *acte de reconnaissance*, où je *donne* la parole à qui précisément me parle, si bien que je *l'aide* à dire quelque chose de valable. Cette collaboration entre qui parle et qui écoute est une expérience familière. Les idées viennent mal, la parole reste plate ou embrouillée, devant l'auditoire inattentif, tandis que l'intérêt, un regard qui s'éclaire font que celui qui parle peut être vraiment intéressant et éclairant.

Ce serait une énorme caricature de conclure, de cette aide positive, que l'échec de communication serait imputable aux auditeurs. C'est qu'un tel propos serait le signe d'une prétention, à l'exact opposé de l'expérience ici rapportée. Le "signe" donné alors est celui "de la parole fragile" (19). Seul celui qui connaît la fragilité de sa parole, et qui pourtant prend le risque de parler, comptant sur l'aide qui vient de l'autre, le rend capable de se risquer à son tour à la parole, risque qui est la condition d'une parole libre. Qui "sait

tout" n'apprendra jamais rien à un autre. Il lui fera une aumône, il ne lui apprendra jamais à apprendre par lui-même. Le vieux Socrate pouvait être un maître, puisqu'il savait ne rien savoir.

Un pied, qui empêche la porte de se refermer

Aussi est-ce un bienfait de la rencontre de l'étranger que de se trouver devant quelqu'un qui ne "sait pas tout", qui est même en difficulté par rapport à ce qui est le vecteur de tout savoir, la langue, et que, en outre, je puis aider, en prenant peine pour le comprendre. Cette peine, d'ailleurs, le soutiendra dans l'apprentissage de la langue, suivant le niveau correspondant à ses besoins, besoins divers, du touriste à l'homme d'affaire ou à qui vient faire un séjour d'études, voire s'installer définitivement. Aussi bien, est-ce en toute communication, même quand la langue est commune, qu'il importe de se donner quelque peine, si elle ne doit pas rester dans l'insignifiance. J. Leclerc le note profondément. Ne "pas bien" parler chinois, dès lors que des

deux côtés on ne capitule pas devant l'effort pour communiquer, est capital, car c'est « *la brèche de l'humain, celle où les Chinois avec qui je travaille et je vis peuvent de bon droit et heureusement se glisser pour que nous soyons ensemble humains* » (23). "Être ensemble humains" est à la fois la condition et l'effet de toute communication. Certes, il n'est pas mauvais de "se faire comprendre". Mais qui n'a jamais éprouvé (ou exercé) la violence du : "compris ?", fermant toute parole ultérieure, et ne laissant place qu'à l'exécution, la révolte, ou l'exclusion ? Comme le disait un des collègues de J. Leclerc : « *Mais que tu sois ici, c'est comme un pied qui empêche la porte de se refermer* » (20).

Le monde des affaires n'est pas sans connaître cette expérience de la peine à se comprendre, et de la joie qui pointe, lorsque, au lieu du minimum, on fait effort pour aller un peu plus loin. Ainsi une proposition de rencontres entre sinologues, et acteurs économiques, tentant de prendre pied en Chine, avait rencontré un succès (33). C'était dépasser l'opposition entre rapports

culturels, "gratuits", et rapports économiques, "intéressés". Les premiers se priveraient de beaucoup en oubliant les nécessités du développement. Quant aux seconds, ils auront bien du mal à ne pas rester violence plus ou moins déguisée, tant qu'ils n'auront pas conduits à ces rapports où c'est "d'être humains ensemble" qu'il s'agit.

La parole qui parle au cœur

Et la parole de l'Évangile en tout cela ? J'avoue que, si je craignais quelque reproche, ce serait plutôt celui de n'avoir fait que penser à elle depuis le début. A propos des difficultés de cette communication, qui se soutient de l'enjeu qu'est "être ensemble humains", J. Leclerc a raison de conclure : « *Immense importance de l'hospitalité* » (23). Or, lorsque Jésus, après l'appel des douze apôtres, les envoie en mission, c'est sous la règle de *l'hospitalité*. Partis sans provisions, ils auront, arrivés dans une ville, à entrer dans une maison, mangeant et buvant ce qu'on leur proposera (Mt 10, 5-15). Il ne

s'agit pas seulement de pauvreté, ou plutôt il s'agit de cette pauvreté radicale qui est aussi la plus grande richesse, où celui qui est reçu s'efforce à vivre à la manière de son hôte, cependant que celui-ci sait déployer des trésors de délicatesse pour ne pas souligner les "gaffes" de son hôte. Le régime de l'hospitalité est celui de la "parole fragile", qui sait sa faiblesse, à se risquer ainsi dans les "lointains". Elle a besoin de l'aide de qui l'accueille. Mais elle est ainsi, et seulement ainsi, *parole qui parle au cœur*. Elle, et elle seule, est "parole pour l'Evangile".

François Xavier, au 16^e siècle, ami des lointains lui aussi, fasciné par la Chine, se plaignait, dans ses lettres, des embarras venant du peu d'utilité de sa langue maternelle, dans bien des nations traversées. Il ne lui restait, dans les lieux où il arrivait, qu'à chercher des traducteurs pour un catéchisme assez élémentaire, ne pouvant que se fier à eux. Des enfants apprenaient ces traductions, en devenant les premiers transmetteurs. C'était bien comme "parole fragile" que voyageait la parole évangélique.

Visage d'Eglise

L'Evangile s'annonce dans la langue usuelle de ceux à qui il est adressé. C'est bien plus qu'une nécessité pratique, il y va de sa nature même. L'Evangile est écrit en *grec*, qui n'est pas la langue de Jésus, qui était l'hébreu ou l'araméen. L'Evangile est *en régime de traduction*. Au jour de Pentecôte, chacun entend les apôtres *en sa propre langue*, la seule différence, en ce jour de naissance, par rapport à ce qui sera le régime de croisière, étant la dispense faite du labeur de la traduction. S'il est vrai qu'une des raisons de la diversité humaine est la *diversité des langues*, on comprend que l'Evangile demande à qui l'annonce dans les lointains, une grande sensibilité à la diversité des cultures.

Le silence de la foi

L'évangélisation ne commence pas par la recherche des "creux" à combler (61), pas même par la suscitation du désir en vantant le produit que l'on apporte. Ce sont là des techniques de "marketing", fort légitimes en leur

domaine. Mais ce qui touche au sens de la vie n'est pas un "produit de marché", même si, selon l'analyse du sociologue P. Berger, la première parade des religions, dans le monde moderne, pour y conserver une place, est d'entrer dans cette logique. Il faut bien savoir "vendre sa marchandise". La passion de l'Eglise de Jésus-Christ, c'est de dire Dieu. Reviennent alors ces pages de J. Sommet, où il en dit, en forme d'excès, en quelque sorte, que s'il y avait à choisir entre Dieu et le reste des hommes, c'est le reste des hommes qui serait choisi (54), parce que, aussi bien, le premier choix ne pourrait être choix du vrai Dieu, mais fabrication d'une idole.

Si la foi est bien parole qui confesse et qui annonce les grandes œuvres de Dieu, elle ne saurait bien confesser et annoncer qu'en étant aussi *silence*, qu'il serait trop facile de faire tout intérieur. « *Ce silence de la foi, c'est le silence du croyant qui enfin se tait* » (58). C'est qu'il importe justement d'écouter Dieu là où d'abord il ne paraît pas être, parce qu'il n'intéresse pas ou qu'il est nié, indifférence ou incroyance, ou encore parce qu'il

n'est pas dit à la manière de mon expérience chrétienne, dans des religions et sagesse autres. Certes, il n'y a pas alors présence de l'Eglise, et comment le chrétien pourrait-il ne pas porter en lui l'espérance et même la hâte d'une telle présence ? Mais il est deux façons pour l'Eglise de grandir. L'une est bien l'implantation de nouvelles communautés confessant le nom de Jésus. Et j'ai rappelé comment le respect des chrétiens qui sont en Chine était une des composantes pour Jacques du choix de mode de vie en Chine. Mais il a tout à fait raison d'écrire aussi : « *Pour grandir, l'Eglise n'a pas besoin de remplir le vide de l'absence chinoise, elle doit être creusée du même creux qui tennaille l'homme de Chine* » (62). L'Eglise est là, présente, toute à l'écoute de son Seigneur, quand un de ses fils vient, au nom même de sa foi, partager silencieusement la vie de la Chine, ses souffrances et ses joies. Elle est là, reconnaissante d'apprendre de ce peuple ce qu'elle ne savait pas encore bien du trésor qui lui a été confié, en affermissant du même coup la communion avec cette Eglise qui est déjà en Chine.

Faut-il être prêtre pour cela ?

Cette passion pour la révélation de Dieu dans le frère est inscrite dans la foi évangélique. On peut faire instance cependant : ne suffit-il pas du baptême, et qu'apporte le fait d'être prêtre ? Cette question, Jacques la rapporte, et comme venant d'amis prêtres, de la Mission de France même (123). Les réflexions qu'il propose alors sont précieuses, car il rappelle que la Mission de France comporte des prêtres, des diacres permanents et aussi des partenaires laïcs, notamment avec l'association Galilée. C'est déjà par cette appartenance que "la foi qui enfin se tait" ne se sépare pas de la foi qui confesse et annonce, puisqu'elle l'irrigue, en quelque sorte, de ce mystère de Dieu qui se vit en Chine. Il faut faire un pas de plus, je crois. Nous sommes à l'époque des "spécialisations", division du travail qui limite les possibilités des substitutions, d'une tâche à l'autre. C'est la marque, d'abord au niveau de l'organisation économique, de la *rationalité* propre à la science moderne et à la technologie qui en est issue, assurant les procédures adaptées à chaque type

de produit. Appartient aussi à cette rationalité la saisie de l'ensemble où se déploie une procédure, saisie indispensable au maître d'œuvre, utile aussi pour l'exécutant de cette procédure. Au niveau de la vie ecclésiale, de telles compétences, avec la formation appropriée qu'elles demandent, ne sont pas du tout à exclure. Qu'il s'agisse d'enseignement à donner, d'organisation des divers rassemblements, où l'Eglise vérifie son nom propre (elle est "l'assemblée convoquée"), tout cela ne "s'improvise" pas, et tout le monde ne peut pas tout faire. Ce n'est pas autre chose que la diversité des fonctions dans l'unique corps de l'Eglise dont parle Paul.

Mais du fait qu'il s'agit du corps de l'Eglise, de ce qui touche à l'*identité* dans la communion de foi, on ne peut en rester à la logique de la "spécialisation", définie par des "compétences", pour des tâches déterminées. Or c'est précisément ce qui est en jeu dans les rapports évoqués, entre "ministères ordonnés" et laïcité. Il n'y a pas à effacer les distinctions, basées sur "l'appel des Douze", dans l'Evangile, et leur constitution en "col-

lège". Mais le rapport cette fois est à la *Parole de Dieu*, dont la caractéristique est d'être déposée au cœur de chaque croyant, précédant, en quelque sorte, tout enseignement extérieur, Alliance toute nouvelle vraiment, comme l'annonçait Jérémie, dans un texte tout entier répété en Heb 8, 8-12. Cela ne supprime pas, pour reprendre une notion bien précise, la distinction entre "Eglise enseignante" (les successeurs des "Douze") et "Eglise enseignée", mais cela la marque radicalement, et fait que, à ce niveau, *il n'y a pas de "spécialistes" de l'Esprit*. C'est par tout baptisé que "l'Esprit peut parler aux Eglises" (Apoc, 2, 29). Cela veut dire que le sacerdoce ministériel ne peut s'exercer, en ses diverses formes, sans être en constante attention à ce "peuple de Dieu", qui ne saurait être défini par la pure passivité. Et l'initiative de chaque baptisé ne peut prendre sens hors du rapport à la communion ecclésiale. C'est la profondeur de ce lien, qui fait que, tout au long de l'histoire de l'Eglise, les prêtres ont pu prendre des charges, où "il n'était pas besoin d'être prêtre", sans qu'il y ait à

parler de "suppléance", provisoire. C'était, des enseignants et chercheurs aux prêtres ouvriers, connaître de l'intérieur ces tâches, où l'Esprit peut parler. L'inverse est vrai. C'est une bénédiction que se soient multipliés depuis Vatican II les laïcs intervenant en catéchèse, aumôneries, tout particulièrement d'hôpitaux. Ce n'est pas suppléance, mais le constant rappel que l'institution ecclésiale n'a de sens que dans le rapport à la Parole de Dieu, vivante, libre.

C'est cette liberté qu'attestait la messe quotidienne d'un prêtre seul, en Chine, obéissant à la parole du Seigneur, demandant de faire mémoire d'un amour qui va au plus lointain : « *Nous t'en prions, Dieu notre Père, ouvre-nous à l'Esprit de sainteté. Qu'il nous rassemble dans l'acte de mémoire de la vie des hommes, demeure de la sainteté, mémorial de ta sainteté, toi, Dieu qui ne se dit pas, mais s'entend si on l'écoute à travers toute histoire d'homme* » (116).

A propos du livre de Jacques Leclerc :

J'aime les lointains. Itinéraire spirituel d'un prêtre en Chine (Desclée de Brouwer, 1998)

Centre Sèvres, mardi 3 mars 1998

Jean TOUSSAINT

Vicaire général de la Mission de France

J'ai lu ce livre avec un double arrière fond : d'une part ma propre expérience de prêtre envoyé en Egypte où j'ai passé dix ans ; d'autre part ma responsabilité actuelle de vicaire général de la Mission de France, habité par la question de l'avenir du courant missionnaire tel qu'il est transmis à ma génération.

J'ai lu ce livre avec intérêt, crainte et respect.

Intérêt parce qu'il n'est pas si fréquent qu'un prêtre se risque ainsi à livrer son chemin

spirituel. C'est une des grâces de notre temps que de réhabiliter cette dimension, longtemps censurée par les débats idéologiques auxquels nous nous sommes passionnément livrés, particulièrement à la Mission de France.

Crainte, parce que l'aventure actuelle des quelques prêtres missionnaires envoyés en Chine est très fragile et que nous devons être extrêmement attentifs ici à ne pas la compromettre là-bas.

Respect enfin, parce qu'il s'agit du chemin d'un homme, d'un frère, d'un ami.

Il ne s'agit ni d'un discours sur la Chine, ni d'un traité de missiologie, ni d'une analyse thérésienne, mais d'un témoignage. Il me paraît significatif de ce que nous essayons de vivre à la Mission de France, une démarche inductive, qui part du vécu, du senti, du partagé au quotidien. C'est donc en croisant ce témoignage avec d'autres, que nous pourrions progresser dans la réflexion à mener sur la mission.

Chaque itinéraire est unique, mais il en émane des harmoniques qui croisent celles d'autres itinéraires. Je voudrais seulement en citer trois, illustrées par Jacques, qui me semblent particulièrement significatives :

■ **la fragilité de la parole.** Nous autres prêtres sommes des hommes de la parole, nous avons été formés des années durant pour prendre la parole. Certes on insiste beaucoup aujourd'hui sur l'écoute. Certes, nous avons tous fait l'expérience de la parole impossible, du silence obligé face à des situations de souffrance. Mais cela reste des

moments que nous sommes toujours tentés d'oublier et dont nous tirons rarement les conséquences. L'expérience de la plongée dans une terre et dans une langue radicalement étrangères ne laisse pas d'alternative parce qu'elle est ordinaire, quotidienne, permanente. C'est une expérience désarmante, dépouillante, qui force au silence et à la démaîtrise, mais qui en même temps inscrit comme physiquement en nous le fait que la Parole dont nous sommes les serviteurs ne vient pas de nous.

■ **l'expérience de l'altérité.** Je ne suis pas sûr moi-même de bien la comprendre, de lui faire toute sa place. Il me semble que nos attitudes, notre façon de vivre en croyants minoritaires dans le monde d'aujourd'hui, reposent sur une sorte de postulat implicite, celui d'une convergence possible entre les hommes. Chaque fois que nous partons à la rencontre, nous faisons le pari de cette convergence possible et c'est cela qui nous donne le courage d'affronter la différence : quelque part nos quête d'hommes se rejoindront. Ce postulat de la convergence est en arrière fond des deux

dimensions complémentaires de la mission : l'annonce et le dialogue. Or, ce que dit Jacques du monde chinois, même s'il en parle peu, heurte, ébranle cet a priori. Je pense par exemple à l'absence qu'il note en Chine de la notion de pardon. Je crois que la prise au sérieux du fait que les chemins des hommes peuvent être non pas convergents, mais parallèles, uniquement parallèles, bouleverse profondément toutes nos représentations : que devient la mission lorsqu'elle n'est ni annonce, ni dialogue ?

■ C'est ici qu'intervient un thème récurrent dans le livre de Jacques : celui de **l'inversion missionnaire**, inversion induite par la double expérience, celle de la fragilité de la parole et celle de l'altérité : ce n'est pas l'autre qui a besoin de moi, ce n'est pas l'autre qui est en manque de quelque chose, mais c'est moi comme disciple de celui qui a dit sur la Croix : "j'ai soif".

Par cette inversion, ou plutôt cette conversion, ce qui était plein devient creux et vice versa. Je suis frappé par la fécondité inat-

tendue que cela provoque dans le témoignage de Jacques : des anecdotes toutes simples deviennent des paraboles, des textes ultra connus prennent un sens nouveau, textes prophétiques comme ceux d'Isaïe, textes évangéliques comme ceux de la Visitation, de l'Épiphanie ou du tombeau vide, le thème du pardon et de la réconciliation redevient central, l'incognito douloureusement vécu se mue en reconnaissance.

Cela m'invite à aller jusqu'au fondement mystique de cette conversion, fondement que Jacques laisse entrevoir à la lumière du dialogue fulgurant qui a eu lieu il y a un siècle entre Thérèse de Lisieux et Adolphe Roulland, prêtre français envoyé en Chine. J'avoue que je ne suis pas un familier de Thérèse de Lisieux. En cela, je ne suis pas un bon prêtre de la Mission de France. Mais je me suis arrêté longtemps sur une phrase de Jacques qui me semble résumer ces chemins croisés : *« l'âme n'est pas le lieu de la foi, mais le lieu de l'amour »*. Il me semble que je suis loin encore d'avoir pris la mesure de la révolution incluse dans cette petite phrase.

Une fois le livre refermé, je suis revenu à cette question qui m'habite comme vicaire général de la Mission de France : Qu'est-ce que la mission aujourd'hui ? Comment être missionnaire pour le troisième millénaire ?

J'ai pensé à la lettre des évêques de France : « *Proposer la foi dans la société actuelle* ». Cette lettre des évêques est une interpellation salutaire : elle s'appuie sur le message pascal et l'expérience catéchuménale des dernières années, une expérience qui a surpris l'Eglise elle-même, pour réaffirmer la pertinence pour aujourd'hui de la foi chrétienne, nous inviter à ne pas la mettre sous le boisseau et à prendre ensemble le chemin de la mission.

A la Mission de France nous avons lu cette lettre, qui nous provoque à sortir des ornières, à oser, mais nous avons senti comme un manque que nous avons du mal à formuler. Le témoignage de Jacques permet de préciser cela car il pose la question : Quelle place faisons-nous au silence ? Comment l'Eglise reçoit-elle ce qui vient du silence ? Il ne s'agit

pas de deux conceptions antinomiques de la mission, mais bien d'une place à faire, d'un espace à maintenir ouvert, alors que tout nous pousse à le combler. Oui, je crois que notre tentation permanente est et sera toujours de combler cet espace et que le spécifique du ministère missionnaire est justement de l'ouvrir, à temps et à contre temps, envers et contre tout.

Mais nous devons nous interroger sur les conditions de possibilité et de fécondité de ce ministère. Jacques a touché une limite, une limite de solitude, une limite d'identité. Cette limite l'a conduit à faire une pause, à opérer une relecture, ce qui nous vaut son témoignage. On ne ressort pas indemne de l'enfoncement dans le silence, de l'expérience de la fragilité, de l'affrontement à l'altérité. Jacques est issu de la tradition chrétienne, il a été pétri, forgé par elle, et c'est à partir d'elle et soutenu par une communauté de frères qu'il vit l'aventure missionnaire comme un ébranlement fécond de son identité d'homme, de chrétien et de prêtre. Qu'en est-il des autres, tous ceux qui, souvent sans l'avoir choisi, sont plongés dans la même

aventure ? Je pense particulièrement aux jeunes, à qui Jacques dédie son livre. Les jeunes des JMJ et tous les autres. Beaucoup d'entre eux, et c'est une chance, ont et auront l'occasion d'un passage par l'étranger.

Quelles sont les conditions pour que cela puisse être une expérience fondatrice ? Non pas seulement un apprentissage de l'ouverture et de la tolérance, mais un apprentissage de l'attitude spirituelle juste à trouver pour notre temps, l'apprentissage de la condition du croyant aujourd'hui et dans les années à venir ? En effet, dans les années à venir, à moins de se réfugier dans un ghetto ou un cocon, tout croyant est et sera amené à vivre une forte tension, à la vivre spirituellement.

Quelles sont les conditions pour que cela puisse être confié par l'Eglise à quelques uns comme un ministère ? Un ministère heureux et un ministère fécond. Cette question est décisive pour un organe comme la Mission de France. Elle sera l'objet d'une assemblée qui réunira en juillet prochain la génération d'âge actif. Du livre de Jacques, je retiens particulièrement

l'importance de l'enracinement : sans racines, une fleur ne résiste pas aux intempéries.

- l'enracinement à la source dans le chemin de Jésus et celui des apôtres
- l'enracinement sacramentel, dans la pratique de la réconciliation et de l'eucharistie
- l'enracinement fraternel, dans une communauté de foi porteuse.

Il y a la communauté d'origine, celle qui vous envoie, il y a la communauté locale. A ce sujet, mais ce n'est pas l'objet du livre de Jacques, je me demande ce qu'il en est des chrétiens chinois. J'étais, il y a exactement un mois et un jour, dans une église paroissiale de Chine, remplie de gens du petit peuple. J'ai prié avec eux, silencieusement, à partir des mêmes gestes, ceux de l'eucharistie. Nous avons échangé le baiser de paix, j'ai communiqué avec eux. Qu'est-ce qu'il y a dans la tête et le cœur d'un chrétien chinois ? Et quel pont bâtir avec cette Eglise ?

Ce livre appelle donc une suite, et je souhaite que nous ayons, avec Jacques, le courage, la patience et l'humilité pour en continuer l'écriture.

Un dialogue inter-religieux en Inde ? ¹

Thomas TOSCANO

Membre d'un groupe lié à la Mission de France, Thomas Toscano est un jeune prêtre indien. Il a écrit cet article en 1995, alors qu'il était séminariste à Bombay. Le thème du dialogue inter-religieux est au cœur du Synode pour les Eglises d'Asie (voir "Sources" page 63).

Le dialogue inter-religieux, entrepris sérieusement, serait-il un compromis avec la Vérité ? Comment le contexte indien définit-il la nature et le champ de ce dialogue ? Voici deux questions auxquelles l'actualité donne un caractère de grande urgence.

La situation indienne

Pour être capable de définir la nature et le champ du dialogue inter-religieux dans le contexte indien, il est impératif de comprendre ce qu'est vraiment la situation indienne. Georges Soares décrit de façon très précise la spécificité

1. Traduction : Antoine Carlioz, diacre de la MdF.

de la situation indienne. L'Inde a trois caractéristiques qui se combinent pour en faire une nation bien particulière. L'Inde connaît une pauvreté rampante (en cela elle fait partie du tiers monde), le pluralisme religieux (ce qui définit la plupart des pays asiatiques), et le système des castes (ce qui est particulier à l'Inde).

En conséquence, lorsque l'on parle de dialogue inter-religieux en Inde, on doit prendre au sérieux tous ces aspects et la façon dont ils jouent les uns par rapport aux autres. Walter Fernandez le fait très bien dans son article « *le dialogue inter-religieux à partir de la perspective des pauvres* »².

Notons d'abord que lorsqu'on parle de religion, on considère trop souvent la religion telle qu'elle est pratiquée et comprise par l'élite. La religion des classes sociales inférieures est considérée, elle, comme religiosité populaire, et non comme quelque chose qui a émergé de leur expérience de vie. De plus, ce sont les classes des élites qui tentent d'utiliser la religion pour

acquérir le pouvoir. C'est la raison pour laquelle nous avons ce phénomène de résurgence du fondamentalisme religieux en Inde, contrôlé et motivé dans une large mesure par les castes des brahmanes et des commerçants. L'intention de la caste des brahmanes est de retrouver une nouvelle identité religieuse et culturelle ainsi qu'un pouvoir politique, qu'elle a perdus, l'un et l'autre, sous l'autorité coloniale. Les castes commerçantes, d'autre part, cherchent à contrôler l'économie de la période post coloniale. En Inde, compte tenu de la religiosité qui lui est propre, aucun changement social ni économique ne saurait se faire sans avoir recours à la religion. Tout ceci a constitué le terrain pour que les fondamentalistes investissent la religion, au nom du changement social.

Les fondamentalistes (appartenant à l'élite) utilisent la religion comme un outil pour opposer la communauté majoritaire aux communautés minoritaires, perçues comme collaboratrices avec les colonisateurs (c'est-à-dire les musulmans et les chrétiens).

2. Inter-religious dialogue from the perspective of the poor, (VJTR, février 1995).

Cette analyse de la situation indienne met en perspective la montée sans précédent du fondamentalisme et les dissensions communautaires actuelles. Nous avons d'amples signes de ceci dans le sac de Babri Masjid, et les émeutes qui ont suivi³, laissant dans les cœurs des braises de haine toujours brûlantes. Dans un tel contexte, quel peut être le champ d'un dialogue qui soit utile et quelle en serait la nature ?

Le dialogue

Voyons tout d'abord ce qu'est réellement le dialogue. Etymologiquement, le dialogue (du grec "dialogos") signifie conversation. La conversation est une dimension inséparable de la vie. Il est de la nature même des êtres humains de se lier les uns aux autres, de converser, de partager, d'apprendre. Le dialogue

inter-religieux signifierait donc que les fidèles de différentes traditions religieuses se réunissent ensemble pour partager et pour apprendre. Le dialogue (ainsi que Panikkar l'exprime merveilleusement) n'est ni un débat ni une religion comparative, mais avant tout une tâche religieuse : rencontrer Dieu dans mon proche voisin. On s'ouvre alors à l'expérience spirituelle de son interlocuteur et non pas simplement à des aspects doctrinaux et intellectuels. Ce faisant, on prend au sérieux la façon qu'ont les masses marginalisées de comprendre la religion et non pas simplement celle des groupes d'élites.

En outre, le but du dialogue n'est pas de convertir notre interlocuteur à notre propre religion. Est également sans fondement, la crainte que le dialogue, entrepris sérieusement, ne conduise à un compromis avec la Vérité. Au contraire, le dialogue sérieux aide

3. Le 6 décembre 1992 fut l'un des jours les plus sombres de l'histoire contemporaine de l'Inde. A Ayodhya, dans le Nord du pays, les fanatiques hindous manipulés par le très fondamentaliste BJP (Bharatiya Janata Party) détruisent la mosquée, datant du XVI^e siècle, sous le prétexte qu'elle a été construite sur le site d'un ancien temple au Dieu hindou Ram, au lieu de sa naissance. Le sang coule. L'Inde vit pendant plusieurs semaines dans la psychose des représailles. En effet, en janvier 93, des émeutes enflamment Bombay. Hindous et musulmans s'entre-tuent, il y aura deux mille victimes. (Note du traducteur).

les interlocuteurs à parvenir à une compréhension meilleure (mais pas encore complète) de la Vérité. D'ailleurs, parler de "compromis avec la Vérité", c'est croire, de manière subtile et implicite, que quelqu'un a une pleine compréhension de la Vérité. Si tel est le cas, alors le dialogue n'en vaut pas la peine.

Le dialogue sérieux ne signifie pas que quelqu'un doive renoncer à sa foi, ses attitudes, ses pratiques. Le dialogue devrait plutôt aider à purifier la foi et les pratiques. Il n'est pas question de compromis avec la Vérité mais sûrement de croissance mutuelle lorsque les interlocuteurs entrent dans l'expérience spirituelle l'un de l'autre et atteignent au mystère qui se tient au-delà des croyances et des religions, au-delà des rites et des traditions. Tout ceci est possible tout en restant fidèle à sa propre tradition. C'est probablement ce que Panikkar voulait signifier lorsqu'il disait : « *Je suis "parti" comme chrétien, je me suis "découvert" hindou, je suis "revenu" au bouddhisme sans avoir jamais cessé d'être chrétien* ».

Selon Panikkar, « *aucune religion ne peut, seule, contenir la plénitude de la Vérité et prétendre la monopoliser. Mais il est nécessaire de reconnaître la relativité radicale et l'interdépendance des différentes religions* »⁴. La Réalité absolue (ou Vérité) ne peut être exprimée dans le fini, et chaque destinataire la reçoit selon un mode particulier et ne peut donc prétendre à un monopole de la révélation. L'impossibilité à comprendre ceci est précisément ce qui sous-tend les déchirements communautaires. Les fondamentalistes de chaque religion font en sorte que leurs adhérents croient que leur religion possède les réponses ultimes concernant l'Origine et la Fin, la Mort et la Vie, la Souffrance et l'Accomplissement. Ceci provoque engagement absolu et loyauté passionnée. Or, lorsque deux absolus s'affrontent, et se perçoivent comme mutuellement exclusifs, on est dans une impasse. Telle est la situation dans laquelle nous nous trouvons en Inde. Ceci nous amène de nouveau à la question : quelle est,

4. VJTR octobre 94, p. 664.

alors, la nature et le champ du dialogue inter-religieux en Inde ?

Dans la perspective des pauvres

Une chose est sûre, si nous commençons à dialoguer au niveau intellectuel, nous faisons le jeu des élites brahmanes et commerçantes, et négligeons de prendre en compte l'expérience religieuse des classes subalternes. Dès lors, il apparaît clairement qu'un dialogue significatif en Inde doit nécessairement être un dialogue partant de la perspective des pauvres.

Mais pour initier un dialogue partant de la perspective des pauvres, il nous faut prendre la mesure des courants sociaux et économiques, et de leurs effets sur la religion. Nous devons également avoir conscience du fait que les classes dominantes utilisent la religion pour détourner l'attention des situations d'injustice.

Le dialogue dans la perspective des pauvres, dans le contexte indien, ne devrait pas avoir pour sujet principal la recherche de

points de croyance commune. Par contre, il serait important de reconnaître que les pauvres et les marginaux ont besoin des religions pour combattre contre leurs situations d'oppression et de déshumanisation. Le dialogue inter-religieux devient alors une étape dans le développement d'une théologie et d'une spiritualité qui soutiennent ce combat. Cette théologie sera vraiment inter-religieuse en ce sens qu'elle émerge des luttes de gens appartenant à différentes traditions. Un tel dialogue commencerait avec un respect égal pour toutes les religions et encouragerait chacun à partir de l'inspiration prophétique de sa propre religion. Le dénominateur commun étant l'engagement pour les pauvres.

Je voudrais maintenant proposer une théologie qui ait son inspiration dans la tradition chrétienne, et qui soutienne les pauvres dans leur combat contre leur situation d'injustice. Pour qu'une telle théologie soit pertinente et vraiment ouverte au dialogue, elle devrait trouver écho dans tout cœur humain quelles que soient sa religion ou sa caste. Bien plus, en Inde, « *il faudrait ouvrir de nouvelles fron-*

tières et trouver de nouvelles trajectoires sur l'horizon du dialogue inter-religieux. La première étape vers cela est d'être conscient du nouveau positionnement de la question. La question doit passer du : Comment le christianisme peut-il entrer en rapport avec les autres religions ? à : Quelle est la place du christianisme lui-même dans un monde de pluralité religieuse ? »⁵. Ce déplacement des repères devrait s'appliquer à toutes les religions de façon à ce que chaque religion soit capable de se regarder non pas isolément mais en relation avec les autres.

Ceci étant posé, la théologie devrait répondre à ce qui est fondamental dans l'expérience des humains. Une théologie pour le dialogue ne peut être construite autour d'un ensemble préétabli de croyances ou de traditions, mais elle doit se construire autour de l'expérience des gens et donc se rappeler que l'identité religieuse (pas seulement les croyances et pratiques religieuses) est une partie importante de cette expérience.

Je voudrais maintenant proposer quatre points qui pourraient conduire à construire une théologie pour le dialogue. Chacun d'eux répond à un désir profond dans le cœur de tout humain. (Certains concepts sont chrétiens mais ceci est inévitable parce que c'est la tradition dans laquelle j'ai grandi.)

Une théologie de la communauté

Michael Amaladoss compare différents modèles de compréhension du pluralisme religieux : les religions vues comme autant de rivières conduisant au même océan ; les religions également vues comme les différentes couleurs du spectre solaire ou encore le modèle utilisant les langages : tous les langages se rapportant à une même réalité. Enfin, Michael Amaladoss propose un autre modèle, très intéressant, celui d'un groupe de personnes appelées à construire une communauté.

5. Félix Wilfred, *Sunset in the East*, 1991, p. 209.

En tout être humain, il y a le désir de faire partie d'une communauté. Ce désir inné peut être utilisé pour mobiliser des personnes de différentes religions à travailler ensemble et à apprendre des perspectives et des expériences des uns et des autres, avançant ainsi vers un enrichissement mutuel, et convergeant vers la construction de la communauté du monde. Le sens religieux appartient à l'essence même de la personne humaine, mais la religion ne doit pas être vue d'abord comme un corps de doctrines, comme un ensemble de rites ou comme un code de conduite. Les religions devraient plutôt être vues comme des groupes de personnes engagées dans un appel à construire une communauté de justice, de paix et d'amour – le royaume de Dieu pour les chrétiens, le Ramrajya pour les hindous.

La peur et la suspicion peuvent détruire ce sentiment de communauté. Le fanatisme religieux est excité par la peur : peur du prosélytisme et de la domination ; peur des forces de désintégration. Mais si des personnes de religions différentes évoluent de la suspi-

cion, au-delà d'un esprit de tolérance, vers un esprit de collaboration et de croissance mutuelle, il n'y aura plus de danger de glissement en arrière vers des attitudes fanatiques.

Dans une théologie de la communauté, il faudrait proposer une compréhension de Dieu qui EST communauté et qui est opérant non dans les individus mais seulement dans une communauté. Le concept chrétien trinitaire de Dieu soutient cette idée.

Une théologie de la compassion

Lorsqu'une personne souffre, elle désire ardemment que quelqu'un l'aime et la comprenne. Ce besoin d'amour et de compréhension n'est pas limité à l'affiliation à une quelconque religion, ou à une classe sociale ou économique particulière. En conséquence, une théologie de la compassion pourrait toucher une corde sensible dans tout cœur humain, et, en ce sens, serait vraiment une théologie pour le dialogue.

Dans une telle théologie, il faudrait présenter un Dieu qui ne soit pas totalement transcendant mais qui soit immanent aux réalités sociales, qui soit engagé dans les luttes des gens, solidaire de ceux qui souffrent aux côtés des opprimés.

La Bible témoigne d'un Dieu engagé : un Dieu agissant dans et à travers l'histoire d'Israël, un Dieu agissant avec compassion dans et à travers Jésus-Christ.

La tradition hindoue, elle aussi, attache de l'importance à l'engagement de Dieu dans la communauté, en affirmant que l'âtman⁶ de tout individu est en réalité une partie du Brahman. Même les différents mythes hindous représentent de façon très colorée l'engagement direct de Dieu dans les joies, les peines, et les souffrances des gens – un Dieu de compassion.

Avoir un tel concept d'un Dieu de compassion doit nous ouvrir à l'aspect suivant.

Une théologie de l'espérance

L'espérance est une réalité inexplicable dans la personne humaine. Aussi désolée qu'une situation puisse être, la personne humaine a cette capacité de retrousser ses manches et d'avancer. « *L'espérance ne prend pas les choses telles qu'elles se trouvent être sur le moment, mais telles qu'elles vont et sont en mouvement, transformables selon leurs possibilités (...). Les espoirs et les anticipations de l'avenir ne viennent donc pas auréoler d'un nimbe la grisaille de l'existence, mais, au contraire, percevoir de façon réaliste les horizons du réellement*

6. Chaque être humain porte en lui l'essence de l'Absolu qui s'appelle âtman. Pour les hindous, il n'y a, fondamentalement, qu'une seule Réalité. Il n'y a qu'une essence de toute la vie, et tout n'est qu'une manifestation de cette Réalité. Il n'y a que l'Absolu, et tout est manifestation de cet Absolu. Cela ne veut pas dire que tout ce qui existe est identifié avec l'Absolu. L'ultime de la vie, le plus haut de la vie est appelé Brahman. C'est un nom. Ce n'est pas le nom de Dieu. Dieu n'a pas de nom. Brahman transcende l'existence et il le fait en un sens essentiel et qualitatif. IL EST, Brahman, l'Absolu, la seule Réalité. Il est dans tout ce qui existe, mais tout n'est pas Brahman. (Note du traducteur tirée de : Félix Machado, La pensée de l'Inde interroge notre foi chrétienne. Lettre aux Communautés n° 165 (1994) pages 17-27.)

possible, en mettant tout en mouvement et en conservant à tout la faculté d'être transformé. »⁷

Lorsque l'on regarde la situation déprimante en Inde, on s'aperçoit que les pauvres tiennent le coup même quand il semblerait qu'il n'y ait plus de raison d'y croire. Mais l'espérance est vraiment espérance quand une personne est dans une situation de crise. C'est un effort pour humaniser la personne humaine, passant d'un passé qui est rejeté, vers un futur qui peut être créé. Une telle action créative ne peut être possible que dans un contexte d'espérance, lorsqu'un être humain envisage un avenir et se sent assez capable pour contrôler son environnement selon son action, afin de réaliser son objectif.⁸

Si chaque religion développe le concept d'un Dieu de compassion solidaire et compagnon de ceux qui souffrent, il n'est

pas difficile d'avancer vers une théologie de l'espérance. Si Dieu est au côté des pauvres, qui peut les arrêter dans leur marche vers la création de l'histoire, en brisant les chaînes de la déshumanisation et en franchissant les frontières nouvelles de l'humanisation ?

L'espérance est un concept présent dans toutes les religions et elle appartient aussi à l'essence même de la personne humaine. L'espérance fournit donc un terrain solide sur lequel des dialogues peuvent prendre place, aussi bien entre les personnes qu'entre les religions.

Une théologie de la libération et du passage

Toutes les religions parlent de libération, de salut, de moksha⁹. Ce ne sont que des expressions du désir de la personne

7. Moltmann, «Théologie de l'espérance», cité par Reuben Alves, in: A theology of human hope, p. 63 cité ici : trad. française de F. et J-P. Thévenaz - Cerf - Mame - 1973, p. 22.

8. Reuben Alves, A Theology of human hope, 1974.

9. Libération personnelle, libération spirituelle, l'âme se libérant du corps. Salut qui met fin au cycle des renaissances.

humaine d'être libre. Mais, le plus souvent, on parle de cette libération dans le domaine transcendantal – une libération de ce monde pour le suivant. Le besoin, pour l'heure, est de transposer cette libération dans des termes humains pour une réalité humaine.

La tradition chrétienne a été une tradition de libération – de passage. Dans l'Ancien Testament, c'était un passage de l'esclavage vers la liberté. Dans le Nouveau Testament, c'était une libération de la mort vers la vie, d'une structure sociale injuste vers le Royaume de Dieu. Malheureusement, le passage de l'injustice vers la justice n'a pas été suffisamment souligné. C'est précisément ce domaine qui peut procurer le terrain pour le dialogue. Quelles que soient les affiliations religieuses, ceux qui sont opprimés et déshumanisés veulent être libérés, ils veulent faire ce passage de leur situation de dés-

humanisation vers une situation où ils soient traités comme des êtres humains.

Les religions peuvent être utilisées pour créer une prise de conscience de la vocation de la personne humaine à être libre. Ce besoin humain de liberté pourrait être un point de départ idéal pour le dialogue inter-religieux, le contact avec une autre foi créant dans la personne une conscience plus grande du besoin d'être libre.

Conclusion

La situation indienne étant ce qu'elle est, il n'y a pas d'alternative autre que le dialogue pour amener une société juste. Le dialogue doit être enraciné dans les expériences humaines : alors nous pouvons avoir recours à la religion et à la théologie pour soutenir ce mouvement de libération.

Présence de l'Esprit en Asie

Le plus souvent, les textes que nous présentons dans cette rubrique sont extraits de telle ou telle œuvre de ceux que l'on appelle les Pères de l'Eglise. Il en était ainsi encore, dans le dernier numéro de la Lettre aux Communautés, avec les extraits du Traité du Saint-Esprit rédigé par Basile de Césarée au quatrième siècle. Il ne faudrait pas en induire que les *Sources* se sont taries avec la mort des pasteurs qui ont veillé sur l'Eglise dans les premiers siècles de son histoire... La convocation de *l'Assemblée spéciale du Synode des évêques pour l'Asie* est l'occasion d'ouvrir notre cœur et notre intelligence à la Parole de ces évêques qui se trouvent vis-à-vis des cultures asiatiques dans la même situation que leurs lointains devanciers quand ils proposaient l'Evangile aux Grecs et aux Barbares... Toujours dans le cadre de cette année consacrée à l'Esprit Saint, nous proposons des extraits du chapitre V du document de travail élaboré pour cette assemblée à partir des contributions des différentes Eglises.¹

Présentation par
Jean-Marie PLOUX

1. L'ensemble de ce document a été publié en français dans le n° 2179 de la *Documentation Catholique* (Bayard Presse) en date du 5 avril 1998. Pages 306-335. On trouvera dans les Dossiers et Documents 9/97, 10/97 et 1/98 publiés en supplément à *Eglises d'Asie*, les réponses de quelques Eglises au document préparatoire de cette Assemblée. Eglise d'Asie, 128 rue du Bac, 75341 Paris Cedex 07.

L'ESPRIT DE DIEU DANS LA CRÉATION ET DANS L'HISTOIRE

31. Le plan de Salut de Dieu pour tous les êtres humains, révélé en Jésus-Christ, ne constitue pas un élément isolé. Il fait partie d'un unique plan salvifique qui a commencé avec la création. Dès le tout premier moment de la création, l'Esprit de Dieu était à l'œuvre dans le monde et dans le cœur de tous les êtres humains. D'une manière mystérieuse, l'Esprit de Dieu préparait la venue du Fils, Jésus-Christ. Le plan de Salut de Dieu se reflète dans la création. « *Par une disposition tout à fait libre et mystérieuse de sa sagesse et de sa bonté, le Père éternel a créé l'univers. Il a voulu élever les hommes jusqu'au partage de la vie divine* »¹⁰. Selon saint Bonaventure, le but de la création est de communiquer la vie divine et la bonté à tous les êtres humains. « *Dieu a créé toutes choses non pas pour accroître sa gloire et sa bonté, mais pour les révéler et les communiquer* »¹¹.

La création est aussi un acte pour instaurer l'harmonie à partir du chaos tel qu'il est raconté dans l'histoire de la Genèse (cf. Gn 1, 1 ss). Ainsi, le cosmos révèle Dieu et représente le sacrement de son amour pour toutes choses : « *L'Esprit du Seigneur en effet remplit le monde, et lui, tient unies toutes choses* » (Sg 1, 7). Toute la création est le reflet de la vérité, de la bonté et de l'harmonie de Dieu, comme

10. Lumen Gentium – 2.

11. B. Bonaventure – In Librum sententiarum 1, 2-2 : 1

le récent *Catéchisme de l'Eglise Catholique* nous l'enseigne : « *Les différentes créatures, voulues en leur être propre, reflètent, chacune à sa façon, un rayon de la sagesse et de la bonté infinies de Dieu* »¹².

Le péché apporte la discorde, la division, la haine et la mort elle-même. L'histoire humaine qui, dès le tout début, a été touchée par la puissance transcendante de l'Esprit de Dieu est aussi affectée par le pouvoir du mal (cf. Rm 1, 21). Le péché originel a pris racine à partir de toute la discorde qui existe en l'homme et dans le monde : « *En même temps, il a rompu toute harmonie, soit par rapport à lui-même, soit par rapport aux autres hommes et à toute la création* »¹³. En dépit de la division et du pouvoir du péché et de la mort, Dieu a continué à se révéler de maintes manières à l'humanité (cf. He 1, 1-3). Tous les êtres humains sont touchés par l'Esprit de Dieu : « *L'Esprit est donc à l'origine même de l'interrogation existentielle et religieuse de l'homme, qui ne naît pas seulement de situations contingentes mais aussi de la structure même de son être* »¹⁴.

L'Esprit de Dieu touche, purifie et sauve non seulement les individus mais, par eux, les cultures et les religions aussi. Désormais, ils ont un rôle salvifique à jouer comme l'indique le Pape Jean-Paul II : « *La présence et l'activité de l'Esprit ne concernent pas seulement les individus, mais la société et l'histoire, les peuples, les cultures, les religions. En effet l'Esprit se trouve à l'origine des*

12. N° 339

13. Gaudium et Spes, 13.

14. Jean-Paul II, Redemptoris Missio, 28.

*idéaux nobles et des initiatives bonnes de l'humanité en marche. "Par une providence admirable, Il conduit le cours des temps et renouvelle la face de la terre" »¹⁵. L'Esprit de Dieu qui est à l'œuvre dans la création et dans l'histoire humaine ne cesse, à aucun moment, son action salvifique. Il continue de semer les semences de vérité et de grâce parmi tous les peuples, toutes leurs philosophies et toutes leurs religions, comme Vatican II l'affirme d'une manière très claire : « Il a répandu sur nous sans compter sa miséricorde et ne cesse de la répandre, en sorte que Lui, qui est le créateur de tous les êtres, devienne enfin "tout en tous" »¹⁶. L'Esprit de Dieu est à l'œuvre dans le monde, comme le document *Ad gentes* du Vatican II le précise : « Sans l'ombre d'un doute le Saint-Esprit était déjà à l'œuvre avant la glorification du Christ »¹⁷.*

Reconnaissant ce fait, l'Eglise cherche à respecter toutes les religions, s'appuyant sur les paroles suivantes du Pape Jean-Paul II : *« L'approche de l'Eglise envers les autres religions est une approche de respect authentique : avec elles, elle cherche une collaboration mutuelle. Ce respect est double : respect pour l'homme dans sa quête de réponses aux questions les plus profondes de sa vie, et respect pour l'action de l'Esprit dans l'homme »¹⁸. L'Eglise a toujours pensé que la présence salvifique cachée de l'Esprit de Dieu*

15. Ibid. 28.

16. *Ad Gentes* 3. 11, 15.

17. Ibid. 4.

18. Jean-Paul II, Discours aux représentants des religions non-chrétiennes, Madras, 5 février 1986.

donne à tous les hommes la vie, le souffle de vie et tout autre don¹⁹. En même temps, l'Esprit montre le chemin qui conduit à Jésus-Christ en le révélant dans des expériences concrètes de l'histoire. La Révélation salvifique dans le Christ n'est pas parallèle ou superflue par rapport à celle de l'Esprit, mais devient sa pleine et publique authentification. Bien plus, tout ce que l'Esprit apporte dans le cœur des hommes et dans l'histoire des peuples, dans les cultures et les religions, comme préparation à l'Évangile, ne peut être compris qu'en référence au Christ. Chacune des formes de la présence de l'Esprit est sous la responsabilité de l'Église, à qui le Christ a donné son Esprit afin de la guider dans toute la vérité²⁰.

L'ESPRIT DE DIEU À L'ŒUVRE EN ASIE

32. C'est en Asie que Dieu a décidé de parler au peuple d'Israël à travers ses serviteurs choisis, les patriarches et les prophètes. Puis, il a finalement parlé par son Fils, Jésus-Christ. Aujourd'hui, il continue de parler aux peuples d'Asie sous diverses formes.

Beaucoup de réponses soulignent que tout ce qui a été dit au sujet de la présence salvifique de l'Esprit parmi les peuples est particulièrement vrai en ce qui concerne le continent asiatique, foyer des plus grandes religions du monde. Ces religions ont, d'une manière

19. Lumen Gentium - 2.

20. Jean-Paul II, *Redemptoris Missio*, 29.

concrète, été le chemin qui a conduit la majorité des peuples d'Asie vers Dieu, ainsi que la manière, pour Dieu, de les approcher. L'Esprit de Dieu était à l'œuvre dans les esprits et dans les cœurs des anciens sages du continent asiatique. Ils ont laissé à leurs peuples le témoignage de leurs illuminations spirituelles dans leurs livres sacrés. Leurs enseignements dirigent encore la vie religieuse, morale et sociale d'un grand nombre de personnes en Asie.

Pour cette raison, en Asie, les autres religions constituent un défi positif pour l'Eglise. Elles la stimulent tant pour découvrir et reconnaître les signes de la présence du Christ et de l'action du Saint-Esprit que pour examiner d'une manière plus approfondie sa propre identité et porter témoignage de la plénitude de la Révélation qu'elle a reçue pour le bien de tous.

Ceci conduit à l'esprit qui doit stimuler le dialogue dans le cadre de la mission. Ceux qui sont engagés dans ce dialogue doivent être cohérents avec leurs propres traditions et convictions religieuses, et avoir l'ouverture d'esprit nécessaire pour comprendre ceux de l'autre partie sans prétention ni étroitesse d'esprit, mais dans la vérité, l'humilité et la sincérité, sachant que ce dialogue peut être un enrichissement pour chacune des deux parties²¹. Avec les autres religions, on donne et on reçoit, on écoute et on partage. Sur le plan de l'expérience humaine et de la foi, il y a beaucoup à apprendre de la profonde religiosité des gens et de leurs religions.

21. Jean-Paul II, *Redemptoris Missio*, 56.

Suit un développement sur les chances et les difficultés du dialogue interreligieux.

33. [...] Dans la recherche des peuples asiatiques du sens de la vie pour soutenir leur quête de plénitude de vie, l'Eglise veut y reconnaître la présence de l'Esprit qui les conduit vers Jésus-Christ, le Chemin, la Vérité et la Vie (cf Jn 14, 6). Ainsi, les évêques d'Asie ont déclaré, au cours de la première Assemblée plénière de la FABC : *« Nous sommes convaincus que c'est seulement dans, et à travers, le Christ et son Evangile, et par le Saint-Esprit qui se répand dans le monde, que ces recherches aboutiront. Car seul le Christ, comme nous le croyons, est pour tout homme "le Chemin, la Vérité et la Vie" (Jn 14, 6) "qui éclaire tout homme qui vient au monde" (Jn 1, 9). Nous croyons que c'est en Lui et dans sa Bonne Nouvelle que nos peuples trouveront finalement l'entière signification que nous recherchons tous, la libération à laquelle tendent tous nos efforts, la fraternité et la paix auxquelles aspirent tous nos cœurs »*²⁴.

En même temps – comme le mentionnent une variété de réponses – les chrétiens, en Asie, peuvent tirer profit des éléments en commun avec les adeptes des autres religions et cultures d'Asie, ainsi par exemple, avec l'islam la centralité de la volonté de Dieu, avec les

24. Fédération des Conférences épiscopales d'Asie (FABC), Assemblée plénière, Taïpeh 1974, Rapport final sur l'évangélisation en Asie moderne, IV, 4.

hindous la pratique de la méditation, de la contemplation, de la renonciation à sa propre volonté et l'esprit de non-violence, avec les bouddhistes le détachement et la compassion, avec le confucianisme la piété filiale et l'humanisme, avec les taoïstes la simplicité et l'humilité, avec la religion traditionnelle l'attention et le respect pour la nature. L'Eglise en Asie peut offrir beaucoup aux fidèles des autres croyances : les valeurs de réconciliation et de paix, l'obéissance à la volonté de Dieu, la dignité sacrée de toute personne, l'amour et le service au prochain, la doctrine sociale de l'Eglise, la promotion humaine sous ses nombreuses formes, la valeur de la souffrance et du service qui sont au centre du mystère de Jésus-Christ.

La reconnaissance de la présence de l'Esprit parmi tous les peuples ne devrait en aucune façon nous empêcher de voir la présence du mal et du péché qui se manifeste de bien des manières. Le péché conduit à toutes les formes d'idolâtrie de soi, de la richesse et du pouvoir. Cette idolâtrie refuse de reconnaître l'image de Dieu en soi-même, chez son prochain et dans l'univers. Pour cette raison, l'humanité a besoin du Salut. L'Eglise professe que ce salut est un don gratuit offert à tous par Dieu en son Fils Jésus-Christ.

Dans le plan du Salut de Dieu, la présence salvifique de l'Esprit parmi tous les peuples sert à les conduire tous vers une nouvelle création, dont Jésus-Christ est « *le premier né d'entre les morts, prémices de ceux qui se sont endormis* » (1 Co 15, 20). Les "semences du Verbe" plantées par l'Esprit mûrissent pour la vie éternelle à travers le Verbe Incarné, Jésus-Christ, crucifié et ressuscité. Le plan universel de Dieu pour le Salut et la plénitude de vie prend une forme

concrète et une figure humaine dans l'incarnation de son Fils Jésus-Christ. C'est ce qu'avait à l'esprit le Concile Vatican II quand il a déclaré : « *Ce dessein universel de Dieu pour le Salut du genre humain ne se réalise pas seulement d'une manière pour ainsi dire secrète dans l'âme des hommes, ou encore par des initiatives, même religieuses, au moyen desquelles ils cherchent Dieu de bien des manières pour l'atteindre si possible, et le trouver [...] car ces initiatives ont besoin d'être éclairées et redressées [...]. Il décida d'entrer dans l'histoire humaine d'une façon nouvelle et définitive, en envoyant son Fils dans notre chair* »²⁵.

(p. 321-323)

25. Ad Gentes, 3.

La nature et la règle

Editions Odile Jacob, 1998.

**Jean-Pierre CHANGEUX
et Paul Ricoeur**

Les sciences et en particulier l'étude du cerveau pourrout-elles suffire à fonder la morale ? Telle est, résumée, le thème du débat qui rassemble deux chercheurs de grande compétence, J.-P. Changeux et P. Ricoeur. Le premier est neurobiologiste. Nous l'avons invité pour débattre à Francheville en 1995. Le second a derrière lui la longue œuvre d'un philosophe à l'écoute des discours sur l'homme que produisent les sciences exactes et les sciences de l'homme. A l'image de Socrate et de ses contradicteurs, ils débattent pendant 350 pages de façon rigou-

reuse, se donnant ainsi les moyens de développer leurs pensées respectives.

C'est un livre exigeant : l'un et l'autre font en effet preuve d'une grande ouverture à la discipline pratiquée par l'autre et ils ne se prêtent à aucune facilité conceptuelle.

1 – La science suffit à fonder une éthique naturelle et universelle.

J.-P. Changeux est acteur dans les recherches les plus récentes de la

neurobiologie sur le cerveau. On dispose désormais de moyens d'investigation qui permettent une approche très fine des mécanismes complexes qui sont mis en jeu lorsque nous percevons quelque chose, lorsque nous pensons ou que nous nous apprêtons à agir, lorsque nous éprouvons un sentiment. Le cerveau présente une architecture très élaborée avec plusieurs niveaux différents d'intégration et on peut désormais localiser de plus en plus finement ce qui s'y passe. « *L'objet mental est un état physique du cerveau qui mobilise des neurones parmi de multiples aires ou domaines définis appartenant à un ou à des niveaux d'organisation définie et interconnectés de manière réciproque.* » (p. 111)

L'état actuel de ces recherches amène J.-P. Changeux à postuler une inscription neuronale pour tous les états mentaux, y compris les plus complexes, par exemple dans le domaine des choix éthi-

ques. Ces choix pourraient résulter de la confrontation de plusieurs connexions neuronales liées à des situations particulières et l'origine de l'éthique se situerait dans un processus naturel d'évolution où seraient sélectionnées les organisations neuronales les plus aptes à la vie sociale.

Est-ce à dire que les développements futurs de la neurobiologie suffiront à fonder une morale universelle ? J.-P. Changeux s'inscrit dans cette perspective, à condition de prendre aussi en compte les autres disciplines qui étudient scientifiquement la connaissance et les comportements de l'homme. La science devrait suffire à indiquer la voie d'une morale qui permettrait aux hommes de vivre ensemble en faisant régresser la violence. Et le neurobiologiste ne cache pas son désir de voir mettre fin à l'influence de religions qu'il juge de façon négative comme porteuses de fanatisme et d'intolérance.

2 – L'éthique fait appel à un autre ordre de discours.

Comment réagit le philosophe ? Les réserves de P. Ricoeur jouent à plusieurs niveaux.

Il dénonce tout d'abord la confusion qui peut s'établir chez le neurobiologiste entre ce qu'il observe réellement et ce qu'il pense pouvoir observer bientôt mais dont la réalité est pour l'instant mise en évidence par les autres sciences du comportement, par la philosophie ou bien tout simplement par l'expérience la plus ordinaire. Les distinctions les plus fines opérées à l'intérieur de nos différents états mentaux ne résultent pas en effet de l'observation des connexions neuronales mais plutôt de la psychologie, de la phénoménologie ou tout simplement du témoignage direct de tout un chacun.

De là une certaine réserve sur l'optimisme épistémologique de J.-P. Changeux.

Mais l'objection va plus loin et P. Ricoeur se demande si la prétention d'identifier les mécanismes correspondant aux manifestations psychiques les plus complexes n'est pas injustifiée. Lorsque par exemple nous communiquons à plusieurs sur les fins à poursuivre dans notre action, ne nous situons-nous pas sur un registre qui ne relève pas de l'observation du biologiste mais plutôt de la culture et de la religion ? Le philosophe invite ainsi à respecter une irréductible pluralité d'approches.

L'opposition entre les deux hommes est manifeste sur le rôle de la religion. Ce qui pour Changeux est essentiellement cause de fanatisme est pour Ricoeur source de sociabilité comme confiance accordée à la Parole d'un Autre. Le religieux peut être à l'origine

d'une acceptation de la vérité de l'autre, à condition qu'on reste à ce qui en elle est le plus fondamental et qu'on se garde des dérives politiques.

Le débat a-t-il fait progresser les positions respectives ? Ce n'est pas le sentiment qu'on éprouve en refermant le livre. Mais l'un et l'autre se sont écoutés et ils ont précisé leurs positions face à celles de l'autre. Ils illustrent d'une certaine façon ce qui se joue à l'heure actuelle dans le Comité national d'éthique que préside Changeux, une instance qui réunit des person-

nalités d'opinions et d'appartenances diverses pour essayer de trouver des réponses communes face aux défis lancés par le développement des sciences de la vie. Nul ne peut aujourd'hui trouver la vérité seule et ce type de dialogue montre dans quel sens on peut travailler si on veut éviter d'entrer dans une incompréhension qui prélude généralement à l'intolérance.

*

*

*

Il faut par ailleurs signaler l'édition récente d'un cours que P. Ricoeur a donné aux USA il y a quelques

années : P. Ricoeur : Idéologie et utopie. Ed. du Seuil 1997. Cet ouvrage montre comment idéologie et utopie exercent des fonctions différentes et complémentaires dans une société, pour fonder un ensemble de représentations et de valeurs communes d'un côté, pour innover et rompre avec ce qui apparaît comme une évidence pour tous de l'autre. Un livre un peu difficile mais passionnant sur ce qui "cimente" le groupe et qui lui permet d'évoluer.

Présenté par
Nicolas RENARD