

Le dialogue Inter- religieux

- Dans la tradition hindoue
 - Avec les religions traditionnelles d'Afrique
 - Dans l'univers bouddhiste
 - En terre d'Islam
-

Bibliographies

MISSION DE FRANCE ET ASSOCIATION

Sommaire

La recherche de Dieu dans les principales religions La rencontre de l'Est et de l'Ouest Félix MACHADO	p. 2
Avoir vingt ans à Mossaka, au Congo Jérôme PIGE	p. 9
Les religions traditionnelles en Afrique René JAOUEN	p. 19
Les religions... celles des autres et la nôtre Edmond PEZET	p. 34
Entre l'Islam et l'intégrisme Dominique LANQUETOT	p. 67
Bibliographies Christophe ROUCOU Jean VINATIER	p. 74

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.

152-195

Amis lecteurs,

Ce numéro de la Lettre aux Communautés est tout entier consacré à la rencontre des autres religions et au dialogue à quoi elle nous engage.

Plusieurs prêtres et partenaires de la Mission de France vivent à l'étranger depuis de longues années. Hôtes de divers pays, ils se sont laissés initier à la différence par la vie quotidienne et l'amitié... Et, sur cette route, ils ont rencontré d'autres croyants, chrétiens ou non, avec qui le dialogue s'est approfondi.

Mais, en France aussi, la présence d'autres croyants : Musulmans et Bouddhistes par exemple, est de plus en plus manifeste. Elle est devenue, par le jeu des immigrations, un phénomène irréversible qui nous convie également à l'écoute et au dialogue.

Ainsi la différence religieuse est devenue en quelques années un « lieu théologique » majeur. Elle nous oblige à réévaluer la signification et la portée de notre foi chrétienne, et peut-être à comprendre autrement ce que sont la « Révélation » et le « Salut »...

C'est pourquoi nous avons pensé utile de présenter aujourd'hui quelques témoignages et réflexions qui devraient nous aider à mieux comprendre ces autres croyants qui sont nos frères.

Certains articles paraîtront ardues à tel ou tel, peu familier avec les réalités invoquées... Ils devront sans doute être relus. Mais nous croyons que cet effort est indispensable si nous ne voulons pas passer à côté d'une réalité importante d'aujourd'hui.

***Bon courage !
Le Comité de Rédaction***

P.S. Nous vous signalons deux publications complémentaires :

La revue SPIRITUS, consacre son numéro 126 de février 1992 au compte rendu du Colloque qui s'est tenu sur ce thème à Paris, du 17 au 20 septembre 1991. (Spiritus : 40, rue La Fontaine - 75781 Paris Cedex 16 - 35 F - CCP 16 507 10 F PARIS).

D'autre part J.M. Aubert et G. Couvreur ont publié sous le titre « Mission et dialogue inter-religieux » l'ensemble des exposés faits dans le cadre de l'année universitaire de la Faculté de Théologie de Lyon. (PROFAC - 25, rue du Plat - 69288 Lyon Cedex 02).

La recherche de Dieu dans les principales religions

La rencontre de l'Est et de l'Ouest

Félix MACHADO,
prêtre indien engagé dans le dialogue
entre les communautés religieuses en Inde
et professeur de théologie

Déjà en 1964, le Pape Paul VI attirait notre attention sur la « formidable nouveauté de notre temps » (1). Avec une clarté toujours plus grande, l'Eglise a commencé à comprendre qu'une modalité fondamentale de son Existence est « *d'être en dialogue* », parce qu'elle est le Sacrement du dialogue de Dieu avec l'Homme dans le Christ Jésus. Différents penseurs contemporains ont évoqué cette « formidable nouveauté de notre temps ». Thomas Merton, le moine-écrivain cistercien américain, croit que « nous avons atteint aujourd'hui une période de maturité religieuse qui permet à quelqu'un de demeurer parfaitement fidèle à un engagement chrétien et cependant d'être enseigné en profondeur par une discipline ou une expérience bouddhiste ou hindouiste, par exemple » (2). Pour Raimundo Panikkar, grand théologien des religions, « la religion de notre frère/sœur est notre problème religieux » (3). Gerald Anderson, une autorité en matière de missiologie, indique et prédit : « la théologie de la mission du catholicisme romain a subi un changement plus radical dans ces quinze (dernières) années que dans le siècle précédent. Et, en comparaison, les 2000 ans depuis J.C. sont aussi loin de notre façon de penser que notre façon de penser aujourd'hui l'est par rapport à l'état de la théologie missionnaire catholique d'il y a 20 ans » (4). Le grand Concile Vatican II décrit le globe terrestre comme une « carte de religions variées ». Révélateur également de la nouveauté de ce temps est le changement actuel de la question : « quelle est la relation du christianisme avec les autres cultures et religions ? » en « *quelle est la place du christianisme dans un monde aujourd'hui religieusement et culturellement pluraliste ?* » (5). Le christianisme, en ce sens, est en train de reconnaître — à la différence du passé —, qu'il n'est plus une *religion absolue* mais une *religoin de l'absolu*. Ensemble, croyants et non-croyants chrétiens, nous sommes en recherche de Dieu, guidés par la Lumière du Christ qui, nous le croyons, est l'épiphanie (la manifestation) complète de l'insondable mystère de Dieu.

Depuis sa plus primitive histoire, le christianisme a prétendu à l'universalité. Si sa prétention est d'être crédible et pertinent, il ne peut faire l'option de rester intolérant et exclusif, selon son injonction du XIV^e siècle, « extra ecclesia nulla salus ». Si sa prétention est d'être crédible et pertinent au jourd'hui, il ne peut pas continuer à être dialectique et ambivalent dans sa relation aux autres religions.

En dernière analyse, toutes les religions prétendent à une fidélité indélébile au Dieu Unique et Absolu. Quelques religions admettent que l'on peut parler du Dieu Unique et Absolu, de façon vague et partielle, d'autres disent que le Dieu Unique et Absolu restera toujours au-delà de la compréhension humaine et donc qu'il est mieux d'en parler d'une manière négative. D'autres encore refusent de dire, d'une manière positive ou négative, quelque chose au sujet de ce Dieu Unique et Absolu (6).

Comme bons chrétiens, nous sommes mis au défi de croire, en toute honnêteté, la foi de tous les croyants religieux, quel que soit le chemin qu'ils choisissent vers le Dieu Unique et Absolu. Nous devons être sans conflit ni compromis avec notre croyance chrétienne fondamentale, à savoir que le Dieu Absolu, le Dieu Unique de tous les croyants religieux est totalement révélé et manifesté en Jésus-Christ. En regardant les sources chrétiennes les plus primitives, tels l'évangéliste Jean ou l'apôtre Paul, nous savons que le mystère de Jésus Christ n'est pas un nouveau Dieu ou un remplacement d'un ancien Dieu : non, Jésus-Christ est la *pleine épiphanie*, la *manifestation complète* de l'éternel, ineffable et insondable Dieu Unique et Absolu.

La prétention de fidélité indélébile au Dieu Unique et Absolu de tous les croyants de toutes les religions, et le mystère de Jésus-Christ comme Epiphanie et manifestation complète du Dieu Unique et Absolu sont *étroitement liés*. Comment ?

COMPREHENSION DE JESUS-CHRIST

Chaque Evangile présente une tendance christologique particulière et cette tendance est enracinée dans un contexte culturel particulier. Ainsi, Jésus-Christ nous est présenté par les évangiles synoptiques (Mt, Mc, Lc) comme Jésus de Nazareth ; par l'évangile de Jean comme le « Verbe éternel » ; par Paul comme « l'épiphanie cosmique de Dieu », « le plérôme » et « l'achèvement de la création ». Chacune de ces vues supérieures de Jésus-Christ est authentique. Et aucune ne peut être considérée comme totalement exhaustive du mystère du Christ. En fait, ces divers points de vue sont mutuellement complémentaires. Différentes périodes de l'histoire chrétienne ont eu la tentation de « posséder » un point de vue : « Celui qui a assumé la condition humaine, Celui qui refuse d'être possédé » (7).

Il est vrai que la foi chrétienne a existé seulement et toujours dans le concret et dans des environnements culturels et religieux définis. Même s'il est impossible de les

séparer, nous avons besoin de distinguer entre : 1. l'essence de la religion chrétienne et 2. la forme concrète dans laquelle la religion chrétienne est présentée. Même si la religion chrétienne dans son essence peut être dite universelle, le christianisme a toujours existé sous une forme particulière. Ceci est dû au lien paradoxal et intrinsèque entre la religion et la culture. La foi chrétienne universelle — prêchée par l'Eglise en différentes périodes de l'histoire — était nécessairement conditionnée et circonscrite par le contexte historique et ses limitations. Jésus-Christ surpasse tous les dieux des religions et il doit aussi surpasser le christianisme, dans la mesure où il est une présentation particulière de la foi chrétienne universelle. En d'autres termes, pour être fidèle à l'essence de la religion chrétienne — ce qu'on pourrait traduire par : être universel — le christianisme a besoin de libérer sa foi des limites de sa forme particulière. Il ne doit rien négliger de ce qui concerne le salut mais il doit constamment être critiqué par le mystère total de Jésus-Christ et de son message.

L'histoire est toujours partielle et particulière dans sa relation à l'éternité. La tradition indienne croit même que la connaissance purement historique est déformée. L'éternité embrasse et transcende l'histoire. Donc, l'action universelle de Jésus-Christ ne peut pas être localisée en un point du temps dans l'histoire : nous déformerions la vérité de Jésus-Christ. Il est vrai que Jésus-Christ est l'événement central de notre temps ; central, non dans notre processus historique, mais parce qu'il doit toujours transcender le simple fait historique et devenir un acte transhistorique pour tout temps et en tout lieu. C'est pourquoi il est important d'inclure toutes les manifestations de Dieu dans la recherche chrétienne.

LES MANIFESTATIONS DE DIEU DANS LA TRADITION HINDOUE

Environ 610 millions de personnes suivent cette tradition. Elle recouvre, en fait, une multitude de fois très diverses qui soulignent les aspects de Dieu suivants : 1) Suprapersonnel — Ineffable — Apophatique ou tradition *Shivaïte* et 2) Personnel — Dieu de l'union mystique — Kataphatique ou tradition *vishnuïte*. Dès l'origine, la tradition hindoue a affirmé que le Dieu Unique et Absolu est « un, mais le sage l'appelle avec beaucoup de noms » (Rig Veda 1.90).

Ainsi, on peut entendre parler de Dieu en ces termes : « Dieu *est* » ou « Dieu *n'est pas* » ou « Dieu *est les deux, il est et il n'est pas* » ou « Dieu *n'est en même temps ni celui qui est, ni celui qui n'est pas* ». La tradition hindoue pense qu'à la base tous les systèmes sont inadéquats pour délimiter le mystère de Dieu. On peut de façon significative parler beaucoup de Dieu et cependant on n'aura presque rien dit. En d'autres termes, tous les mots au sujet de Dieu sont vrais et véritables et, cependant, ils sont très loin de Sa Réalité.

Dieu est d'abord et avant tout « une *expérience* personnelle ». Le mystère de Dieu — qui est dit être « *au-delà* » — n'a pas à être compris comme « extérieur » à l'homme, mais plutôt comme « *intérieur* » à tout homme. Mais, si Dieu est dit être en tout homme, personne n'est Dieu. De même, quand je tombe amoureux de quelqu'un, *je ne deviens pas* ce quelqu'un, même si *je deviens un* avec lui. Ainsi sont unis Dieu et l'Homme : en une union mystique dans laquelle l'amant et le bien-aimé sont un dans la différence.

La tradition hindoue a vécu de façon ininterrompue pendant presque 5 000 ans et continue à vivre aujourd'hui. C'est une recherche de l'unité et de l'harmonie fondamentale de toute la création et de toute la vie. Elle tente d'articuler, dans un chemin harmonieux, toutes les dimensions de la vie qui affectent l'homme. L'idée de Dieu dans la tradition hindoue est *cosmothéandrique*, c'est-à-dire une réalité harmonieuse du *cosmos*, *théos* et *adropos*. L'hindouisme voit des interconnexions intrinsèques fondamentales entre le divin, le terrestre et les réalités atmosphériques. Dans une large mesure, la tradition hindoue s'est développée et se développe encore en *assimilant* d'autres traditions telles que l'islame et le christianisme.

La tradition hindoue s'est élaborée à travers un voyage en quatre étapes distinctes : 1) l'apprentissage, 2) la spéculation, 3) la dévotion et 4) le renouveau. Les débuts de la tradition hindoue sont marqués par la perception de la Divinité comme ordre ou stabilité structurelle et par la notion de pureté. Longtemps avant le développement de l'idée d'un Dieu Un, Absolu et Suprême, la tradition hindoue s'est centrée autour de la Deva-s, c'est-à-dire, les pouvoirs divins. Le souci immédiat était : « comment exprimer concrètement et de façon pleinement signifiante le visible et l'invisible, le manifeste et le non-manifeste, la relation que l'homme a avec *chaque chose* ? ». Dans cette étape, plus que Dieu lui-même, ce sont Son atmosphère, Ses rayons, Son voile qui sont perçus et expérimentés. Dieu est perçu plus en Son voilement qu'en Sa révélation. Pour sauvegarder la « sainteté » et la « pureté » de Dieu, le système de caste se développe.

L'histoire des religions montre que Dieu et l'Homme sont les deux pôles de la religion. L'accent disproportionné sur l'un au détriment de l'autre rend la religion obsolète. La période d'apprentissage de la tradition hindoue semble avoir accentué de façon disproportionnée l'aspect divin. Pour équilibrer cela, vient l'étape de l'*intérieurisation*, où l'Homme se découvre lui-même dans toute sa profondeur. Même si les expressions concrètes et signifiantes sont nécessaires (actions et rituels) dans la recherche de l'union avec l'Absolu, l'homme ne peut pas rester lié aux actions et aux rituels. Dieu est fondamentalement une force qui libère, et l'homme est en son fond un être spirituel. L'homme expérimente le plus sa nature spirituelle (la plus profonde) en étant *libre*. Les actions et les rituels de la période de formation ont pris *une trop grande place* dans l'éta-

pe spéculative mais ils sont préservés à côté de la recherche du Dieu Insaisissable. La vue, l'odorat, le goût, l'ouïe et le toucher (la liturgie) ne sont pas écartés mais la question plus profonde est : « Qui est l'authentique voyant ? Qui sent véritablement ? Qui goûte en vérité ? Quel est l'auditeur véritable ? et Qui touche en vérité ? », « Qui est plus grand que le grand... plus minuscule que le minuscule... Qui est caché en toutes choses... Lui que nous voulons connaître », c'est la prière de cette époque. Si un accent disproportionné est mis sur les rituels par la religion védique, les Upanishads insistent sur la spéculation. La religion qui aliène et isole l'homme de la vie est sûrement à analyser comme trahison et de l'homme et de Dieu. Une simple spéculation au sujet de Dieu, éloignée des problèmes concrets — joies et peines, rêves et aspirations, espoirs et frustrations de l'homme — peut leur causer du tort à tous les deux, à l'homme et à Dieu. La seconde étape dans la tradition hindoue devint excessivement spéculative. Mais la tradition hindoue apparaît guidée par Dieu qui inspire l'homme à convertir les tensions destructives en polarités créatrices.

La troisième étape de synthèse est la suivante : les données des époques d'apprentissage et de spéculation sont synthétisées, et elles donnent naissance à la *Bakti* ou dévotion. La Bakti n'est pas juste une troisième voie, c'est une synthèse des deux. Dans cette étape, les croyants cherchent la vérité, non pour elle-même mais pour sauver l'humanité. La forme la plus haute de la vérité est présente et manifeste dans l'amour, la compassion. Mais la pitié mal placée n'est pas de l'amour. Ce n'est pas seulement l'égoïsme qui cause le malheur de l'homme : à la racine de tout égoïsme, il y a l'ignorance de la Réalité. Les abstractions des débats stériles et les rituels des pratiques irréfléchies paralysent le dynamisme de la religion. Le but de la vie humaine n'est pas de courir après un idéal « acosmique » — fait d'inaction et de non attachement —, mais d'être entraîné dans le filet des relations et, dans le même temps, d'être libre et libéré.

Avec le temps, les religions traditionnelles ont besoin d'une radicale transformation. Les catégories anciennes ne nous permettent pas de prendre en compte la condition humaine. Jamais, dans l'histoire de l'humanité vous ne trouverez davantage d'hommes mourant de maladies et de la faim, alors que nous avons assez de technologie pour guérir et nourrir tout le monde. Le monde a une armée de 300 millions de soldats et de 100 millions d'enfants sans toit. Alors, le défi pour les religions est de devenir plus radicales et fondamentales. Au début du 19^e siècle, la tradition hindoue a commencé à envisager une quatrième étape de son voyage. Le changement était ressenti comme inévitable mais le souci était aussi celui de la continuité. Comment être fidèle aux données accumulées dans le passé tout en étant signifiant, pertinent et crédible dans le présent ? Le choix se situait entre *revivre le passé* — en optant pour le fondamentalisme —, ou le *renouveler* — en optant pour les printemps d'une vie nouvelle. Dans l'ensemble, au

cours de cette quatrième étape, la tradition hindoue a choisi cette deuxième option et produit des gens comme le Mahatma Gandhi, Rabindranath Tagore et Dr Radhakrishnan. Le renouveau essentiel de cette *vie nouvelle* s'est produit, dans la tradition hindoue, grâce à sa judicieuse ouverture. Une telle ouverture consiste à se demander : la misère et la pauvreté, le fondamentalisme, le communalisme, la faim, la violence, l'exploitation économique, le consumérisme, le déséquilibre écologique et le progrès technologique et scientifique, les possibilités d'un échange global entre les habitants de la terre d'un côté, et de l'autre, les données rendues disponibles par les diverses sciences, telles que la sociologie, la psychologie, l'histoire, l'anthropologie, la philosophie : Comment tout cela peut-il transformer ma religion ?

LES MANIFESTATIONS DE DIEU DANS LA TRADITION BOUDDHISTE

La tradition bouddhiste est historiquement plus ancienne que le christianisme. Elle préfère rester silencieuse au sujet de l'existence de Dieu ou de l'origine du monde. Elle est convaincue que le silence est plus approprié et probablement une réponse plus complète à la question de Dieu et de l'origine du monde. La tradition bouddhiste est concernée, en tout premier lieu, par la nature souffrante de tout être. Elle demande de comprendre « la manière dont les choses sont véritablement ».

Bouddha offre un modèle de perfection pour tout être humain qui aspire à la croissance, à la santé et au bien-être. Pendant que le christianisme voudrait prêcher l'*amour rédempteur*, la tradition bouddhiste insiste sur la *connaissance qui libère*. Elle considère la valeur des doctrines et des enseignements comme utile dans la religion, même s'ils « doivent être utilisés seulement comme des chiffons pour essuyer la saleté amassée sur l'intelligence ».

Le salut, dans la tradition bouddhiste, n'est pas un mouvement d'un point à un autre, mais « la réalisation du potentiel que nous possédons ». Le salut est de réaliser qu'il n'y a rien de plus à devenir. Comme les lanternes une fois éteintes ne peuvent plus allumer d'autres lanternes. La flamme de l'avidité, de la colère, de la tentation et de la culpabilité, une fois éteinte, le cycle de la souffrance ne peut pas continuer. L'homme souffre parce qu'il s'attache à sa propre réalité. Selon la tradition bouddhiste, cette réalité est purement *phénoménale* (une simple apparence). Dans l'éternelle roue de la vie, tout survient et périt entre un moment et un autre. Tout est transitoire. Aucun être n'a une essence ou une personnalité durable. La souffrance vient de notre volonté d'attachement à « ce qui n'est pas ». Cet attachement est manifesté dans notre façon d'attacher (en vue de la posséder) la réalité transitoire, par des mots tels que « mon », « le mien », « moi », « je », etc. Par exemple, le corps est une réalité transitoire dans l'éternelle roue de la vie, qui survient et périt entre un instant et un autre, mais, dans mon

ignorance, je l'appelle le mien, ma possession. Ce désir de posséder, ce besoin irrésistible est le fond de toute la misère humaine. Quant à l'ignorance, elle est en premier lieu projetée sur la nature de l'univers. La donnée fondamentale de la tradition bouddhiste — en déniait l'essence de soi-même — déclare avec vigueur que la joie véritable et durable consiste à être *sans penser à soi*, car l'*égoïsme* est à la racine de tous nos problèmes. L'attachement à l'ego résulte du cycle ininterrompu de naissance, de douleur et de mort.

Croyant dans le potentiel de l'homme, la tradition bouddhiste parle, de façon déterminée, de la fin de la souffrance universelle. Une voie concrète — l'Octuple Noble Chemin — est suggérée par Bouddha comme une méthode pour mettre fin à toute souffrance. Au-dessus de tout, nous devons neutraliser nos actions en détruisant les désirs violents et les passions.

La tradition bouddhiste donne aussi un éclairage sur la question de la culpabilité, en lien avec le sens du péché. Elle dit que les maux de l'individu ne peuvent être compris en termes de fautes individuelles. Les maux de l'individu sont enracinés dans notre façon humaine de vivre. Et le contenu entier de cette façon de vivre est un mélange pathologique de désirs violents insatisfaits, d'envies contrariées, de craintes, de regrets et de douleurs.

CONCLUSION

Les religions n'empruntent pas les unes aux autres mais elles empruntent toutes à la *même source*. Quand nous essayons de reconnaître les éclairs de lumière dans d'autres religions — comme l'admet le Concile Vatican II —, nous n'avons pas à essayer de compléter la révélation chrétienne en empruntant à d'autres religions. Ce que nous essayons de faire, c'est de constamment libérer notre foi des limites de sa forme particulière. La religion de Jésus Christ doit inviter toutes les religions à chercher Dieu au-delà de tous les dieux. L'idéologie la plus dangereuse, dans l'Eglise aujourd'hui, pourrait être d'imaginer qu'il y a un chemin de connaissance et d'interprétation du Christ, un modèle d'existence de l'Eglise et un chemin pour vivre et être un chrétien. Notre zèle pour *Verum* (la Vérité) ne doit pas précipitamment nous la faire identifier avec Unum (l'uniformité).

En dialogue avec d'autres religions, nous venons de comprendre combien peu nous connaissons Dieu, le monde et l'humanité, et nous nous ouvrons à des expériences imprévues du Mystère de Dieu, de l'humanité et du monde.

Traduit par Bruno RONFARD.

Avoir vingt ans à Mossaka, au Congo

Jérôme PIGÉ

Jérôme est en formation au ministère à la Mission de France ; ses deux années de coopération dans le Nord-Congo, comme ingénieur agronome, lui ont fait gagner les rives toujours inattendues de la rencontre de l'autre. Quand il s'agit de jeunes du même âge que soi, les ressemblances et différences n'en sont que plus significatives.

Mossaka est une ville construite au milieu des eaux, sur les bords du fleuve Congo, à 500 km au Nord de la capitale, Brazzaville. Quelques récits de la vie économique et sociale des jeunes de Mossaka et de sa région permettent de comprendre la difficulté pour ces jeunes de trouver leur place dans une société en pleine mutation. Ce qui est dit ici n'est pas forcément transposable dans l'ensemble du Congo, où règne une grande diversité culturelle, mais montre bien qu'au delà des enjeux économiques l'intégration des jeunes à une société en développement se heurte à de nombreuses questions sociales.

La pêche collective d'un étang

Nous quittons Bokouélé, village du Nord du Congo, au lever du jour, à pied. C'est la saison sèche et quelques brumes traversent les plaines d'herbes jaunies. Après une heure de marche dans la savane, puis la forêt, nous parvenons en un lieu où hommes et femmes s'affairent depuis quelques heures déjà : la pêche d'un petit « étang » se prépare. Cette forêt est inondée une bonne partie de l'année. Lors de la saison

sèche, le niveau des eaux baisse, et seuls quelques trous restent inondés, sans connexion entre eux. Les poissons s'y réfugient, entrant dans une sorte d'hibernation, se terrant dans la vase. Ce sont ces trous que l'on appelle étangs. Les quelques familles rassemblées là, une cinquantaine d'hommes, femmes et enfants, sont arrivées hier soir. En aval de l'étang, elles ont construit un barrage fait de feuilles de palme tressées et de terre. Ce mur compact ne laisse rien passer. Vers deux heures du matin, les femmes se sont levées et sont descendues dans l'eau avec des paniers en osier local, tressés très serrés. En cadence, les femmes remplissent les paniers d'une eau encore propre, puis les vident sur le barrage d'où l'eau s'écoule vers la forêt.

Au lever du jour, le niveau a bien baissé et l'eau est plus boueuse, le travail devient plus pénible. Les hommes prennent le relais des femmes. De temps en temps un poisson se fait prendre dans le panier, et les enfants se ruent sur le barrage avec une machette pour le tuer. Les poissons attrapés sont gardés en tas dans un coin. Les heures passant, le niveau de l'étang baisse. En déplaçant quelques vieilles souches, en creusant sous d'autres, en faisant tomber un arbre mort, on trouve de grandes quantités de poissons terrés dans la boue. On les ramasse par paniers entiers. Vers 14 heures, la pêche s'achève. Les poissons sont alors triés par espèces puis répartis équitablement en autant de tas que de personnes ayant participé à la pêche. Un tas cependant est plus gros que les autres, celui du propriétaire de l'étang. La répartition des poissons terminée, chacun prend le temps de manger un peu de manioc et de poisson, assis sur un vieux tronc. Puis les poissons sont disposés sur des claies sommaires, construites sur place la veille, pour être fumés pendant trois ou quatre jours. Le poisson fumé peut se conserver plusieurs mois avant d'être vendu sur place ou à Brazzaville, où les prix sont plus élevés.

Ce système de pêche collective est manifestement harmonieux : hommes et femmes, jeunes scolaires de dix à vingt ans, aînés de vingt à trente ans et adultes travaillent ensemble à cette pêche qui requiert une abondante main d'œuvre. Cependant, les jeunes tendent à s'en désintéresser, insatisfaits du mode de répartition : ils trouvent excessive la part remise au propriétaire, et mal récompensés de leurs efforts pour lesquels ils reçoivent la même part qu'une fillette de treize ans ou un ancien de soixante ans. Ils aspirent à plus d'indépendance et se tournent vers des pêches individuelles, aux hameçons ou au harpon par exemple. Là ils sont sûrs de bénéficier du fruit de leur travail.

Des jeunes plongés dans l'incertitude

De retour à Bokouélé, nous empruntons la rivière Ndeko qui serpente sur cent kilomètres au milieu de la forêt inondée. Après une journée de pirogue motorisée, nous atteignons le fleuve Congo, large de plus de dix kilomètres, et qui marque la frontière avec le Zaïre. Mossaka, ville de dix mille habitants, est construite sur un remblai artificiel de sable en bord du fleuve. C'est le chef-lieu d'un district de dix mille km² et vingt mille habitants. Ce qui fait l'unité de ce district, c'est l'eau. Quelques pistes relient certains villages périphériques, comme Bokouélé, au reste du pays mais l'essentiel de la circulation se fait en pirogue. La vie est rythmée par les saisons de crue et de décrue, qui régulent la pêche et les facilités de circulation. En période de décrue, la pêche est abondante, mais la circulation plus difficile du fait de la baisse du niveau des eaux. Les principaux cours d'eau sont parcourus par des bateaux, pousseurs précédés de nombreuses barges, qui assurent le transfert du fret et des passagers. Mossaka vit au rythme de la pêche et des activités portuaires.

Cette région est souvent décrite comme reculée, arriérée, presque coupée du monde. Pourtant, la population locale est loin d'être déphasée. La radio, le passage des bateaux, les voyages des pêcheurs à Brazzaville pour rendre visite à leur famille et vendre leur poisson empêchent tout isolement. Nous sommes bien au XX^e siècle et la population n'ignore rien de l'actualité internationale.

Nombre des jeunes de Mossaka sont élèves, au collège ou au lycée jusqu'à vingt ans, voire au-delà. Pendant les vacances, ils pêchent pour gagner un peu d'argent ou essaient de faire un peu de commerce. Ceux qui réussissent leur bac partent pour Brazzaville poursuivre leurs études à l'université, rêvant d'une bourse qui leur permettrait d'étudier en Europe. D'autres abandonnent leur scolarité pour acquérir leur indépendance, pêchant un peu, se débrouillant pour trouver des boulots temporaires. Ils rêvent d'un emploi salarié, qui leur assurerait un revenu régulier. Mossaka est une ville où ils souffrent moins des contraintes sociales que dans leur village et qui leur offre des distractions : activités sportives, bars, amis.. Ces jeunes n'ont cependant aucune certitude quant à l'avenir : poursuivre les études, c'est assurer une activité pour aujourd'hui, avoir un but immédiat, le diplôme, mais les étudiants voient bien que leurs aînés, ingénieurs ou médecins à Brazzaville, ne trouvent que rarement du travail ; arrêter les études, c'est espérer trouver un travail salarié, mais il y a trop peu d'emplois disponibles ; accepter de devenir pêcheur régulier, c'est se résoudre à une

activité dévalorisée, très pénible physiquement, même si elle est assez rémunératrice. C'est reprendre l'activité des parents, renoncer à monter dans l'échelle sociale. Peu de jeunes pêchent régulièrement. La plupart pêchent au gré de leurs envies, de leurs besoins. Et lequel préférera rester pêcheur si on lui propose un travail d'aide maçon ou de manœuvre, même mal rémunéré ? Ces jeunes vivent en rêvant d'un avenir que beaucoup risquent de ne pas atteindre. Comment pourront-ils s'intégrer dans une société qui n'a pas de place à offrir à la mesure de leurs attentes, et qui, dans son souci d'accès de tous à l'enseignement, entretient ce rêve ?

Conflits de générations

La société de Mossaka est par ailleurs bien divisée : il y a des fonctionnaires et quelques commerçants, installés sur place ou à Brazzaville, qui ont réussi une certaine ascension sociale à l'époque de la croissance économique (années 60-70) et jouissent d'un certain prestige. Ils n'hésitent pas à investir une partie de leur temps et de leurs revenus dans l'amélioration des infrastructures économiques et sociales de Mossaka et des villages alentours. Beaucoup n'ont malheureusement que peu de compétence en développement rural et n'évitent pas toujours un certain mépris pour les pêcheurs, à qui il faut apprendre les nouvelles techniques, dont il faut changer la mentalité,... Ce faisant, ils ne font d'ailleurs que répéter ce qui fut le discours occidental en matière de développement pendant plusieurs décennies.

Les pêcheurs adultes s'occupent, quant à eux, prioritairement de la vie sociale de leur village. Les activités de production doivent leur procurer un revenu minimum, mais la tâche de nourrir la famille est en partie dévolue aux femmes. Pour ces hommes, le risque est grand de se crispier sur leur pouvoir social lorsqu'ils sentent que le pouvoir économique leur échappe, que les jeunes sont plus dynamiques qu'eux. De ce fait, les conflits de génération sont nombreux dans les villages : les adultes reprochent aux jeunes de ne pas s'intéresser aux activités sociales, de ne pas participer aux travaux collectifs d'entretien de l'école, du dispensaire, des voies de communication,... Les jeunes accusent les adultes de monopoliser le pouvoir et de fournir de moindres efforts qu'eux lors de ces travaux. Ils sont de moins en moins nombreux à se préoccuper de la gestion des affaires du village, de la communauté.

Placés dans l'incertitude quant à leur avenir, les jeunes ont tendance à vivre au jour le jour. L'absentéisme dans les écoles est fort, et les élèves redoublent fréquemment, se présentant jusqu'à trois ou quatre fois au même examen : certificat d'études primaires, BEMG (niveau 3^e) ou baccalauréat. Ils ont entre seize et vingt ans en troisième, vingt-deux ou vingt-cinq ans en terminale. En l'absence de contraception régulière, les jeunes filles sont fréquemment enceintes, parfois dès l'âge de quatorze ou quinze ans. Lorsque le « père de la grossesse » reconnaît sa responsabilité, peu de problèmes se posent. S'il est scolaire comme la future mère, sa famille prendra en charge les frais de suivi médical de la grossesse puis du nouveau-né. S'il est adulte, il prend lui-même en charge les frais, sans que cela l'engage à épouser la mère. Parmi les lycéennes et même les collégiennes, on trouve ainsi de nombreuses filles-mères mais aussi jeunes mariées avec un ou deux enfants. En revanche, si une jeune fille a eu plusieurs partenaires et que ceux-ci se renvoient la responsabilité de la paternité, elle risque de devoir assumer seule sa grossesse, ce qui pose de graves problèmes sociaux. Dans ce dernier cas, mais aussi dans le premier, les avortements sont fréquents, bien qu'interdits par la loi. Ils se déroulent le plus souvent sans assistance médicale, avec des méthodes diverses et périlleuses qui traduisent bien le désarroi de la jeune fille. Ces avortements clandestins comportent bien évidemment de nombreux risques pour la vie de la mère. Ils entraînent également, conjugués aux maladies vénériennes endémiques, de fréquentes stérilités.

Ce mode de vie très au jour le jour, sans activité économique stable, avec des mariages plus tardifs, une scolarité prolongée, de nombreuses naissances hors mariage, ne favorise pas l'intégration des jeunes mais accroît au contraire les conflits de génération. Les anciens se plaignent de l'insouciance des jeunes, les jeunes reprochent aux anciens de ne pas leur laisser de place. Mais pour comprendre ces conflits, tout aussi familiers à la société occidentale, il convient de s'intéresser à deux éléments essentiels du fonctionnement social au Congo, les fétiches et la sorcellerie.

Les fétiches, garants du respect des règles sociales

Revenons à Bokouélé, dans le cadre de la pêche de l'étang : tandis que nous participons à cette pêche, nous remarquons, plantées sur le barrage, deux branches verticales reliées par une tresse de palmes. C'est un fétiche, placé là par le proprié-
tair-

re de l'étang. Il marque son accord pour la pêche. Un fétiche est un objet symbolique, coquillage, tresse d'herbes ou de branches,alebasse vide,... Il signifie une protection ou un interdit : protection contre la sorcellerie, interdiction de pénétrer dans un lieu, de voler... En l'absence de ce fétiche, ceux qui mangeraient du fruit de la pêche tomberaient malades. Nous remarquons aussi deux fétiches plantés au bord de l'étang, tresse ou nœud de quelques lianes et herbes. Ils ont été placés l'un par les adultes, l'autre par les jeunes. Avant que chacun ne prenne sa part de poisson, ces fétiches sont agités devant chaque tas par un membre de chaque groupe. Ils garantissent que personne ne détournera de poisson au cours de la pêche. En effet, toute personne qui mangerait d'un poisson pris dans l'étang et devant lequel ils n'auraient pas été agités tomberait malade.

Les fétiches sont un élément essentiel dans la régulation des relations sociales liées à la production : propriété, droit d'accès à la terre et aux sites de pêche, rémunération de la propriété. On en retrouve partout, protégeant contre le vol les maisons, les champs, les hameçons, tout ce qui relève d'une propriété individuelle ou collective. Ils n'appartiennent cependant pas à une seule catégorie sociale, et, afin de gérer les conflits de générations, les jeunes peuvent aussi se protéger par leur propre fétiche. Leur utilisation suppose toutefois que les jeunes entrent dans le cadre des règles sociales. Or, si l'intégration des jeunes à la vie économique pose un certain nombre de problèmes, leur intégration à la vie sociale est également difficile. Au cœur de cette intégration se pose la question du mariage.

Intégration sociale par le mariage

Pour se marier, un jeune doit payer à la belle famille une dot de 100 000 à 200 000 francs CFA (2 000 à 4 000 FF, soit trois à six fois le SMIC mensuel). Sans activité économique régulière, il lui est impossible de réunir une telle somme et donc de se marier. Les adultes ont, eux, plus de moyens, surtout s'ils sont propriétaires d'étangs de pêche qui leur procurent des revenus fonciers. Il leur est facile d'épouser plusieurs femmes, parfois beaucoup plus jeunes qu'eux. Il devient certes rare de voir un homme de 60 ans épouser une femme de 20 ans, mais le cas est plus fréquent pour des hommes de 40 ou 50 ans. Un jeune non marié, même s'il a des enfants, con-

tinue à faire partie de la société des jeunes et ne s'intègre pas à la société des adultes. Il est maintenu dans un mode de relations sociales au jour le jour.

Cette situation favorise l'exode rural. Plus fréquente dans les villages qu'en ville, elle exacerbe les conflits de générations et incite les jeunes à quitter leur village pour chercher une épouse ailleurs. Mais elle conduit aussi à des adultères entre des hommes jeunes et des femmes de leur génération mariées à des hommes plus âgés. Un homme coupable d'adultère doit payer au mari de sa maîtresse une amende supérieure à la dot, fréquemment de l'ordre de 300 000 francs CFA. Celui qui ne peut la payer, a fortiori celui qui n'a pas de revenus réguliers, risque d'une manière ou d'une autre d'être exclu de la communauté sociale. Là où les conflits s'accroissent, une instance de régulation beaucoup plus mystérieuse intervient souvent : la sorcellerie.

La sorcellerie, des forces mystérieuses et violentes

En octobre 1989, le bruit d'un drame est parvenu à Mossaka : cinq enfants de Yombe, petit village de 170 habitants distant de cent kilomètres, avaient disparu en forêt un soir. De nombreux habitants de Mossaka sont originaires de ce village en déclin, autrefois peuplé et dynamique et situé dans une zone très isolée : les plus proches villages sont à dix ou vingt kilomètres. S'il peut paraître surprenant que des enfants de cinq à huit ans s'éloignent imprudemment du village vers la forêt, on peut par contre admettre qu'une fois perdus il leur soit difficile de retrouver seuls leur chemin.

Pour la population de Mossaka, l'explication de cette disparition est simple : les enfants ont été enlevés par un sorcier. Tandis que ce sorcier poursuit ses activités d'homme ordinaire au village, une autre partie de lui-même est en forêt et détient les enfants. Rapidement, on décide donc d'envoyer sur place les forces de police de Mossaka, afin qu'elles démasquent le sorcier et permettent de retrouver les enfants. L'enquête est menée de manière expéditive et violente, pour finalement désigner un

coupable, l'arrêter et le ramener à Mossaka. Détenu et interrogé sans ménagements, celui qui a été désigné comme sorcier devrait alors être contraint de relâcher les enfants. De fait ceux-ci réapparaissent au village après 23 jours en forêt. Ils sont traumatisés et épuisés. L'aînée du groupe, une fillette de huit ans, est morte deux jours auparavant d'épuisement. Les enfants expliquent qu'ils ont suivi un singe en forêt, se nourrissant de produits de cueillette.

Plusieurs semaines après, un homme de trente ans d'un village voisin me raconte que le sorcier arrêté et détenu au chef-lieu de région revient la nuit dans un « hélicoptère mystique » et fait travailler des gens à son compte. Il s'agit de travaux de pêche ou dans des champs. Les personnes qui sont ainsi contraintes à travailler la nuit risquent de mourir d'épuisement. Ce travail forcé concerne des personnes en apparence endormies chez elles, alors qu'en fait une autre partie d'elles-mêmes est en train de travailler à quelques kilomètres de là.

Ces récits ne sont pas exceptionnels. Les cas de travail nocturne forcé, d'enlèvement d'enfants sont courants. On fait également référence à la sorcellerie lors des décès : au cours de l'enterrement, on adresse fréquemment cette dernière parole au mort : « si c'est quelqu'un qui t'a tué, reviens te venger ». Car rien ne prouve qu'il n'a pas été tué — on dit aussi « mangé » — par un sorcier. Si c'est le cas, il doit désormais agir contre ce sorcier. Les cérémonies de deuil peuvent ainsi donner lieu à de longues réunions de la famille ou du village pour chercher la cause sociale de la mort.

Des réactions désordonnées guidées par la peur

Il est difficile de prendre position par rapport à tous ces phénomènes de sorcellerie qui reviennent souvent dans les conversations des Congolais. Comme pour les fêtes, je ne crois pas possible de savoir si « ça marche » ou « comment ça marche ». La sorcellerie est avant tout révélatrice de problèmes sociaux, de conflits. Là où les

conflits sont réglés chez nous par diverses formes de violence, ils peuvent être réglés au Congo par la sorcellerie. Et dans les deux cas ils peuvent conduire à mort d'homme.

Mais contrairement au fétichisme, la sorcellerie n'est pas réglée par un code, par des règles de fonctionnement admises par tous. Elle fait peur et chacun craint d'être un jour saisi par un sorcier, victime d'un conflit dans sa famille ou son village. Car le sorcier ne s'attaque pas forcément à celui qu'il vise, qui peut être trop fort, il peut s'attaquer à un proche plus faible, qui devient comme un otage. Elle fait peur car elle est mystique, occulte : on ne sait pas de quelles forces elle dispose. Elle peut aussi bien se servir d'un singe que d'un « hélicoptère mystique ».

Pour lutter contre la sorcellerie, on a généralement recours aux chefs traditionnels ou à des féticheurs, qui cherchent à identifier le sorcier et à donner à sa victime des fétiches de protection. Ainsi, une jeune mère était allée consulter un féticheur après la mort de son bébé. Il lui a révélé qu'un sorcier lui voulait du mal mais n'avait pu atteindre que son bébé. La mère s'est alors éloigné du village quelques mois pour échapper au sorcier.

La sorcellerie laisse libre cours aux fantasmes, aux rumeurs. Dans le meilleur des cas on réagit contre elle par des réunions de famille ou de village, qui permettent d'identifier les conflits sous-jacents et d'essayer de les régler. Mais d'autres réactions plus désordonnées sont également fréquentes. Elles peuvent conduire à la désignation d'un bouc émissaire, soit remis à la police, soit parfois brûlé vif sur la place publique par une foule en colère.

Quel avenir ?

Cette société se doit d'offrir un avenir à ses enfants, et nous ne pouvons le faire à sa place. Pour cela elle dispose de ses règles qui devront évoluer pour favoriser l'intégration de ses jeunes. Elle est aussi traversée de misères, de peurs, de douleurs, de conflits, de violences, au cœur desquels s'inscrit la sorcellerie. Le combat contre la violence est un combat permanent, mais il implique le règlement pacifique des con-

flits, alors que la tentation est grande d'offrir des boucs émissaires à la soif de vengeance collective. Face à toutes ces incertitudes, les fétiches me semblent garantir une certaine régularité du fonctionnement social, une protection contre le déchaînement de la peur et de la suspicion. Que mettra-t-on à leur place si on les fait disparaître au nom du rationalisme ?

Je m'interroge enfin comme chrétien : cette expérience congolaise me fait relire l'Evangile autrement. Je me sens plus proche de ces Apôtres réparant leurs filets et de ces hommes possédés par des démons. Le Congo a été massivement christianisé. Plusieurs Eglises coexistent, très présentes dans les villes, mais les villages sont souvent livrés à eux-mêmes au plan religieux. On y rencontre de nombreuses personnes qui se disent chrétiennes. Nous pourrions ramener la sorcellerie et le fétichisme à un problème de croyance, puisque leur action n'a pas fait l'objet d'une étude scientifique : croire ou ne pas croire à la sorcellerie, au pouvoir des fétiches. Nous pourrions alors opposer cette croyance à la foi au Dieu de Jésus-Christ. Je ne crois pourtant pas qu'elles se situent sur le même plan. La sorcellerie est présente dans cet univers, avec toute sa violence, avec tous les fantasmes, toutes les peurs et les vengeances qu'elle suscite. Des hommes et de femmes se sentent emprisonnés par un sorcier, un démon. Jésus-Christ se révèle à nous comme ayant pouvoir et nous donnant pouvoir de chasser ces démons. Ce pouvoir n'exclut pas celui des guérisseurs et féticheurs, de même que le pouvoir de guérir les maladies n'exclut pas l'action des médecins. Face à cette violence mystérieuse qui se déchaîne, ne sommes-nous pas appelés à croire à la puissance du Christ et à l'Amour de Dieu, et à œuvrer pour permettre à chacun de trouver sa place et son identité au milieu de son peuple ? C'est de la responsabilité de ce peuple, c'est aussi de notre responsabilité de lui offrir la possibilité d'exister en tant que peuple, avec son identité et sa culture.

D'ores et déjà la paroisse catholique de Mossaka, Notre-Dame-des-Flots, a un rôle important de structuration sociale. Des jeunes sont amenés à y prendre des responsabilités d'animation de la communauté et de catéchèse. La chorale paroissiale en particulier rassemble surtout des jeunes. Elle joue un rôle essentiel dans la liturgie, qui est très valorisant pour les choristes. Elle est ainsi l'un des rares lieux où des jeunes affirment leur identité. Sans doute est-ce l'une des voies de l'intégration des jeunes : leur donner des lieux d'autonomie, d'où ils puissent avoir une expression collective en direction de l'ensemble de la société. Leur participation à cette société est alors reconnue comme source de richesse.

Les religions traditionnelles en Afrique *

René JAOUEN

Le père René JAOUEN, breton d'origine, est Oblat de Marie Immaculée. Il est au Nord-Cameroun depuis presque trente ans. Il a écrit une thèse de doctorat à l'Université Saint Paul d'OTTAWA en 1990 : « De la religion du mil à l'Eucharistie ».

Rôle des rites

Les rites sont la manière la plus adéquate de dire, de faire, de jouer son rôle dans le mystère de la vie, qui vient d'au-delà de nous, qui nous traverse mystérieusement et qui s'en va bien au-delà de nous.

Comment partir à la chasse, si Dieu, le Maître de la brousse, n'a pas décidé de mettre le gibier au bout de nos flèches, de nos sagaies ou de nos fusils ? Comment partir à la pêche si l'on n'a pas fait la Pêche-Dieu ?

Comment pourrions-nous semer si nous n'avons pas fait les rites de pluie (manipulation des pierres de pluie ; chasse rituelle pour la pluie, etc...) pour demander à Dieu de verser la pluie sur notre terre asséchée par huit mois de saison sèche ?

Comment pourrions-nous commencer à manger la nouvelle récolte sans avoir reconnu et manifesté rituellement que cette récolte ne nous appartient pas ? Elle appartient à Dieu qui verse la pluie ; elle appartient aux esprits propriétaires du sol ; elle appartient aux ancêtres qui ont obtenu le terroir en

(*) Extraits d'une conférence à un séminaire d'évêques.

location, l'ont défriché, cultivé, augmenté, bâti, etc... Les rites de récolte consacrent le mil à ses vrais propriétaires ; c'est ainsi qu'il est destiné à notre usage quotidien.

Les rites de conception, grossesse, naissance, enfance, initiation, mariage, enterrement... ont pour but de signifier et de vivre le sens de la vie humaine dans ses différentes étapes, une vie qui vient toujours d'au-delà et qui va toujours au-delà de l'homme.

* Existe-t-il des rites spécifiques à chacun des deux sexes ?

La plupart des rites sont sociaux, communs aux deux sexes, mais chacun y joue son rôle propre. C'est justement la différence sexuelle. La vie ne traverse pas le corps de la femme de la même manière que le corps de l'homme. Le mystère de la vie se manifeste différemment dans les deux sexes ; donc l'ajustement de chacun à ce flux de vie est spécifique (rites de fécondité masculine, différents des rites de fécondité féminine).

Leur fonction consiste à présider les actes du culte, à leur niveau : le Masay préside le culte au niveau du village. Par exemple, il est le seul à pouvoir de lui-même pénétrer dans le bois sacré pour le grand sacrifice annuel ou en cas de grand malheur frappant le village. En présence du chef du village qui, lui est l'aîné du clan conquérant qui a imposé sa chefferie, le grand-prêtre défend les intérêts de la population contre les abus du pouvoir. Aucun procès ne peut se tenir hors de sa présence. Dans certaines ethnies (giziga, tupuri), il existe un troisième clan, dont le représentant exerce une espèce d'arbitrage entre le grand-prêtre (pouvoir religieux autochtone) et le chef (pouvoir politique conquérant), dont les intérêts sont divergents et dont les pouvoirs pourraient aboutir à un blocage complet de la vie sociale. Chez les giziga, ce « tertium quid » est le représentant du clan le plus nombreux de ceux qui ne sont ni autochtones ni chefs.

On a dit que l'Africain est un être « incurablement religieux ». Ceci est, à mon avis, un jugement « incurablement » ethnocentrique, porté par des gens sécularisés ou en voie de sécularisation. En matière de religion, les Africains

sont des « *hommes normalement constitués* ». On y trouve, chez eux comme partout ailleurs, toute la gamme des sentiments et des degrés d'adhésion religieuse, depuis le mystique qui vit entièrement pour Dieu jusqu'à l'idolâtre matérialiste qui se laisse prendre au piège des choses ; et même jusqu'au sceptique et à l'athée matérialiste (ex. : un vieillard giziga : « *Bumbulung i li bringing si* », Dieu, ce n'est pas l'espace infini).

Rien ne se passe en dehors de Dieu, puisque c'est Lui qui a créé toute la hiérarchie des intermédiaires entre Lui et les hommes. Mais Il n'a besoin de rien de ce que nous avons. C'est pourquoi le culte ou, mieux, l'apparence d'absence de culte respecte sa transcendance. Beaucoup de spécialistes des religions, interprétant le mythe pan-africain de la retraite de Dieu en lien avec l'absence apparente de culte, ont conclu que ce Dieu est un « *deus otiosus* », un dieu retiré des affaires, inaccessible et indifférent aux affaires des hommes. Ils ont donc qualifié la religion traditionnelle comme déisme (Dieu suprême inactif, presque non-pertinent dans le système religieux), au lieu de la reconnaître comme théisme (Dieu suprême actif et concerné, objet de culte). A mon avis, ils se sont laissé piéger par une interprétation « *dogmaticienne* » du mythe (le mythe dit la vérité totale sur Dieu, alors qu'il parle plus de la vérité concrète de l'homme). De plus, ils ont omis de distinguer entre le culte officiel, facilement observable, parce que codifié... et le culte spontané, personnel, non codifié, non clérical. C'est dans ce culte spontané que l'on trouve, le plus souvent, l'appel à un Dieu « *concerné* », présent et intéressé aux petites affaires humaines, comme la maladie d'un enfant pour lequel on ne sait plus que faire. Un vieillard giziga priait ainsi pour son petit-fils malade : « *Dieu, j'ai épuisé tous les kuli, maintenant c'est avec toi que j'ai la palabre* ».

Comme ce culte est spontané, personnel et non codifié, il échappe facilement à l'observation du descripteur de la religion. Or, c'est là que se trouve le sens le plus affiné de l'attitude religieuse. Pour en être témoin, il faut vivre avec les gens quotidiennement et s'être converti à leur religion de manière à être présent à ses manifestations les plus intimes.

De plus, cette spontanéité, cette personnalité et cette non-codification, liées au fait de la transcendance de Dieu, à qui l'homme ne peut rien apporter, font que le support sacramentel (sensible) est souvent très ténu. Il ne peut s'agir d'offrande ou de sacrifice, mais de simples signaux d'appel : une pincée de farine de mil lancée à la face du ciel et qui retombe dans la poussière ou un œuf lancé au ciel et qui revient lamentablement s'écraser au sol. Cette ténuité du support sacramentel est paradoxalement l'affirmation la plus forte de la transcendance absolue de Dieu. On peut interpréter de la même manière la nudité cultuelle ou la « crudité » (sans apprêt) des ustensiles du culte. Devant Dieu, tout doit être nature, sans aucune prétention de la culture humaine.

Les cultes

En comparaison, le culte aux ancêtres et aux esprits est plus codifié, plus socialisé, plus prévisible, plus localisable et se prête donc mieux à la description.

LES ANCETRES sont des humains, ils ont des goûts et des besoins semblables aux nôtres : ils ont goûté la viande, la boule et la bière de mil. On sait donc ce qu'il faut leur offrir, et la tradition religieuse l'a codifié dans chaque ethnie. Il ne peut pas être question ici de décrire ce culte, qui est particulier à chaque ethnie et à chaque terroir. Les ancêtres les plus récents (le père, la mère, etc...) sont plus concrets et sont les destinataires directs du culte ; plus on s'éloigne dans le temps, plus les personnalités ancestrales ont tendance à devenir abstraites, à se fondre dans un collectif, parfois même à se confondre avec les esprits du sol.

Le culte DES ESPRITS, qui a donné son nom à l'animisme est un aspect de la religion traditionnelle, mais trop secondaire pour qualifier celle-ci. S'il a une dimension religieuse certaine, il est plutôt philosophique. Devant l'incapacité de penser le vide à l'état pur, on préfère penser l'Autre. Là où il

n'y a pas d'homme, il n'y a cependant pas le vide, il y a l'Autre, l'Esprit. Alors que l'Ancêtre se trouve sur l'axe vertical proprement religieux, l'Esprit se trouve plutôt sur l'axe horizontal : c'est un cohabitant de l'homme, antérieur à l'homme, avec qui il faut donc faire alliance pour en obtenir la permission de cohabiter et d'exploiter. Cette conception a donc deux fonctions positives : l'une philosophique (éviter le vide en affirmant des présences), l'autre écologique (la précarité de la prise de possession du terroir, qui appartient toujours à l'Autre en tant qu'autre). En général, les esprits ne sont ni bons ni mauvais, ils sont fantasques et imprévisibles en tant qu'autres. Ils peuvent donc être utiles et favorables dans la mesure où l'on a découvert les règles de la cohabitation ; ils peuvent être nuisibles et défavorables dans le cas contraire. Il arrive cependant que la valence négative l'emporte chez les esprits spécialisés (ex. : Massa du Logone : Matna, l'esprit de la mort ; Mununda, l'esprit des eaux qui provoque les noyades, etc...). L'attitude générale vis-à-vis des esprits est très marquée par l'ambivalence décrite par Rudolf Otto : Das Keilige (Le sacré) : le sacré est à la fois « fascinosum » et « tremendum » (fascinant et terriblement attirant et répulsif, objet de confiance et de crainte). Parfois, le culte des esprits aboutit à la magie : la magie se sert des puissances, alors que la religion sert les puissances.

Par comparaison avec d'autres religions qui se préoccupent fortement de « mettre la religion dans la vie » après l'en avoir séparée par cléricisation excessive, la religion traditionnelle se caractérise par l'union consubstantielle de la religion et du vécu quotidien. C'est le vécu qui est religieux. « Et leur prière concerne leur métier » (Sir. 38). C'est au milieu de son champ que l'homme traditionnel est à pied d'œuvre pour « faire liturgie ». Son grenier n'est pas seulement un garde-manger, c'est aussi un tabernacle. Le sacré n'est pas matériellement distinct du profane : le profane est la matière première du sacré, le sacré est la forme du profane. L'homme traditionnel unit ce que le scribe et le clerc séparent.

La médecine traditionnelle s'appuie de manière non contradictoire à la fois sur une efficacité scientifique (chimique) et sur une efficacité symbolique.

Car la santé concerne le tout de l'homme, pas seulement son corps ou telle partie de son corps. Le corps humain est sacramentel : c'est un corps-parole. Il est constitué indissociablement de matière vivante et de sens. La santé et la maladie sont donc affaires éminemment religieuses puisqu'elles règlent la circulation ordonnée ou désordonnée de la force vitale donnée par Dieu et transmise par les ancêtres. C'est pourquoi les devins (médecine de diagnostic) et les guérisseurs (médecine de traitement) sont, d'une certaine manière, des fonctionnaires du sacré et du culte, et ils ont un rôle éminemment social. La sorcellerie fait également partie de la cohérence totale du système. Elle part du fait que le mal existe, notamment sous sa forme de mauvais vouloir humain. On sait et on croit que certains individus ne se contentent pas du capital-force qui leur est échu et qu'ils peuvent renforcer, comme tout un chacun, par les rites sociaux et religieux. Ils recourent de manière inavouée et inavouable, à des manœuvres criminelles (effectives ou symboliques, mais dans les deux cas efficaces) pour augmenter leur force en accaparant celle des autres. Cette croyance trouve un lieu privilégié dans les sociétés fermées, de faible volume, et sert de langage à la jalousie, au doute, au soupçon et aux envies de toutes sortes. La sorcellerie doit toujours être prise au sérieux comme symptôme, comme langage qui essaie de dire les difficultés de la vie interindividuelle et, parfois même les crises sociales qui frappent tout un groupe (épidémies de sorcellerie). Le problème n'est pas de croire ou non à la sorcellerie, mais de l'accepter comme un fait et de l'interpréter comme un symptôme (une fièvre) qui « dit en clair » un malaise qui existe entre deux personnes ou dans la totalité d'un groupe. Le décryptage de ce langage (qui est cohérent avec la totalité du système) peut permettre ensuite de choisir la médication la plus adéquate.

Un enseignement iniatique

Leurs béatitudes traditionnelles sont souvent à l'opposé des béatitudes évangéliques : ils disent volontiers : Bienheureux les riches, les polygames, les

chefs, les forts, etc... En disant cela, ils sont sans doute moins hypocrites que les autres. Mais aussi, bienheureux les doux, les généreux. Aux muvulay (ceux qui donnent, les généreux), Dieu compte toutes les boules de mil qu'ils ont données pendant leur vie et il ajoute autant de journées supplémentaires à leur compte de jours ; aux muvul tahay (ceux qui ne donnent pas, les égoïstes), Dieu retranche au compte de leurs jours autant de journées qu'ils ont refusé de donner la boule de mil à ceux qui la leur demandaient. Et finalement, ils sont condamnés pour l'éternité à ronger les os de leurs genoux.

Dans ce qui précède, il a été suffisamment dit du type de pédagogie mis en œuvre. Quand on dit initiation, on pense spontanément à l'initiation la plus typique, celle de la puberté qui existe, pour les garçons, seulement en plaine : sans circoncision (Tupuri, Massa), avec circoncision (Mundang, Giziga) l'initiation n'existe pas en montagne, mais on trouve les classes d'âge ; plus au Sud, chez les Gbaya, il existe aussi une initiation des filles avec excision.

Il ne faut pas oublier qu'en fait l'initiation est coextensive à toute la vie. Les rites de naissance et de deuil sont des rites initiatiques de passage. Le grand deuil, plusieurs mois après le décès, a pour but d'initier le mort à son nouveau statut d'ancêtre, de mort-vivant. A tout moment, à la séquence naturelle naissance-mort il faut substituer la séquence culturelle mort-naissance, sans quoi la vie n'aurait ni sens, ni survie.

Impacts sur le christianisme

Les chrétiens d'origine traditionnelle attendent toujours qu'on christianise le culte des ancêtres, qu'on évangélise les ancêtres, sans confusion et sans rejet. Leur médiation porte sur des objets réels, sans confusion avec la médiation unique du Christ, à condition de sortir de la logique mortelle du même (type : le Christ-Ancêtre, c'est-à-dire le Christ qui se substitue aux ancêtres).

A propos des rites et des cultes : alors que le converti gagne tout en adhérant à Jésus-Christ, Fils de Dieu, il perd énormément au niveau des rites et des cultes : liturgie coupée de la vie, perte de l'exercice du pouvoir sacerdotal, culte envahi par le logos cléricale, perte de la pratique symbolique au profit du discours rationaliste et scolastique, substitution de la doctrine à la démarche initiatique, de formules codifiées aux expressions spontanées, de l'écrit à l'oral. Il est et restera interdit aux religions traditionnelles d'avoir quelque impact que ce soit sur l'expression chrétienne, tant que le dogme de la substance du rite latin se maintiendra (Cf. Sacro Sanctum Concilium). A part quelques fioritures de surface (tam-tam, danses, processions, etc...), l'inculturation, malgré les nombreux discours, reste un programme interdit. Dans le domaine des rites, de la liturgie, le déficit est énorme. La matière première de la religion traditionnelle est sous-évaluée, n'est pas reconnue à son juste prix, l'ajustement structurel est à sens unique.

Le domaine de la morale traditionnelle a été très peu observé et étudié. L'attention a été accaparée par des faits comme la polygamie, qui est d'abord une structure sociale qui fait partie d'une cohérence totale : le fait de la juger prématurément du seul point de vue moral, sans avoir compris son rôle social, a paralysé la forme du jugement évangélique. Le problème n'a pas été : comment un polygame peut-il accéder à l'Évangile ? mais : comment peut-on être polygame ? C'est une question d'étonnement ethnocentrique du type : « Comment peut-on être Persan ? ou comment peut-on ne pas être Persan ? ». Cet étonnement a entraîné une attitude semblable à celle des ouvriers découvrant l'ivraie dans le champ de blé. Contre toutes les consignes de patience évangélique, on a voulu extirper la polygamie, comme condition préalable à l'activité évangélique. On a voulu cueillir les fruits moraux de l'Évangile avant de l'annoncer. L'a priori ethnocentrique est celui-ci : la famille polygamique est inévangélisable comme telle. Comme si Abraham avait dû devenir monogame avant de devenir le Père des croyants ! Or, la Bible nous montre que c'est dans sa situation de polygame qu'il a accompli son itinéraire de foi. Le christianisme est présenté comme

un système de vérités, qui sont incompatibles avec les erreurs opposées. Toute la Bible nous le présente comme un cheminement de la foi à travers des situations sociales et culturelles diverses, où le vrai et le faux sont mêlés.

Evangeliser, c'est quoi faire ?

Le thème du retour aux religions traditionnelles est une manière ethnocentrique de désigner la réalité. La plupart du temps, il n'y a pas retour, puisqu'il n'y a pas eu d'abord départ. Parler de retour implique une conception superficielle de la religion : on quitte et on revient, on se dévêt pour endosser autre chose. La conversion considérée comme le passage d'un système religieux à un autre ne laisse aucune chance au développement de la foi.

Un homme vraiment religieux ne peut donc quitter sa religion traditionnelle pour entrer en christianisme. Jésus lui-même n'a pas quitté la religion juive pour inventer la religion chrétienne. En fait, le christianisme est un judaïsme qui a accueilli la Bonne Nouvelle, Jésus-Christ lui-même. Pour l'homme de la religion traditionnelle, le problème n'est donc pas de la quitter pour entrer en christianisme, mais de savoir comment il va accueillir le Christ dans sa religion, afin que le Christ lui annonce la Bonne Nouvelle : au bout du compte, la religion traditionnelle va être subvertie de l'intérieur, convertie de l'intérieur et non pas déplacée de l'extérieur. L'homme religieux n'endosse pas sa religion comme un vêtement : sa religion lui est intérieure et il l'amène avec lui quel que soit son devenir religieux.

A mon avis, il n'y a donc pas retour, mais recours à une réalité toujours là, même si elle a été temporairement réduite à la clandestinité, même si elle est devenue honteuse d'elle-même, parce qu'elle sait que « ça ne plaît pas au Révérend Père ». (Cf. E. Monast, o.m.i. : *On les croyait chrétiens*, les Aymar de Bolivie ; Ernesto de Martino : *La terre du remords*). Devenu chrétien, l'Africain a toujours continué à porter en lui ses ancêtres, mais il

leur a imposé silence ; ils peuvent bien, un jour, reprendre la parole, que cela lui plaise ou non. Une femme chrétienne va, un jour, recourir au devin, parce que sa croyance à la divination a été réduite au silence, sans avoir jamais cessé d'exister ; seulement, aujourd'hui, l'enfant est malade et c'est urgent.

Un jour, la sorcellerie réapparaît, parce qu'elle n'a pas cessé d'être là ; elle était seulement recouverte par un interdit chrétien : « Un chrétien ne doit pas croire aux sorciers ». On ne l'a pas suffisamment initié à la manière de faire face à la réalité mystérieuse du mal et surtout du mauvais vouloir humain. Si bien, que lorsqu'une crise personnelle ou sociale survient, on recourt, faute d'un autre langage adéquat, au langage de la sorcellerie, qui est traditionnellement valable et explicatif.

Ce qu'on appelle le « retour » ne condamne donc pas le chrétien, mais juge les hommes d'Eglise qui, par leurs interdictions, ont empêché l'évangélisation de la profondeur de l'homme ; ils ont prématurément déclaré incompatibles avec l'Evangile des réalités qui avaient besoin de l'Evangile pour être libérées par lui. On a cherché de manière univoque, les prétendues pierres d'attente, alors que l'homme est à la fois et inextricablement pierre d'attente et pierre d'achoppement, comme Pierre lui-même (Mt 16, 13-20 et 21-27).

Un jour, un chrétien devient polygame parce qu'il n'a jamais cessé d'adhérer aux valeurs de la polygamie, même s'il a fait taire la voix de la polygamie pendant quelque temps. Le jour où la situation a changé, où sa situation économique le lui permet, sa famille lui dit : « Il est temps maintenant de prendre une deuxième femme », alors, la voix de la polygamie en vient à parler plus fort que l'interdit ecclésiastique. Mais cette voix était toujours là.

Le premier contact est nécessairement le moment de la révélation de l'hétérogénéité de la religion et de l'Evangile. Si le moment du syncrétisme est

accepté, alors peut venir le temps du conflit, du glaive et du feu : toute culture commence par résister à l'Évangile, c'est sa manière à ce moment de rendre gloire à l'Évangile. A contre-cœur, cette culture va devoir accepter que le glaive à deux tranchants pénètre jusqu'à la division de l'âme et de l'esprit. Après bien des luttes, des conflits, des refus et des acceptations partielles et provisoires, la période syncrétique va peu à peu faire place à un début de synthèse et d'inculturation, mais alors d'autres conflits surgiront sur d'autres points et, continuellement, ils remettront en question la synthèse globale déjà acquise. Ces conflits ne se déroulent pas seulement dans le secret du cœur des personnes ; ils s'étalent aussi dans la vie sociale. C'est le refus de cette dimension socio-culturelle et politique qui crée le malentendu entre le Magistère Romain et les théologiens de la libération : « L'amour pour les pauvres est quelque chose qui naît de l'Évangile lui-même et ne doit pas être formulé, ni présenté en temps conflictuels ». (1). Or, l'Évangile lui-même est plein de la révélation de la violence, du glaive, du feu et des conflits qui se terminent sur le Calvaire. Refuser de prendre en compte la réalité du conflit, c'est refuser l'histoire, c'est se tenir dans la sphère tranquille des essences et des problèmes supposés résolus. Beaucoup de chrétiens préfèrent les huit Béatitudes de Mathieu aux quatre Béatitudes et quatre malédictions de Luc. Mathieu est plus irénique et moins conflictuel que Luc : serait-il plus « chrétien » ? Ils oublient que Mathieu a un chapitre entier de malédictions virulentes (Mt 23) contre les scribes et les pharisiens qui vont tuer le fils de l'Homme pour éviter le conflit social.

Les gens d'Église, quand il est question de conflits, sont portés à ne voir ceux-ci que de manière univoque : c'est la religion traditionnelle qui refuse l'Évangile. Dans l'autre sens, il faut aussi se demander si ce n'est pas l'Église qui a refusé et continue de refuser la religion traditionnelle. De là

(1) Discours de Jean-Paul II aux prêtres, religieux et religieuses, et aux laïcs engagés, 12 mai 1990, Mexico, D.C. 87 (1990), 611.

viennent de nombreux blocages : dans la théologie de l'Eucharistie et sa célébration ; dans la théologie du mariage et son ajustement aux réalités culturelles africaines ; dans la théologie du sacerdoce, de l'état de vie du prêtre et de la pénurie généralisée des pasteurs pour les communautés chrétiennes, etc. Les discours peuvent se faire à Rome, mais c'est en Afrique que l'inculturation se fera ou ne se fera pas : elle sera, non pas répétition de modèles élaborés ailleurs en d'autres temps, mais création d'une Parole « in-ouïe », ici et aujourd'hui. Le cadre latin actuel est trop étroit pour la naissance d'une Eglise Africaine. Le P. Ratzinger l'a lui-même reconnu quand il était encore théologien (*Le Nouveau Peuple de Dieu*, 1967).

La première méthode est justement de présenter le message évangélique lui-même et non pas le catéchisme universel ou autre. *Docere populos quis sit Christus* (Règles et Constitutions O.M.I.) et non pas le système qui utilise l'Evangile au lieu de le servir. Devant le catéchisme, François Mauriac disait, en reprenant les paroles de Marie-Madeleine au tombeau : « Ils ont enlevé mon Seigneur et je ne sais pas où ils l'ont mis » ! Les chrétiens ont besoin, non d'un système doctrinal bien ficelé et bien fermé, mais qu'on leur ouvre la porte des disciples pour entrer en cheminement initiatique à la suite de Jésus-Christ, en affrontant avec lui les événements de la vie, et les conflits de la vie, en accueillant ses paroles de bénédictions et de malédiction.

Ces religions n'inspirent pas nécessairement la peur, mais il peut y entrer un peu ou beaucoup de peur, comme dans toutes les religions mal vécues, même dans le christianisme. Jean Delumeau, du Collège de France, a écrit de gros volumes sur la Peur en Occident chrétien. Jusqu'à la moitié du 20^e siècle, le fond de la mentalité chrétienne française est restée janséniste et cultivait la peur comme ressort de la religion. Mon propre père m'a expliqué longuement comment, à partir de la quarantaine, il a dû faire une retraite annuelle pour se convertir de la religion de la peur à la révélation de l'Amour.

Dans les religions traditionnelles, les hommes les plus religieux sont animés d'une intimité avec les Puissances, d'une familiarité qui n'exclut pas la révérence, mais qui exclut la peur. Un vieillard de Mogujek (Douvangar, Ho-fu) disait au P. Tabart et à moi-même que, devenu vieux, il passait le plus clair de son temps dans la salle des greniers, en communion avec les ancêtres. Dans un autre genre, j'ai vu et entendu le devin Nonoy (Tahay, Giziga) « engueuler » littéralement les ancêtres et leur disant que décidément ils n'étaient pas raisonnables : il les avait bien nourris de sacrifices en leur temps et voici que le petit-fils était encore malade ; que s'ils continuaient, toute la famille s'éteindrait, qu'il n'y aurait plus personne pour les nourrir et qu'ils iraient se faire voir ailleurs. Manifestement, il n'avait pas peur d'eux ; je ne sais s'ils eurent peur de lui.

Autre cas, le vieux Masay (grand-prêtre) Masiwiké, de Tahay, étant mort, son fils Gilaw devint Masay à sa place. Un matin, un gros rocher s'était détaché du sommet de la montagne et était venu s'écraser à quelques centimètres de l'enclos de Gilaw. Celui-ci vit, dans cet accident, une menace de son père mécontent du fait qu'il s'était installé « dans ses meubles », alors qu'il aurait dû aller construire son enclos ailleurs. J'arrivai alors qu'il offrait un poulet pour calmer son père. Il me dit : « Mon père n'est pas raisonnable. Il est mort à la mauvaise époque, au début de la saison des pluies et des cultures. Est-ce que c'est le moment de construire des cases ? Où travailler la paille ? Qu'il me laisse donc habiter ses cases pour que j'aie le temps de m'occuper des champs. Après la récolte, une fois les greniers pleins, j'irai habiter ailleurs pour le laisser en repos chez lui. Toi, tu as bien connu mon père, explique-lui la situation, pour qu'il cesse de me menacer ». Je lui dis que j'avais bien connu son père, qui était un homme religieux, soucieux du bien de son peuple, homme de bon conseil, qui avait été pour moi comme un père, puisqu'il m'avait invité à venir fonder la Mission chez lui. Qu'il pouvait être tranquille, que son père comprendrait, quand je lui expliquerais la situation.

Dans ce cas, il y avait en même temps la peur devant une menace, mais aussi la confiance en un père à qui il est possible d'expliquer les choses ; on est loin, en tout cas, d'une espèce de fatalité qui frappe aveuglément.

Dire qu'il n'y a pas de peur dans la religion traditionnelle est assez simpliste. Dire qu'elle n'est que peur l'est autant. En définitive, tout dépend de la qualité religieuse des individus : l'éventail va de la peur mercenaire à l'attitude filiale devant Dieu et les ancêtres ; du commerce donnant donnant au compagnonnage avec les esprits des lieux.

Dans ces circonstances, la première attitude pastorale est de reconnaître la réalité et la vérité de la religion traditionnelle et de se défaire des préjugés ethnocentriques. Un jour, les catéchistes mafa me convoquèrent à Ouzal pour résoudre un problème : était-il permis aux chrétiens de garder les poteries des ancêtres ? Nous avons cherché ensemble ce que signifiaient les poteries des ancêtres, quelle était leur fonction et ce qu'elles pouvaient signifier pour les chrétiens. Nous avons trouvé qu'elles ne pouvaient être des autels sacrificiels comme dans la tradition, puisque nous avons un seul sacrifice, celui du Christ ; mais qu'elles pouvaient être des symboles de la présence des ancêtres, comme en France, nous avons les photos des parents disparus ; qu'il fallait faire une fête chrétienne des ancêtres, avec une messe pour leur repos et un repas joyeux en leur présence. Je leur dis alors que, lorsqu'ils comprendraient leurs ancêtres en présence du Christ, sans peur, ils pourraient avoir leurs poteries comme signe de leur présence. Les catéchistes me dirent que c'était une belle parole de libération, mais que pour le moment, ils n'étaient pas encore arrivés à penser les ancêtres en présence du Christ ; qu'ils avaient encore un peu peur ; mais que dès qu'ils seraient complètement libérés, ils célébreraient une fête pour réintroduire leurs ancêtres dans leurs familles.

Il faut aussi former les agents de l'évangélisation : l'agent de l'évangélisation n'est pas l'agent de l'inculturation. On ne peut pas continuer à conjurer : je m'inculture, tu t'incultures, il s'inculture... comme on disait : je

m'adapte, tu t'adaptes, il s'adapte... L'agent de l'évangélisation est le messager, il n'est pas le message. Une fois qu'il a annoncé l'Évangile, il va se coucher : la première vertu apostolique est le sommeil. Pendant qu'il dort, commence à se réaliser, à son insu et sans lui, le mystère de l'Incarnation (dont l'in-culturation est une simple explicitation : de même que la condition de l'homme est de vivre dans la chair, de même il vit dans une culture). La semence de l'Évangile est accueillie dans un nouveau terroir culturel ; d'elle-même, elle germe, grandit, produit d'abord de l'herbe, puis l'épi, enfin du blé plein l'épi. Comment ? Le semeur ne le sait pas (Mc 4, 26-29). Et c'est bien ainsi. Quand Dieu crée Eve, Adam dort et c'est bien ainsi pour qu'il ne prétende pas connaître le secret de fabrication de sa chère moitié ; quand Dieu est en train de tisser le corps du Verbe dans le sein de la Vierge, Joseph dort, et c'est bien ainsi, pour qu'il sache que l'enfant qui est engendré en elle vient de l'Esprit Saint (Mt 1) ; quand Dieu est en train de faire lever sa Parole dans le secret d'une nouvelle humanité, le semeur dort, et c'est bien ainsi, afin qu'il ne se prenne pas pour un autre.

**

Il faut reconnaître que la pratique ecclésiologique actuelle est aux antipodes du mystère de l'inculturation ; c'est une ecclésiologie pharisenne, qui fait ce qu'elle ne dit pas et dit ce qu'elle ne fait pas ; c'est une ecclésiologie crispée sur la possession de ses prérogatives. C'est pourquoi, l'inculturation n'est pas encore le nom d'un programme mais, tout au plus, la désignation de la souffrance de l'Église qui n'a pas le droit de faire en vérité ce qu'elle prétend dans ses discours.

GAROUA janvier 1991

Les religions ...

Celles des autres et la nôtre

Edmond PEZET

Edmond Pezet, prêtre du diocèse de Cahors, fait partie de la Société des Auxiliaires des Missions (fondée par le Père Lebbe). Il a longtemps vécu en Thaïlande où il a partagé la vie de moines bouddhistes dans leurs monastères de la forêt.

Ce que la fréquentation des bouddhistes, et surtout le partage de vie de leurs communautés monastiques a pu apporter dans ma vie ? Je n'ai jusqu'ici jamais cherché à me le préciser à moi-même, ne voyant aucune utilité à le faire. Essayer de le dire, de l'écrire ? Il faudrait pouvoir expliquer à la fois comment cela n'a rien changé, tout en ayant aussi tout changé. Quoi d'étonnant ? Ne peut-on pas se retrouver « ni le même, ni pas le même » ? Procédé paradoxal très oriental de suggérer ce qu'on ne peut pas décrire. Spirituellement, je ne m'en situe pas moins qu'auparavant et toujours tout autant, je crois, dans la tradition spirituelle chrétienne de la « Suite du Christ », de l'idéal de vie évangélique. Moins à mon aise qu'auparavant ? Je ne crois pas.

Il faut bien reconnaître que j'ai approché de trop près la Tradition Spirituelle bouddhiste, pour n'en avoir pas été considérablement imprégné : enrichi spirituellement d'horizons nouveaux, sûrement...

Pourtant, je ne me sens pas le moins du monde tiraillé entre deux fidélités, entre Jésus, le Christ, et Gautama, le Bouddha. J'avais reçu la formation habituelle des séminaires, puis je me suis trouvé associé à la mission chrétienne en pays Thaï, mission déjà ancienne de plus de quatre siècles : l'ancien « Royaume du Siam », à la population presque en totalité de culture et de religion bouddhiste, du

bouddhisme Ancien (*Théravāda*) de tradition Pali, de Sri Lanka, devenu religion officielle du Royaume du Siam, à ses origines. Comme pour les pays voisins de la même religion du Sud-Est asiatique, la culture indienne, hindouiste, brahmanique, avait précédé la mission bouddhiste. « Pays de pagodes », de monastères et de moines bouddhistes, gardiens et animateurs de la tradition culturelle et religieuse, jusqu'au moindre village Thaï et Lao.

Très intrigué, dès l'arrivée, par une telle présence de monastères et de moines, j'ai décidé, après quelques années, d'essayer de les approcher de plus près, d'essayer de connaître et de comprendre, si possible, l'esprit, l'âme de ce qu'ils vivaient. Ma motivation était liée à ma situation de solidarité avec la mission chrétienne et avec les communautés chrétiennes locales, nullement dans un but de prosélytisme, mais dans une perspective plus générale de connaissance directe, la plus authentique possible, de ce qu'il y avait au cœur de cette religion, de cette Voie Spirituelle si différente de la nôtre. De plus, n'était-elle pas, pour la quasi totalité de la population du pays, au cœur de sa culture humaine globale, à la racine de toutes ses valeurs ? Que faisons-nous là, missionnaires chrétiens étrangers et Eglise locale, à côtoyer quotidiennement tout cela, comme un monde extrêmement présent et très proche, et pratiquement inconnu et ignoré ? Il y avait bien eu des expériences diverses d'approche dans le passé. Mais, vu la difficulté, on s'habitue facilement à la situation établie.

Je n'ai abordé le bouddhisme ni en simple curieux ni en chercheur. Je crois pouvoir me défendre d'avoir viré au syncrétisme niveleur des différences, par des assimilations hasardeuses, comme : « *Dharma*, c'est Dieu », « Vacuité ou Nature du Bouddha, c'est Christ ». Je n'aurais pas voulu non plus donner l'impression d'un « entiché » de bouddhisme, par une sorte d'engouement imaginaire ou sentimental. Les plaisanteries amicales comme « il n'en a que pour le bouddhisme » ont contribué à me rendre attentif à veiller à plus de discrétion : on ne transmet pas ses convictions aux gens en les agaçant. Mieux vaut s'en apercevoir à temps.

J'ai essayé de « sentir » la profondeur de ce qui se vivait là, chez ces moines, dans cette voie spirituelle, et autant que possible au plus haut niveau, ou plutôt au maximum de qualité, de profondeur. Ce n'est pas là faire de l'élitisme, mais chercher l'authenticité. Loin de moi de méconnaître la religion populaire, au moment où d'autres la redécouvraient : dernier refuge des « pauvres », en tous les sens

du mot, et peut-être de nous-mêmes, le jour venu. Cependant, il faut le reconnaître, on ne peut espérer s'initier authentiquement au cœur d'une Voie spirituelle, en allant ramasser n'importe quoi, n'importe où, sous prétexte que, puisque ces choses sont le fait de bouddhistes, il faut aussi les prendre en compte. Si on prétend connaître le bouddhisme : il faut le prendre tel qu'il est. Dans son pullulement religieux, l'Orient n'a pas institué de gardiens de l'orthodoxie : chacun n'a qu'à savoir trier son grain lui-même. Là aussi doit jouer un « discernement des esprits ». C'est par où pèchent le curieux, l'amateur, l'entiché, le synchrétiste, car c'est justement cela qui leur manque le plus.

J'ai tenté d'intercepter, si possible, la transmission, qui se fait de Maître à disciple, de ce qui est le cœur-même de leur tradition spirituelle vivante. Elle a sa source dans ce qu'entrevoit, dans la claivoyance de son cœur libéré de tout asservissement intérieur, le Bouddha, et qu'il vécut lui-même exemplairement. La transmission se poursuit par lignées de maîtres, à des disciples plus obscurs, dont l'un ou l'autre se trouve un jour reconnu comme Maître par de nouvelles générations de disciples. Cette tradition se perpétue à côté de nous, généralement à notre insu, dans la calme « routine » quotidienne des monastères, spécialement, dans sa forme primitive, dans les colonies monastiques semi-érémitiques, dans les sous-bois des plateaux encadrant les berges du Mékong.

Les récits de faits et gestes de certains de ces maîtres vénérés, ou de disciples plus obscurs, sont étonnants de courage, d'endurance, de persévérance. Enfants de la rizière, munis comme les autres du seul bagage de trois années d'école primaire, selon la coutume, adolescents, ils ont pris la robe des novices. Ils ont été un jour saisis, mordus par cette Voie ardue des « moines de la forêt ». Témoins de leur vie, on se demande d'où leur sont venus courage et endurance, bien au-delà du naturel commun des autres jeunes ou adultes de leurs villages, dont auparavant rien ne les faisait apparaître différents, légers qu'ils étaient, enjoués comme les autres. D'où leur sont donc venues leur énergie et leur détermination étonnante ? Cela ne peut venir que du cœur même de la mystique de leur Voie : la prise de conscience très forte de leur responsabilité au sein de la solidarité universelle des « êtres vivants », de l'humanité entière, tous tendus, même sans le savoir, vers l'obtention de leur « Vraie Nature Originelle », ultime et universelle. Ils sont conscients de leur responsabilité de porteurs d'un « fragment » de cette universalité, conscients que le plus grand service de solidarité, par « bienveillance » et « compassion »,

qu'ils puissent rendre à l'universalité, à la totalité, c'est, par la Voie la plus courte, de conduire vaillamment la parcelle d'universel remise à leur responsabilité, à « l'obtention » totale, que l'on désigne par l'appellation conventionnelle commode de « Salut Ultime ».

Je crois pouvoir dire que l'essentiel de ce que j'ai reçu des disciples du Bouddha se situe dans la perspective particulière qui caractérise le bouddhisme comme « Voie de Sagesse », avec sa ligne de tension spirituelle, son mode particulier de la saisir, de la comprendre, de la conceptualiser, de la dire, dans ses catégories mentales et leur jeu particulier, tout cela issu du fond culturel et des traditions spirituelles de l'Inde. (J'utilise des guillemets pour marquer justement des mots, des expressions, des catégories conceptuelles originales que je tâche de traduire pour le mieux).

Deux types de " Voies Spirituelles "

Le bouddhisme est compté parmi les grandes « religions » de l'humanité. Pourtant on entend souvent la question : le bouddhisme, « religion » ou « philosophie » ? C'est que la désignation indienne n'évoque pas, comme notre mot « religion », une relation personnelle avec la Divinité, ce qui est propre aux religions théistes ; leur désignation évoque une « Connaissance », une « Sapience », une Sagesse, un contenu « initiatique », une « tradition » de « savoir »... La désignation « Voie de Réalisation Spirituelle » convient mieux. En tant que « Voie de Salut », le bouddhisme correspond bien à ce que nous appelons « religion », sans correspondre vraiment à l'étymologie du mot « religion ». On ne peut pas, en parlant nos langues occidentales, dénier au bouddhisme le titre de religion car, se posant comme Voie de Salut Ultime, il fonctionne, existentiellement, comme religion pour tous ses fidèles.

La tradition indienne classe les « Voies » en deux types :

- Voies de Sagesse, de « connaissance suprême »...
- Voies de « Dévotion », au sens étymologique du mot : « dédicace », piété, remise de soi (se vouer à), relation (personnelle) à la Divinité, rela-

tion de foi, confiance en la grâce divine salutaire ou salvifique (le mot « amour » paraît impropre en Orient). *Bhakti*, « Dévotion », évoque tout cela. Sont Voies de *Bhakti* les religions théistes à Divinité « personnelle », connue comme « Dieu personnel », ou bien « personnalisée » comme « manifestation » particulière d'un Absolu impersonnel (cas des branches dévotionnelles de l'hindouisme ; ex. : la piété Vishnouite de l'Inde du Sud).

Le bouddhisme « Ancien », des « anciens disciples », *Théra-vada*, de la Tradition du Sud, en langue Pali (1), est radicalement « Voie de Sagesse », ainsi que, dans le Grand Véhicule, la Tradition *Ch'an* en Chine, devenue *Zen* au Japon. Sont Voies de *Bhakti*, l'Amidisme, Voie bouddhiste de la « Terre Pure », et la dévotion aux « futurs Bouddhas » ou *Bodhisattva*.

Le bouddhisme le plus radical, non théiste, Voie du « Non Soi », du « Vide », qui paraît évacuer toute valeur « personnelle », au moins théoriquement, en fait ne vise à « vider » que l'attachement, indu, égocentrique, à son propre « soi » individuel, particulier, érigé en valeur absolue.

Les valeurs de ce que nous appelons « la personne » sont désignées comme « Non Soi ». Ce n'est pas à entendre comme la négation ou le reniement de « Soi » mais c'est la conversion du soi individuel, son retournement. C'est la négation de l'égoïsme, la kénose, le « Vide », (*An-Atta*).

Mais les formes les plus radicales du bouddhisme n'intègrent pas moins que les autres, comme essentielles et fondamentales, les attitudes dites « illimitées », car leur application est universelle, sans limite, sans exception : la compassion, accompagnée de ses « suivantes » : miséricorde, bonté, sympathie (au sens étymologique : partager joies et peines), « non-préférence » (« équanimité »), en somme, partage et solidarité universelle. Ce « Non ego », cette attitude de « NON SOI » (à part soi, à soi, pour soi), cet *An-Atta* absolu, idéal, ce « vide de soi » parfait est désigné comme *Nirvana* (littéralement « extinction ») non pas Néant, mais « extinction », « Vide » (kénose) de soi individuel (= individualiste, particulariste).

(1) Surnommée, en langue sanscrite : « Voie étroite » ou Petit Véhicule, par la Tradition du Nord, qui s'est dite elle-même : « Voie plus large » ou Grand Véhicule.

Dualité et Non dualité - Deux types d'expérience

Deux approches du réel

Lorsque les occidentaux parlent de « la réalité, du réel », c'est déjà un jugement de réalité vraie, absolument vraie selon leur vision des choses. Mais l'Orient préfère dire de façon neutre : « les choses » (« les *Dharmas* », au sens général, indéterminé : les choses). « ce qu'il y a, il y a », « c'est ce que c'est »... Que dire de plus des « choses » en soi, en elles-mêmes, en dehors de l'expérience que nous pouvons en avoir ? (2).

Il n'y a pas deux ordres d'êtres, « il y a ce qu'il y a » : l'universalité de ce qu'il y a, la matière, le vivant, l'intelligent... Mais de ce même univers, de cette même universalité des êtres, nous et le reste..., il y a pour nous, humains, deux niveaux d'« expérience » possible : deux niveaux de « réalisation », de « discernement », de « Vision », etc. possibles :

- l'expérience empirique commune,
- l'expérience spirituelle, ou expérience de Sagesse.

La Vérité discernée est Vérité seulement « relative », dans la première et « Vérité Ultime », dans la seconde.

Selon l'expérience empirique

L'observation objective, empirique, des objets, des choses, des êtres, de soi-même et de tout le reste de l'univers, du perceptible, du convenable, de l'expérimentable : tout cela *c'est le domaine de l'expérience ordinaire du particulier*, individualisé, multiple, particularisé dans le temps et dans l'espace. Tout cela, pris dans les enchaînements des « conditionnements », des « causalités », actions et réactions multiples et croisées, directes, indirectes, réciproques... (3). Tout ce domaine

(2) A ce sujet, la pensée occidentale se divise en deux positions : les « réalistes » et les « idéalistes ». Mais ce sont là des positions ou options « a priori ». L'Orient n'a pas d'opinion « a priori ».

(3) Il y a vingt-quatre types de causalités ou conditionnements analysés par la scolastique bouddhique.

de l'expérience empirique du particulier, individualisé, multiple, est le domaine de la différence, de l'opposition, de l'altérité réciproque : le domaine de la « dualité » et du « conditionnement ».

« Dualité » et « conditionnements » sont liés : ils relèvent du même domaine : celui de l'objet, de « l'objectivation ». En effet, la première dualité, évidente à l'expérience, est celle du « je », posé comme sujet, en vis-à-vis du « non-je », c'est-à-dire de tout le reste, posé comme objet, objectivité. Sujet et objet sont, pour l'expérience empirique, en situation d'altérité, de « dualité », inhérente à la situation du particulier, individualisé, multiple.

Il faut bien comprendre que la « dualité » est « vraie » au niveau de l'expérience empirique des « objets » particuliers, individués, multiples. Cette dualité est réelle, vraie de « vérité empirique », de « vérité relative ». Mais elle est « vraie » seulement pour l'expérience empirique de l'individuellement « conditionné », pris dans les enchaînements des causalités multiples et réciproques (4). Le « conditionné » est vu comme un « mode » d'être spécifique, en contraste avec « l'inconditionné ». Au plan du « conditionné » (c'est-à-dire des relations de causalités ou conditionnements), ce qui conditionne (cause) est également conditionné par ce qu'il conditionne. Au niveau de l'expérience empirique, il n'y a pas de cause première incausée : tout est lié par de multiples enchaînements de causalités ou conditionnements. Tout est conditionné à la fois par ce qui le conditionne (en amont) et par ce qu'il conditionne (en aval). L'enchaînement des conditionnements est un enchaînement de chaînes fermées, elles-mêmes enchaînées sans fin entre elles.

Ainsi, dualité et conditionnement sont corrélatifs, liés. Comme particularité, individualité, pluralité, ils relèvent de l'expérience empirique. Dualité, conditionnement, etc., c'est vrai d'expérience empirique, c'est vrai de « vérité relative » à l'expérience empirique seulement.

L'organisme réceptif de l'expérience empirique ordinaire, ce sont les cinq sens, plus le sixième, le « mental », qui les synthétise.

(4) La chaîne des conditionnements, ou des « causalités », n'est pas vue, par l'Orient, comme linéaire. Elle n'est pas une chaîne ouverte, avec un premier chaînon, qui serait cause première non causée, mais qui, de chaînon en chaînon, de cause en cause, causerait toute la chaîne jusqu'au dernier chaînon qui, lui, cesserait de causer.

Selon l'expérience spirituelle

La « Sagesse », elle, est « Réalisation Spirituelle », *connaissance*, vision, *intuition plus profonde*, plus vraie. Il s'agit alors de percer les limites de l'altérité-dualité, de sonder l'intériorité, l'immanence, de discerner au cœur du réel sa Vérité vraie, la « Nature originelle » universelle, la Véritable Nature Ultime, ou « Sens Ultime », le Véritable Sens Ultime (en contraste ou plutôt au « cœur » du sens matériel, littéral, de l'expérience empirique).

La « Sagesse » est donc connaissance, discernement, « expérience Spirituelle » (en contraste, ou plutôt au cœur de l'expérience empirique), « comme si elle voyait l'invisible »... Elle discerne, au cœur de « l'altérité-dualité » empirique, sa vérité plus vraie, sa Vérité Ultime, sa « Nature originelle » de « non altérité-dualité », de non différence, « d'Unité-Identité ». Elle discerne, au cœur de la dualité du « conditionné » particulier, individualisé, sa Vérité ultime, sa Nature Originelle et Ultime de Non dualité, d'inconditionné, non particulier-non individualisé, c'est-à-dire sa Nature Originelle « d'Unité-Identité, d'Universel Inconditionné ». Car l'inconditionné est d'un ordre tout autre, dont on peut dire seulement (avec le préfixe de négation : A- ou An-) qu'il est : « non conditionné, non né, non formé »... etc. « Non dualité », non conditionnement, non particularité, non individualité, non pluralité... relèvent de l'expérience spirituelle, de l'expérience de « Sagesse » ; c'est Vérité vraie d'expérience spirituelle, de discernement spirituel de la Nature Originelle Universelle Ultime ; c'est vrai de Vérité Ultime, de Vérité Absolue peu-on dire.

Telle est cette Voie de Sagesse : Voie de Réalisation Spirituelle Ultime, Voie d'expérience spirituelle de discernement, au cœur même de l'expérience empirique, expérience spirituelle de « l'Ultime Inconditionné » au cœur-même de l'expérience empirique du « conditionné » ; expérience spirituelle de l'Unité-Identité Universelle, au cœur même de l'expérience empirique de l'altérité. En un mot c'est une « expérience mystique de « Non-dualité » (*Advaita*). (Cf. l'expérience mystique du Père Le Saux).

Cette expérience spirituelle est expérience de la « Nature Originelle et Universelle » de tout, comme « Ultime Absolu Inconditionné », comme Vérité ou Sens dernier de soi-même et de tout... Les termes « Ultime Absolu Inconditionné », ne

sont pas, alors, à entendre comme des substantifs, désignant « un être » Ultime, Absolu, Inconditionné. Ce serait verser dans un langage objectivant, retomber dans le « dualisme » des êtres particuliers individualisés, multiples. Mais ils doivent être entendus comme des qualificatifs. Il en est de même du terme « Nature Originelle ». Ce n'est pas « être » ou « substance », mais référence dernière, pure référence ultime d'un dire. Il est difficile, dans nos langues occidentales, de nommer, désigner sans substantifier, objectiver. Alors que les racines, en Sanscrit et Pali, sont verbales, non pas nominales (5).

Ce sens ultime ne peut être discerné, vu, perçu, senti, goûté, touché, « réalisé » intuitivement, « expérimenté » spirituellement, que par une capacité de réception adéquate, comme par des « sens spirituels » adaptés, organes, pour ainsi dire, de sensibilité à l'expérience spirituelle. Ils sont d'un autre ordre et en contraste avec les sens de l'expérience empirique (6). L'expérience spirituelle est sensible au « cœur », en contraste avec le « mental » où convergent les cinq organes des sens du processus sensoriel empirique.

Discerner le Sens Ultime de l'Universalité de tout, discerner le Sens Universel Ultime, la Vérité Ultime, a bien été le projet éternel de la Sagesse, de la quête de la Sagesse : la philosophie, au sens antique. Nos pères spirituels des déserts d'Egypte, de Syrie ou de Palestine, pouvaient se dire ces vrais philosophes, « pratiquant » existentiellement la « vraie philosophie ». Ainsi en était-il sans doute, à l'aube de la Sagesse grecque, presque contemporaine du Bouddha. La vraie philosophie est expérience spirituelle, itinéraire spirituel, « Voie de Réalisation Spirituelle ».

Cependant, parler d'« expérience » spirituelle, en contraste avec l'expérience empirique, n'implique rien de supra-normal. Il s'agit simplement de lucidité, d'intuition profonde. Voir, discerner, « réaliser », c'est prise de conscience profonde, Vigilance, Eveil, « Voyance » spirituelle...

Les Voies spirituelles de Sagesse convergent là, dans cette expérience spirituelle faite au cœur de la dualité empirique. Elle s'efforce de discerner la « Non dualité » de la « dualité » comme la vérité vraie de cette dernière, son sens ultime, sa Nature Originelle Ultime, vraie absolument, de « Vérité Ultime ».

(5) Le « Verbe » primordial, perçu « ouï » par les Rishis aux lointaines origines de la Tradition Védique est : « om »... alpha + oméga + nasalisation (« m »), pur « indéterminé », mystère ineffable, inconcevable, à peine articulé, comme s'il ne l'était pas... Dire, presque sans dire, l'indicible...

(6) La Tradition spirituelle chrétienne parlait aussi des « sens spirituels ».

Double vérité : Vérité relative et Vérité Absolue

« Conditionné » et « Inconditionné », on l'aura compris, ne « sont » donc pas deux ordres ou deux plans de réalités superposés, ni emboîtés !

De l'universalité des choses (« qui sont ce qu'elles sont »), nous pouvons avoir deux niveaux d'« expérience », qui discernent, chacune, non pas un niveau de « réalité » (car, de « Réalité », il n'y a que celle qu'il y a, qui est celle qui est ce qu'elle est ! on ne peut en dire plus !), mais deux niveaux d'expérience qui ont chacune sa qualité, sa caractéristique propre de Vérité, sa valeur de Vérité.

1. « Vérité relative » (*Sammuti*) pour l'expérience empirique : dualité, conditionnement, particularité, individualité, pluralité... sont des caractéristiques, des « choses », des caractéristiques qui sont vraies, vraiment vraies, mais vraies seulement de « Vérité relative » à cette expérience empirique : vraies de Vérité de commodité pratique, fonctionnelle, « conventionnelle » (*Vohara*), au plan du langage.
2. « Vérité ultime » (*Para-Mattha*) d'expérience spirituelle, qui est l'expérience ultime, la plus profonde qu'on puisse faire, la plus profonde disponible à notre discernement spirituel : non dualité, non conditionnement, non particularité, non individualité, non pluralité... « Unité-identité » de l'universalité des choses, cela peut être dit vrai, comme caractéristique vraie de l'universalité des choses, vrai de « Vérité Ultime », de Vérité la plus vraie qui soit discernable à notre expérience la plus profonde. Et là aussi, que pouvons-nous dire de plus ?

Ainsi s'articulent, dans la tradition culturo-spirituelle de l'Inde à l'Asie orientale, deux « niveaux » de vérité, en harmonie, sans contradiction ; ils correspondent à deux « niveaux » d'expérience, empirique ou spirituelle, de la même universalité des « choses », qui « sont ce qu'elles sont » (Dieu seul le sait ! dirait un chrétien). De l'universalité des choses « en elles mêmes », on ne peut porter aucun jugement ni d'affirmation, ni de négation : on ne dit rien, ni qu'elles soient néant, ni qu'elles soient quelque chose, ceci ou cela. Mais cette même universalité des choses, nous la saisissons ou expérimentons, soit « d'expérience empirique »,

pratique, soit « d'expérience spirituelle », de Sagesse. La saisie, la « connaissance » que nous en discernons ainsi, est « vraie », comme saisie et connaissance expérimentée, et donc pas « pas vraie » ; alors elle est dite vraie de vérité « conventionnelle », commode, pratique, « relative » dans le cas de l'expérience empirique, ordinaire ; mais la connaissance est dite vraie de « Vérité Ultime » (ultime, de fait, pour nous) — vraie de vérité non conventionnelle, non relative — dans le cas de l'expérience spirituelle, de « Sagesse ».

La vérité relative d'expérience empirique est : *Maya*. Ce ne sont pas les « choses » qui « sont » *Maya*, mais la vérité « relative » d'expérience empirique, « illusoire » peut-on dire, non pas en elle-même, mais relativement à la Vérité dite Ultime d'expérience de « Sagesse ». (*Maya* n'est pas néant, rien n'est néant ! de même que néant n'est rien !).

L'explication traditionnelle de *Maya* est donnée par la « parabole » indienne de la corde qui, dans l'obscurité, est prise pour un serpent. C'est vrai qu'il y a une corde, c'est vrai aussi qu'il y a un serpent, mais seulement comme image mentale : expérimentalement, pratiquement, il y a corde et non pas serpent ; imaginativement, mentalement, pour moi, il y a eu serpent, aussi longtemps que je n'ai pas été détrompé en vérifiant expérimentalement ce qu'il y avait en fait.

D'un monde à l'autre

Double Vérité ! Dans un ouvrage du Père de Lubac sur la rencontre du bouddhisme et de l'Occident, on peut lire des lettres des premiers missionnaires de la « Compagnie » et de François-Xavier lui-même, qui relatent leur rencontre avec cette « double Vérité » et la « doctrine du Vide »... Certains en concluent à une perversion de la saine logique et à une supercherie morale. Non, double Vérité n'est pas supercherie, mais Sagesse de l'Orient !

Entre interlocuteurs de même culture, partageant les mêmes modes de pensée, les mêmes cheminements de la réflexion, les mêmes articulations dans l'enchaînement des idées, le dire peut comporter beaucoup d'implicite « qui va sans dire ». Mais c'est justement cela qui demanderait à être dit à l'autre interlocuteur — et qui ne lui est pratiquement jamais dit explicitement ; car l'un comme l'autre sont inconscients de la distance culturelle réciproque, et, en seraient-ils conscients, ils

ne sauraient la situer, ni en soi-même, ni dans l'autre. Pour dénouer la situation de porte à faux et d'incompréhension qui en résulte, il faudrait que l'un des interlocuteurs, au moins, se trouve suffisamment initié aux catégories mentales et aux modes de pensée de l'autre, pour pouvoir y adapter son dire, et ensuite faire l'initiation de l'autre aux modes de pensée qui lui sont propres à lui-même. Cela représente un cheminement considérable d'acculturation l'un à l'autre, d'inculturation réciproque dans leurs cultures respectives. Sans cela aucun des deux n'arrivera à discerner clairement où gît le nœud de la difficulté à se comprendre, faute de discerner clairement ce qui, pour lui-même, va de soi et va sans dire, et qui, pour l'autre, ni ne va de soi ni ne va sans dire. Chacun a toujours tendance à penser que ses propres modes de pensée sont les seuls au monde, et les seuls valables universellement. Lorsqu'il vient à se heurter à quelque chose de trop différent, sa réaction spontanée est de le juger aberrant. Aussi, le premier soin des responsables de la formation des futures élites locales des communautés de néophytes a été de les faire entrer, dès l'âge tendre, dans les schémas mentaux familiers aux missionnaires eux-mêmes. Ils se trouvent alors désappropriés de la culture de leur propre peuple et d'autant plus incapables, et parfois même nullement désireux, de retrouver leurs racines culturelles, ou perdues, ou jamais connues.

Convergences des Voies Spirituelles de Sagesse (Hindouisme et Bouddhisme)

L'analyse qui a été tentée plus haut des deux types de Vérité propres, respectivement, aux deux types d'expérience — « Vérité relative » de l'expérience empirique, « Vérité Ultime » de l'expérience spirituelle de Sagesse — a pu paraître située plutôt en contexte hindouiste. En effet, le contraste « dualité » « non dualité » (*A-Dvaita*) est bien plutôt un langage hindouiste, spécialement de la tradition spirituelle du « Védanta non dualiste », de l'expérience mystique de « non dualité ». Le bouddhisme comprend ce langage, mais son langage propre s'exprime plutôt en termes de « conditionné / non conditionné (*Sankata / A-Sankata*), Vérité conventionnelle / Vérité Ultime (*Sammuti / Para-mattha*).

Etablir cette convergence hindouisme-bouddhisme ne tend pas à nier le fait, en ce qui concerne le bouddhisme, comme le jaïnisme, d'avoir rejeté l'autorité de

la Tradition Védique et de s'être, par là même, placé en dehors de l'orthodoxie commune aux autres traditions spirituelles de l'Inde. Et, en ce qui concerne la Tradition Védantine, c'est bien la conviction des bouddhistes que la cause profonde de la disparition presque totale du bouddhisme de sa terre natale indienne, c'est la récupération, par le Maître Védantin Shankara, des intuitions fondamentales du bouddhisme, dans l'élaboration de sa doctrine spirituelle du Védanta Advaita (= non dualiste), bien plus que le massacre et la dispersion des communautés monastiques par la conquête musulmane.

Le point sur lequel le bouddhisme s'est démarqué de l'hindouisme, c'est en proclamant « pas d'Atman ! » (*An-Atman* = *An-Atta* en Pali) c'est-à-dire pas d'*Atman* individuel : pas de « principe » éternel de l'individu, pour entrer en union-identité avec le *Brahman* universel. Car parler d'un principe éternel, absolu, ultime, de l'individu particulier contredirait la dualité du particulier individualisé multiple. Il faut dire aussi que la proclamation « pas d'Atman individuel » n'est pas, dans la perspective bouddhiste, une négation, de mode indicatif, « de ce qu'il y a ou de ce qu'il n'y a pas », mais une consigne existentielle, de mode « performatif » : « qu'il n'y ait pas d'attachement à un soi individuel, pris comme valeur ultime ! » : « d'*Atman*, ou soi individuel, qu'il n'y en ait absolument pas pour vous, comme objet d'attachement ultime ». « Pas d'*Atman* » (pas d'*Atta*, pas de soi) est pour les bouddhistes Vérité éthique, fonctionnelle : le point de vue spéculatif (ontologique, métaphysique) est sans intérêt, de leur point de vue existentiel, pratique.

Revenons à la convergence des deux Voies de Sagesse : Védanta hindouiste et bouddhisme.

« *Du non réel, conduis-moi au réel, du ténébreux au lumineux, du mortel à l'immortel...* ».

« *En vérité il y a le nommé, non originé, non formé, non causé : sinon, pas de « salut » du né, originé, formé, causé* ».

Voici deux expressions symboliques, chacune dans son langage, de ces deux Voies de quête de la Sagesse :

- de la « dualité » à la « non dualité », pour l'une,
- du « conditionné » au « non conditionné », pour l'autre ;

deux expressions d'une même conviction, d'une même « foi » en un unique sens ultime, une unique Vérité Ultime, un unique « Salut » ultime de l'humain. Pluralisme des Voies d'une même réalisation spirituelle, d'une même « obtention » ultime.

Dans les deux Voies, en effet, il y a conscience que cette « Réalisation » ultime est « Obtention », et non pas « fabrication », ou « production ». Dans le langage bouddhiste on parle bien de Voie et « fruit » de la Voie (*Marga-Phala*). Mais, en ce qui concerne le Salut Ultime, on ne dit pas « fruit » dans le sens de « production », mais d'obtention. Il est dit : « *Nirvana* n'est pas le produit de l'acte : si *Nirvana* était produit de l'acte, ce ne serait pas vraiment *Nirvana* ». Si le Salut Ultime (*Nirvana*) était « produit » (production) de la « conduite juste », de la Voie juste, s'il en était le résultat, ce Salut Ultime serait du « causé », du « conditionné », du « né, originé, formé ». Ce Salut Ultime ne serait pas vraiment Ultime, c'est-à-dire « non conditionné, non formé », mais résultat produit par production humaine : ce serait du construit, du particulier, individualisé, multiple, de l'ordre de l'empirique, de l'expérience empirique, de l'ordre de la dualité comme tout acte humain. Production de l'agir humain, ce salut serait du même ordre. Mais si Salut Ultime il y a, c'est « obtention », non « production » humaine ; c'est : non causé, non conditionné. Le parcours de la Voie, c'est de l'empirique, c'est de l'expérience empirique concrète. Si Salut Ultime il y a, ce ne peut être de l'empirique particulier, limité, individualisé, conditionné. On dit que Salut ultime est obtention, « non production ». Salut Ultime est d'expérience spirituelle ultime, de non dualité, d'unité-identité... de Vacuité Ultime (vide de soi particulier-individualisé, multiple). *Nirvana*, comme flamme « soufflée » dont on ne peut plus rien dire, ni ce qu'elle est, ni ce qu'elle n'est pas. Absurdité de demander « où elle est allée », si elle est « néant » ou « quelque chose » : « ce n'est ni l'un, ni l'autre, ni pas l'un, ni pas l'autre, ni aucun, ni les deux ».

Expérience spirituelle de Non-dualité, (d'Unité-Identité)

Lorsque le Père Le Saux eut conscience de s'être trouvé introduit en cette expérience mystique de Non dualité, d'UNITE-IDENTITE, dans la forme même de la Tradition spirituelle indienne du *Vedanta-Advaita*, il éprouva certitude d'une

part, et drame d'autre part : comment cette expérience était-elle possible sans contradiction avec sa fidélité à sa foi trinitaire, au Dieu de Jésus-Christ ? Poignant débat de conscience qui mit du temps à se résoudre dans la paix intérieure, comme en a témoigné son journal.

La théologie chrétienne hésite devant cette expérience qui l'inquiète. Elle a du mal à ne pas la soupçonner de monisme panthéiste, à ne pas la qualifier de mystique fusionnelle, à ne pas voir en elle une dissolution-absorption du sujet personnel humain dans le grand Tout indifférencié.

Or, dans le langage des Maîtres du Védanta, « non dualisme » n'est pas « monisme ». Non dualisme doit être interprété comme « ni dualisme, ni monisme », c'est-à-dire « ni rien que monisme, ni rien que dualisme ». C'est comme pour indiquer la synthèse inconcevable des deux. Ainsi, dans la synthèse des deux mots « union-identité ». Le premier (« union »), seul, dirait : dualité, altérité ; le second (« identité »), seul, dirait : « le même ». Ensemble ils voudraient exprimer l'inconcevable, ni rien que « autre », ni rien que « le même », mais la synthèse de : à la fois « le même » et « pas le même ». C'est un exemple du langage paradoxal qui défie la logique empirique de la dualité obéissant au principe d'identité et de non-contradiction. Selon ce dernier, il n'y a pas de milieu entre identité et contradiction, ni de synthèse possible des deux. D'expérience empirique, c'est : « l'un ou l'autre », et cela ne peut être : « ni l'un ni l'autre, ni à la fois l'un et l'autre ». Le langage paradoxal « fait signe », comme essai de dire l'inconcevable-ineffable (de l'expérience spirituelle ultime).

Problèmes du langage

Une chose sur laquelle les Maîtres spirituels des Voies de Sagesse de l'Orient ne sont pas d'accord avec les procédés de conceptualisation et de langage de l'Occident théiste, c'est de transposer la logique rationnelle de l'expérience empirique où elle est pratiquement vraie — de vérité relative — au niveau de l'expérience spirituelle du Mystère Ultime inconcevable, ineffable. Ils n'admettent pas cette prétention d'imposer au Mystère Ultime ces catégories rationnelles, avec tout leur fonctionnement des principes d'identité, de causalité, de contradiction. Au mystère ultime inconditionné, comment prétendre imposer nos conventions de langage relatives à l'expérience empirique ? Du mystère ultime, finalement, on ne parle pas plus

adéquatement par négations que par affirmations, en disant « ce que ce n'est pas » à défaut de pouvoir dire « ce que c'est ». Dans les deux cas c'est encore objectiver le « non objectivable », et, ainsi, prétendre l'enfermer dans la dualité du « je-ça » de l'expérience empirique.

Tolérance peut être accordée à l'emploi du langage anthropomorphique, — langage en termes de particulier individualisé (= *Puggala*) — à condition qu'on le fasse, bien conscient que ce n'est qu'une licence de langage et qu'on ne se laisse pas duper par lui. Le risque du langage « métaphorique » (*Vohara*) est de parler anthropomorphiquement de l'Ultime avec tant de facilité qu'on finisse par le dire, l'affirmer « anthropomorphe ». (Dire, par exemple, « Dieu » est « *Puggala* »).

C'est pour être « honnête » envers le Mystère Ultime que l'Orient, en ses Voies de Sagesse, donne sa préférence au langage paradoxal, qui « casse » la logique ordinaire (« mondaine ») et provoque à déclencher le passage à une appréhension intuitive tout autre, qui est « expérience spirituelle de Sagesse » non conceptuelle, et encore moins imaginative ou sentimentale.

Il en va ainsi des procédés paradoxaux des maîtres *Zen* : un signe énigmatique, un doigt levé, geste de claquer des mains « d'une seule main », léger sourire entendu (le « sourire d'Angkor » des Bouddhas kmers) les « *Koans* » du *Zen*... dire sans dire.

Intériorité

Les Voies spirituelles de Sagesse, de connaissance unifiante, identifiante (non dualité) cheminent par l'intériorité, par approfondissement du Sens spirituel. Dans la profondeur, au cœur de la dualité de l'expérience empirique de soi et de tout, du particulier individualisé, multiple, l'expérience spirituelle de Sagesse discerne le signe qui fait sens, le sens qui fait signe... Voie de cheminement « mystique », « comme si on voyait l'invisible »... discernant « la Présence »... Mais c'est déjà trop dire, car ce serait encore objectivation, dualité. « Présence de qui ? de quoi ? »... un vis-à-vis au sujet ?... un « objet » ?... Comment poursuivre la tentative de dire, pour être vraiment « honnête », « juste » (« *Honest to God* », du Dr Robinson). Discerner une empreinte, un signe en creux ? Signe d'absence totale de « dualité » — *A-Dvaita* — un « non dire » (apo-phatisme) qui fait sens.

Bouddhisme et christianisme : Convergences ? Divergences ?

Bouddhisme, voie de dévotion

Là où la convergence est la plus aisée à discerner, c'est celle du christianisme avec les branches du bouddhisme qui ont opté pour la Voie de *Bhakti* : « dévotion », foi, confiance, attente d'un salut donné par grâce, piété (7).

Voies bouddhiques de *Bhakti* : celle de la « Terre Pure » ou Amidisme (voir les études du Père de Lubac) ainsi que la dévotion au futurs Bouddhas (*Bodhisattva*) dans le Grand Véhicule.

Il faut dire aussi que, dans toutes les branches du bouddhisme, la religion populaire a tendance à se mêler d'attitudes et de pratiques dévotionnelles, d'attachement à des croyances, à des rites, appartenant moins au bouddhisme qu'à des couches culturelles pré-bouddhiques des populations « bouddhicisées ». Ce sont des survivances de brahmanisme, d'animisme, de cultes des ancêtres ou des esprits (*Devas*) protecteurs, des rites de protection contre les « puissances maléfiques »...

Bouddhisme, voie de Sagesse

Le discernement de convergences est plus malaisé en ce qui concerne les branches du bouddhisme qui ont opté plus radicalement pour la voie de Sagesse : bouddhisme de la Voie ancienne de Sagesse, du *Théravada*, dite « Voie étroite » ou Petit Véhicule et, dans la « Voie large » ou Grand Véhicule, la Voie du Bouddhisme *Ch'an* de Chine, devenue *Zen* au Japon...

Quelles convergences sont discernables ici ?

- La conviction-foi fondamentale d'un Sens Ultime de l'existence,
- Le sens d'une « expérience spirituelle » Ultime, au cœur de l'expérience empirique de l'existence ordinaire ; Sens d'une référence Ultime, Vérité Ulti-

(7) L'Orient a scrupule à employer le mot « amour » à la manière du langage religieux occidental ; leur mot « amour » paraît trop évoquer l'attachement, et ils trouvent que notre amour, même en religion et dans notre langage spirituel, est toujours « mêlé d'attachement », et que nous ne semblons pas sensibles à la nécessité spirituelle de se libérer de tout « attachement », y compris à sa propre individualité particulière.

me, « Salut Ultime, non conditionné », obtention non construite, discernée, atteinte, reçue pour ainsi dire : DHARMA Ultime discerné, vu, non « fabriqué », découvert, discerné, par le Bouddha (inventé au sens de trouvé). « Sans le Bouddha, DHARMA il y a déjà » ;

- Le sens d'une échelle de valeurs, loi, ordre, « justesse » (JUSTICE au Sens biblique) des choix et des options vécues ; la Voie juste : connaissance juste, application ou intention juste, comportement et pratique (praxis) justes...

On a coutume d'opposer le salut « par » grâce, don, bienveillance, miséricorde divine, au salut « par » connaissance et praxis « juste » : Salut, d'un côté par « Justice » - fidélité de Dieu aux promesses, à la Parole donnée dans l'Alliance biblique, et, de l'autre côté, Salut « par » la « Justice » de l'homme, de sa « praxis ».

A première vue, l'opposition est absolue. Mais, à y regarder plus profond, l'opposition verbale cache des convergences profondes. L'opposition verbale n'est-elle pas principalement liée aux caractéristiques et au langage propre du type de Voie choisie ? Voie de *Bhakti*, de relation personnelle à un Dieu personnel d'un côté, et, de l'autre, Voie de Sagesse, d'expérience spirituelle ultime « inconditionnée », c'est-à-dire non formée, non causée, non « œuvre » de qui que ce soit... Le choix de la Voie de Sagesse est exigeante d'apophasie, de « non dire ». Toute religion ou voie spirituelle de « Vrai Salut » ne peut concevoir ce « Salut » autrement que comme « Ultime ». Aucune religion ou Voie de Salut « Ultime », ne peut sans contradiction tenir ce salut, dit « Ultime », comme « œuvre » du « non Ultime ». Pour le bouddhisme cela se dit par le jeu des catégories « conditionné / inconditionné » (*Sankata / A-Sankata*) — Vérité « conventionnelle » / Vérité absolue (*Sammuti / Paramattha*).

La pratique de la Voie de Sagesse est culture, développement, réalisation de l'attitude intérieure adoptée, conforme à l'« obtention » du Salut Ultime. Elle n'est pas « productrice » d'un « fruit » de Salut. Cette attitude intérieure adaptée à l'obtention de Salut Ultime, c'est vraiment « l'esprit » de la Voie de Sagesse. Elle est réceptivité, ouverture, disponibilité, liberté, « vide ». Libre ou « vide » de quoi ? De tout enfermement, repliement sur son petit soi empirique, particulier, individuel, libre, vide de tout attachement égocentrique. Cet esprit de désappropriation de son soi propre, à soi, pour soi, se développe, se cultive, dans des attitudes intérieures, dites « illimitées » (sans frontières, sans bornes), essentielles à toute

Voie spirituelle bouddhique. Il s'agit alors de : « bienveillance, compassion, miséricorde, non préférence »... (on n'emploie pas, ici, le terme « amour » qui évoque trop l'attachement).

Cet « esprit » de la Voie de Sagesse, cette attitude « juste », conforme à l'obtention du Salut Ultime, ainsi que la pratique de la Voie que cet esprit anime, cela peut être dit « inconditionné » comme le Salut Ultime lui-même : « non conditionné » c'est-à-dire libre, « gratuit », non asservi à quelque conditionnement, ou motivation égocentrique que ce soit. Cet « esprit » de la Voie et la Voie qui en est animée, sont qualifiés de « *Lokuttara* » : idéal, suprême, « supra-mondain » (*Loka-Uttara*).

En contraste avec cette Voie de liberté intérieure, dite « non conditionnée », « supra mondaine » ou idéale, il y a l'attitude intérieure et la conduite dites « mondaines » (*Lokiya*) et « conditionnées » : non libres, asservies à quelque attachement égocentrique, « intéressées » pourrait-on dire... C'est la Voie asservie, « *Karmique* ».

Karma veut dire « acte ». (La racine KR = faire, fabriquer, produire). *Karma* est attitude, et conduite, qui produit « fruit » : attitude, et conduite, asservie (= conditionnée), non libre, mais asservie à la « production » d'un « fruit » : soit un fruit « heureux », convoité (pour soi) comme sanction d'acte dit « méritoire », soit un fruit « malheureux » redouté (pour soi) comme sanction d'acte dit « déméritoire ».

Karma est voie « asservie » (conditionnée), aliénée, soit au désir de « fruit » heureux, soit à la peur du « fruit » malheureux : esclavage de la Loi Karmique du mérite et du démérite : Voie Karmique de « production » de mérite ou démérite, de production de « fruit » heureux ou malheureux.

Il vaut mieux bien sûr la Voie Karmique de « production » de « fruit » heureux, que celle de production de fruit malheureux car elle a du positif : elle est favorable à un progrès ultérieur, en vue d'un dépassement par passage à la vraie liberté de la Voie idéale et totale liberté ! mais c'est uniquement cette Voie libre, affranchie de tout conditionnement aussi bien méritoire que déméritoire, qui est la Vraie Voie bouddhique de Sagesse Ultime, « non conditionnée », totalement libre, « supra-mondaine », affranchie du « monde » des enchaînements Karmiques, « émancipée » (désaliénée) de la « Roue du *Karma* ».

Par contraste, la Voie idéale est dite « Roue de *Dharma* », Roue de la « Loi » idéale, ultime, inconditionnée.

Le système de Karma méritoire ou déméritoire, c'est la servitude dans un système analogue à celui de la « moralité ». La Voie bouddhique authentique se libère du système de la moralité. Le bouddhisme, d'ailleurs, évite l'emploi des catégories de la moralité. Ce qui l'intéresse par-dessus tout, c'est l'attitude intérieure, « l'intentionnalité »... il ne parle pas de « bien », de « mal » en soi : le critère de discrimination au niveau du système du Karma c'est, non pas bien/mal, bon/mauvais, mais favorable/défavorable (*Kusala-A-Kusala*, littéralement : « sain », « malsain ») ou heureux/malheureux (8).

Bouddhisme non théiste

Le non théisme (plutôt que « athéisme »), fut une option de départ, d'origine, du bouddhisme comme Voie de Sagesse, et non Voie de BHAKTI.

Membre de la caste dirigeante des chefs politiques, en concurrence avec la caste des Brahmanes monopolisant le pouvoir religieux, tenté peut-être d'agnosticisme religieux par la prolifération indienne des croyances et des cultes, le prince Gautama, après l'essai spirituellement stérile, à son avis, des Voies ascétiques traditionnelle, put concevoir le projet de chercher, pour lui-même et pour « le bien d'un grand nombre », une « praxis » juste. Cette praxis, fondée uniquement en lucidité et honnêteté humaines, ne pouvait être que celle d'un cœur profondément libre, affranchi des distorsions et conditionnements malheureux issus des préjugés et illusions liés aux attachements égocentriques. Elle ne pouvait jaillir que d'un cœur libéré de l'agressivité et de la peur. Il s'agit donc d'une praxis juste, désencombrée des croyances, observances et pratiques de la religiosité ambiante. Cette praxis juste prend parfaitement en compte une solidarité totale avec toute la souffrance humaine. Elle est « cessation de production » — plus que « suppression » — des souffrances et misères de tous ordres. Elle s'efforce de cesser de produire tout

(8) Le bouddhisme est une Voie de Sagesse, désaliénée du système du moralisme comme de celui de la religiosité, des croyances, interdits, observances, règles et rituels.

ce mal que les humains se causent à eux-mêmes et mutuellement les uns aux autres. Au milieu de toute la masse de souffrance réelle, soit inévitable, soit, malheureusement, inévitable ou même infligée, elle est lucidité, bienveillance, compassion, bonté, indulgence, miséricorde, partage, solidarité, équanimité, paix.

Le prince Gautama avait la ferme détermination de croire et d'espérer pouvoir percer et dévoiler le mystère de la souffrance humaine universelle. Dans la liberté, la sincérité, la droiture totale d'un cœur dépassionné, affranchi des liens et des entraves de tout enfermement malheureux sur soi, dans les limites closes de son soi individuel particulier, le prince Gautama a cru pouvoir espérer discerner la Nature vraie, originelle, universelle de l'humain, en son authenticité et sa Vérité vraie. Le prince Gautama a cru pouvoir, par là même, discerner la qualité authentique de l'attitude intérieure conforme, favorable, désirable dans les options et les choix concrets de la liberté humaine. Il était sûr de discerner ainsi la Voie authentique de la Réalisation Spirituelle, de « l'obtention » éminemment désirable que toutes les voies nomment : « Salut Ultime ». De ce Salut Ultime le Maître Gautama, devenu le Bouddha, sait bien l'impossibilité de concevoir et de dire « ce » qu'il peut être. Mais ce qui importe, c'est de discerner quelques caractéristiques essentielles de la Voie pratique vers son « obtention ». Conscient, dans sa lucidité spirituelle, que c'était Sagesse de respecter le mystère inconcevable et ineffable de l'Ultime Vérité et du « Salut Ultime » qui ne font qu'un, au lieu de tenter un « dire » voué à l'échec, comme les autres religions le font dans leur inconscience, le Bouddha — le « Clair Voyant » — s'est attaché à discerner et à dire simplement la Voie « habile », sage, pratique. Projet simplement raisonnable, d'homme lucide, droit, réaliste.

Dialogue

Il vaut sans doute la peine de rappeler quelques phrases étonnantes et bien des fois remarquées de Romano Guardini (*Le Seigneur*, p. 346...), en 1946.

« Il n'y a qu'un personnage qui donnerait idée de le rapprocher de Jésus, c'est le Bouddha. Cet homme constitue un grand mystère. Il vit dans une liberté ef-

frayante, presque surhumaine. Cependant il est d'une bonté puissante, comme une force cosmique. Peut-être le Bouddha est-il le dernier génie religieux avec lequel le christianisme aura à s'expliquer... Personne n'a encore dégagé sa signification chrétienne... Un seul a essayé sérieusement de mettre la main sur l'être lui-même, et c'est le Bouddha. Il n'a pas seulement voulu devenir meilleur ni trouver la paix à partir du monde. Il a entrepris cette chose incompréhensible de mettre hors de ses gonds l'existence humaine tout en y demeurant. Ce qu'il entend par Nirvana, par le réveil suprême, par l'anéantissement de l'illusion et de l'être, n'a pas encore été compris et apprécié chrétiennement par personne. Celui qui voudrait le faire devrait avoir été parfaitement affranchi par l'amour du Christ, et en même temps être uni très respectueusement à cet homme mystérieux du sixième siècle avant Jésus-Christ ».

45 ans après, ces paroles étonnent encore. Le projet suggéré par Romano Guardini : « dégager sa signification chrétienne... comprendre et apprécier chrétiennement... » a-t-il été réalisé ? Le bouddhisme a parsemé l'Occident de ses implantations monastiques missionnaires, après que le christianisme ait parsemé son monde oriental, pendant plusieurs siècles, de ses établissements, « ecclésiastiques », bien plus souvent que monastiques.

Découvrir la gratuité chez l'autre

Les maîtres spirituels bouddhistes de l'Ancienne Voie de Sagesse en viennent assez souvent au sentiment que les religions théistes manquent, semble-t-il, de profondeur spirituelle. Elles leur paraissent très « attachées à des croyances et des observances ». A leur avis, de croyances et d'observances religieuses, « moins il y en a, mieux ça vaut », spirituellement ! C'est même compté par eux parmi les principaux attachements faisant obstacle à l'approfondissement spirituel. A moins d'interpréter et de mettre cela au compte du langage anthropomorphique, le Dieu de la Bible leur apparaît bien « interventionniste » : il rappelle trop à leurs yeux les dieux de la mythologie. Les chrétiens leur semblent aveugles ou myopes à discerner des « distinctions » à leurs yeux essentielles pour la Voie spirituelle, principalement celle qui concerne la dualité et le caractère conditionné de l'expérience empirique, en contraste avec la « non dualité » de l'expérience spirituelle et le « non conditionnement » absolu de ce qui est désigné comme « Salut Ultime », qui ne peut donc être « fruit » — « production » de « l'acte méritoire ».

Réciproquement, les chrétiens soulignent chez les bouddhistes leur prétention à vouloir faire leur salut par eux-mêmes, sans aucun recours à la grâce divine : c'est donc, semble-t-il, que les bouddhistes méconnaissent le caractère « surnaturel » du Salut Ultime. Ils méconnaissent ainsi la distinction théologique entre nature et surnature (qui n'est pas commune à tous les chrétiens d'ailleurs !).

C'est vrai, les bouddhistes font référence à l'unique « Nature » « originelle », universelle de tout. Mais cette « Nature » originelle et ultime est discernée uniquement par l'expérience spirituelle comme « Nature Originelle Ultime » de tout : elle est vraie de Vérité Ultime ; elle n'est pas discernée par l'expérience empirique ordinaire qui s'en tient à la vérité relative, conventionnelle, de la dualité des choses, du particulier, individualisé, mutiple. Cette Nature Originelle Ultime des bouddhistes n'est située dans la même perspective avec aucune des deux que distinguent les chrétiens.

Si les bouddhistes tiennent à insister auprès des chrétiens sur le fait qu'ils font leur salut eux-mêmes, c'est que le langage des chrétiens au sujet de la grâce de Dieu et leur recours à la prière en vue d'obtenir l'aide divine leur paraît un échappatoire qui les dispenserait d'assumer leur propre responsabilité, comme s'ils attendaient de Dieu qu'il fasse tout à leur place. Il faudrait mieux s'expliquer.

Convergences subtiles, cachées sous des divergences affirmées. Car, pour les bouddhistes, le Salut Ultime n'est pas fruit « naturel », si on peut dire, du mérite, de l'agir méritoire : il n'est pas « construction » mais « obtention ». Salut Ultime, inconditionné, est « non né, non formé, non causé ». Sinon ce ne pourrait être dit « Ultime ».

“ Personne ” et “ Non-Soi ”

Ce que les bouddhistes désireraient faire remarquer aux chrétiens, c'est que, à leur avis, s'ils veulent vraiment entrer dans la Voie Spirituelle, ils devraient renoncer à vouloir sauvegarder intact leur attachement à leur individualité particulière (*Puggala*) jusqu'au terme ultime de la Voie. Salut Ultime et individualité particulière, ce n'est pas du même ordre de Vérité : l'un, Ultime, inconditionné de Vérité Ultime, l'autre d'expérience empirique, de Vérité relative, conventionnelle.

Mais alors, disent les chrétiens, sans sauvegarde de l'individu, le Salut Ultime est fusion des individualités dans le grand Tout : c'est du monisme, du Panthéisme. Telles leur apparaissent la mystique fusionnelle de l'hindouisme et la mystique bouddhiste du Vide, du Non Soi, du Nirvana (« extinction », cela revient à peu près au même). Or, pour les chrétiens, le Salut Ultime, communion avec Dieu, c'est « l'union sans confusion », c'est la permanence de la relation personnelle dans la communion. Dieu, l'Ultime, est personne, relation tri-personnelle. Oui, mais la personne, dont les chrétiens affirment la permanence, et le particulier individualisé, multiple, de l'expérience empirique, cela recouvre-t-il le même sens, la même valeur au sens spirituel ? Les chrétiens affirmeraient-ils que Dieu est individu, tri-individuel ? La désignation « individu » ne concerne qu'une signification matérielle, empirique, relative à l'expérience empirique. « Personne » renvoie à une signification spirituelle, vraie d'expérience spirituelle. Exprimé en termes de Valeur Spirituelle dans la perspective bouddhiste, « individu » c'est : *Puggala* et c'est *Atta*. « Personne », c'est *An-Atta*, Non Soi, Vide de Soi (9).

Se comprendre ...

Comment se comprendre sans initiation sérieuse aux catégories et aux termes de langage respectifs ? La bonne interprétation des termes-clés du langage bouddhiste se fait au mieux en termes de qualifications spirituelles d'attitudes mentales, de dispositions intérieures vécues. Car c'est justement cela qui est concerné essentiellement par la Voie de Sagesse. C'est sur l'existentiel que se concentre son intérêt, en vue de la description de la Voie Spirituelle « juste », correcte.

Les termes doctrinaux essentiels du bouddhisme s'interprètent au mieux, non comme substantifs désignant des « essences » ou des « substance », mais comme des adjectifs, qualifiant le terme : *Citta*, souvent sous-entendu. *Citta*, c'est l'intériorité, à la fois le « mental » et le « cœur ». Le « mental », c'est l'aspect phénoménal psychique. Le « cœur », c'est l'aspect valeur spirituelle. Le même terme, *Citta*, connote les deux aspects : sens littéral psychique et sens spirituel de conformité à la Voie — sens conventionnel empirique et sens ultime spirituel — toujours les

(9) *An-Atta*, comme désignation de « Vide » ultime de : « soi absolutisé pour soi », doit être compté, non comme « indicatif » de ce qu'il y a ou de ce qu'il n'y a pas, mais comme « performatif », autrement dit comme un idéal à « recevoir pour qu'il adienne »...

deux niveaux d'expérience, empirique et spirituelle, liés. Le discernement vise la qualité des intentionnalités (*Cétana*) qui déterminent radicalement la valeur de l'agir humain, en fonction de sa conformité à la Voie spirituelle « juste ».

Prenons un exemple : *Nirvana* (littéralement : « extinction », l'état de la flamme éteinte), cette « flamme éteinte » est-elle quelque chose ou bien néant ? Est-ce que ça existe ou pas ? Mais ce n'est pas là la question. C'est d'ailleurs une question vaine, inutile. *Nirvana* : c'est une appellation « conventionnelle » servant à désigner la qualité d'attitude spirituelle idéale de « Vide », de « désappropriation », de non attachement, de non « idéation » même, de « non-construction » mentale « d'un soi, à soi, pour soi », d'un soi empirique absolutisé, objet d'attachement absolu. C'est concevable comme idéal : c'est affranchissement, liberté totale. La question « Néant ou pas Néant ? » a-t-elle un sens ? « *Nirvana* », il y a pour « qui », idéalement, est : « *Nirvané* » ; expression encore fautive, car que peut-on dire du sujet « qui » (est) là ? Dans *Nirvana*, avant la mort, « encore-vivant », il y a bien encore expérience empirique d'un soi en tant que réalité empirique, et expérience spirituelle de non attachement absolu. Mais de *Nirvana*, « après la mort » ou *Pari-Nirvana*, l'expérience empirique désormais éteinte, que dire ? Impossibilité totale d'en conceptualiser ou d'en dire quoi que ce soit. On peut le « désigner » comme *An-Atta* ultime, « Vide » ultime : désignations conventionnelles, commodes, et non pas « définitions ». Il en va de même, analogiquement, des « Noms divins », qui sont désignations de Dieu, mais pas définitions.

Etonnantes spiritualités de l'Orient ! L'initiation à leur mode de pensée non essentialiste, non substantialiste, demande longue imprégnation comme par osmose dans la convivialité prolongée. L'interprétation et la traduction pour se la dire et la dire à d'autres est une marche sur la corde raide.

On ne voudrait pas qu'il soit dit que ces Voies de Sagesse n'ont rien à nous dire. N'ont-elles pas, au contraire, beaucoup à nous dire ? Après avoir cru longtemps que nous avions, nous, tout à leur apporter et rien ou pas grand chose à en recevoir, il n'y a sans doute pas non plus à passer à l'extrême opposé. On pourrait sans doute imaginer un service mutuel de « rééquilibrage », pour nous tenir mutuellement en garde contre les risques d'unilatéralité, inhérents à chacune de nos Voies respectives.

Il existe un cas historique de ce service bénéfique de la présence proche d'une autre tradition : celle des écrits attribués au mystérieux Denys, dit l'Aréopagite, auprès de notre scolastique occidentale éprise de conceptualisation et de rationalisation : rappel du sens du Mystère Ultime non conceptualisable, non rationalisable, « discernable » dans la « ténèbre lumineuse » de la seule expérience spirituelle. Les « Noms divins » sont là pour tenter de suggérer quelque chose de cette expérience spirituelle. Car la théologie risque parfois de cesser d'être « spirituelle » pour devenir construction intellectuelle préoccupée de définitions. Notre formation de catholiques romains nous a trop accoutumés à un langage doctrinal spontanément dogmatissant, en termes d'affirmations prises comme définitions adéquates (10).

Un regard bouddhiste sur les chrétiens

Il est des maîtres spirituels bouddhistes qui ont cherché à comprendre ce que les chrétiens, et d'abord la Bible où les principales grandes religions monothéistes plongent leurs racines, désignent au juste par l'appellation « Dieu ». Il en est qui ont bien compris, grâce à des relations suivies avec des chrétiens cultivés, que, pour les chrétiens, dire « Dieu », c'était désigner l'Absolu, la référence ultime, le Sens Ultime, la Vérité Ultime Universelle, comme pour les bouddhistes dire « *Dharma* », dans sa signification ultime. D'autre part, ils voient bien les chrétiens prier Dieu, lui parler, s'adresser à Dieu comme à quelqu'un, comme à un « personnage », un interlocuteur vivant, ce qui, évidemment, n'est pas le cas des bouddhistes envers le « *Dharma* », qui n'est jamais « personnifié ». Un maître bouddhiste a idée du procédé de langage « anthropomorphique », « le langage en termes de « *Pugala* », dont lui, évidemment, n'usera jamais pour parler du *Dharma*, que ce soit au sens Ultime de Vérité Ultime, Loi Ultime... ou au sens restreint de « Enseignement du Bouddha », au sens empirique de « La doctrine du Bouddha ». Les chré-

(10) Non pas que la tradition scolastique bouddhiste d'*Abidharma* (la « super-doctrine ») soit avare de définitions : elle les accumule à foison, et il ne manque pas non plus de bouddhistes que l'engouement pour l'*Abidharma* n'emporte dans le même travers dogmatissant ; un travers que le maître Buddhadasa ne se gêne pas de tourner en ridicule : « *Abidharma*, nid de rats », par allusion aux manuscrits sur feuilles de latanier oubliés au fond des armoires. N'empêche que les accumulations de définitions, dans l'esprit authentique du bouddhisme, sont des descriptions d'attitudes à la fois mentales et spirituelles, et des définitions des sens des appellations employées pour les désigner. Ce ne sont pas des définitions d'essences ou de substances.

tiens, par contre, parlent de Dieu en langage anthropomorphique, « en termes de *Puggala* », de personnage particulier, individuel. Cela, c'est compréhensible à titre de procédé de langage, de « convention » commode de langage. Mais, lisant les livres de doctrine des catholiques, ils y lisent que Dieu « est » *Puggala* — et même trois *Puggala*... Là, c'est absolument contradictoire avec ce qui avait été saisi d'abord, Dieu désignant l'Ultime Inconditionné, Non causé, non formé... comme on le dit aussi de *Dharma*, au sens ultime. Comment alors comprendre ce langage ?

Le maître bouddhiste Buddhadasa semble parfois parler comme s'il voulait faire savoir aux catholiques Thaï, ses compatriotes, que leur langage sur Dieu trompe les autres et les trompe eux-mêmes. A propos de certains textes bibliques, interprétés naturellement trop allégoriquement au goût du catholique moyen, et en particulier à propos de certains passages de St Paul comme I Corinthiens 7,29-31 (11) qu'il lit en y trouvant exprimée la « Vacuité » bouddhiste, et qu'il traduit, malicieusement ? : « revenez du marché sans avoir rien " acheté » », le maître Buddhadasa suggère avec humour que les bouddhistes sont capables de comprendre la Bible mieux que les catholiques, ce qui ne peut que faire sourire ceux-ci, naturellement. Mais combien y a-t-il de catholiques au pays Thaï qui pourraient dialoguer avec lui, à l'aise dans les catégories mentales et les démarches de pensée, et aussi les mots appropriés, dans sa culture bouddhiste à lui ? Changée la religion, perdue la culture ! Pas aisé à retrouver !

Question de culture

Le dialogue des cultures et des Voies spirituelles est mutuellement enrichissant. Le dialogue ne doit pas déraciner les interlocuteurs de leur propre identité, de leur propre fidélité à cette identité, sous peine de se dévaloriser en une espèce de nivellement au « plus petit » dénominateur commun, appauvrissant, sinon destructeur pour tous : ce qui est le cas du syncrétisme.

La connaissance approfondie des autres Voies spirituelles est liée à celle de leurs cultures, à la fois leurs mères nourricières, et aussi leurs filles bénéficiaires.

(11) « Voici ce que je dis, frères : le temps est écourté. Désormais, que ceux qui ont une femme soient comme s'ils n'en avaient pas, ceux qui pleurent comme s'ils ne pleuraient pas, ceux qui se réjouissent comme s'ils ne se réjouissaient pas, ceux qui achètent comme s'ils ne possédaient pas, ceux qui tirent profit de ce monde comme s'ils n'en profitaient pas vraiment. Car la figure de ce monde passe ». † Co 7,29-31.

Le pèlerinage des bouddhistes aux sources de la pensée indienne est une démarche traditionnelle ancienne. Par les chemins des steppes de l'Asie centrale, ou par les routes maritimes des détroits, pendant plusieurs siècles, il y a eu des « pèlerins chinois » dont plusieurs noms sont restés célèbres, parce que leurs notes de route ont été transmises jusqu'à nous. Actuellement, des centaines de moines bouddhistes des pays du Sud-Est asiatique sont envoyés s'initier à la pensée spirituelle de « Mother India », de l'Inde, terre maternelle de leur culture et de leur spiritualité. Leurs partenaires chrétiens locaux, par contre, ont été presque exclusivement nourris culturellement et spirituellement au lait de la romanité christianisée. Se refaire des racines culturelles et spirituelles dans l'espace culturel et spirituel indien n'est pas facile : greffage ou hybridage, c'est au risque de la superficialité, de la non authenticité.

Cela demande le retour à une attitude « originelle », « native », neuve, affranchie des préjugés et des opinions accumulées, des jugements reçus. Cela demande de se mettre franchement, sincèrement, sur un pied d'égalité, non par dissimulation ou mise entre parenthèses, provisoirement, de sa propre foi, de ses propres convictions, comme par une espèce de « moyen habile », par irénisme. Comme on dit : « Au fond, toutes les religions se valent, toutes enseignent le bien... » car, en vérité, il reste que, pour chaque partenaire, sa propre Voie est la meilleure pour lui, ce qui est élémentaire fidélité à ce qu'il est, à ses options de Vie.

Respect et vérité

La peur d'humilier Dieu, le Christ, nos maîtres respectifs, la Vérité (la nôtre), ne peut pas nous faire considérer comme interdits la Voie de l'humilité, ni l'abandon de notre trop traditionnelle recherche de prestige pour notre propre Eglise.

Y aurait-il des droits sacrés de la Vérité, de l'unique vraie religion, de l'unique véritable Eglise, de l'unique vraie Révélation divine, de l'unique révélation explicite, en contraste avec une éventuelle révélation implicite ? La conscience nouvelle du jeu des « genres littéraires » dans nos vieilles Ecritures, pourrait bien, sur ce dernier point, justifier de mettre une petite sourdine à nos précédentes revendications — tout en restant « honnêtes » avec notre propre tradition spirituelle et religieuse (12).

(12) Par ailleurs, serait-il honnête de ressusciter, sans en avoir l'air, cette espèce de récupération des autres au nom d'une appartenance chrétienne dite « implicite » ou « anonyme » ?

Le sommet de la « Révélation divine », pour les chrétiens, c'est ce qui a été manifesté dans la Vie et la Parole de Jésus, le Christ. Cette « manifestation » ne nous parvient qu'à travers l'interprétation et le témoignage des disciples des premières générations, et encore relayés par la mémoire des communautés fondées par eux. Le processus humain d'interprétation, témoignage, mémoire, transmission, dans le cas de la tradition chrétienne, n'est pas, humainement et réalistement parlant, essentiellement différent du même processus dans les autres traditions spirituelles. Dans le dialogue d'égal à égal, humainement, pratiquement, quel privilège revendiquer par rapport à nos interlocuteurs des autres traditions ? Un privilège d'authenticité en faveur de notre tradition peut bien être légitime, comme conviction de foi, à usage interne, si on peut dire, sans que cela interfère dans les conditions du dialogue, reconnaissant aux autres la légitimité de la même conviction, à leur usage interne, quant à leur propre tradition. Les conditions du dialogue sur le pied d'égalité n'ont pas à en être affectées : chaque interlocuteur restant absolument libre dans sa conviction que sa propre tradition spirituelle est la meilleure, au moins pour lui, et même « pour un grand nombre », éventuellement, s'ils avaient l'opportunité de la connaître : si bien que les conditions du dialogue sur le pied d'égalité n'affectent en rien, chez les partenaires respectifs, la légitimité ni le dynamisme du projet missionnaire. Dans ce domaine, la seule chose qui se trouve exclue, c'est le « prosélytisme », la chasse aux conversions dans des conditions de concurrence déloyale.

Chaque Voie spirituelle est naturellement la mieux connue et comprise par ceux-là mêmes qui s'en inspirent existentiellement, qui l'expérimentent et la vivent le plus profondément : ne seront-ils pas, eux, les interlocuteurs ou partenaires les plus valables pour le dialogue et le partage le plus enrichissant, le plus profond, le plus authentique, sans risque de nivellement dans des assimilations superficielles et trompeuses de pure convenance irénique ? On ne dira pas : le Dieu des chrétiens et le *Dharma*, ou la Nature Originelle, ou la Vacuité Ultime des Bouddhistes, c'est « pareil », c'est « la même chose ». Mais on pourra dire qu'il y a « convergence de sens » entre la référence ultime des chrétiens désignée par l'appellation « Dieu », et la référence ultime des bouddhistes désignée comme *Dharma* Ultime, Nature Originelle, Vacuité Ultime.

Pluralisme des Voies de Salut Ultime

Pluralisme des Voies de Salut, oui ou non ? Les théologiens, les gens compétents pour délimiter ce qui est acceptable ou non, en conformité avec les convictions de foi fondamentales de la religion chrétienne, en discutent beaucoup. Les théories successives se succèdent et s'alignent sur les pages des revues (cf. « Spiritus » n° 122, février 1991). Exclusivisme, inclusivisme, sur la base du christocentrisme, sur la base plus large du théocentrisme... problématiques dignes de laisser bien perplexes nos interlocuteurs des autres Voies spirituelles et religieuses, dans la mesure où ils en auraient connaissance. C'est vrai qu'il n'y a que les chrétiens à se poser tant de questions et à se faire un devoir de fidélité à leur foi religieuse de se les poser.

Pour la plupart des autres Voies, en tout cas pour l'ensemble des Voies de Sagesse, le pluralisme va de soi : Le pluralisme des Voies de Salut est tout simplement un fait incontestable : il y a, de fait, pluralité de voies spirituelles, que leurs membres suivent avec la conviction honnête et sincère d'être ainsi dans de vraies Voies de Salut Ultime, vraies voies de Salut du moins pour ceux qui les suivent en toute droiture, honnêteté, sincérité humaines. Le fait est incontestable ; alors, pourquoi se poser la question de droit, peuvent-ils demander ?

En théologie chrétienne également, on affirme qu'à tout homme de bonne volonté, humainement honnête, droit, sincère, le salut sera accordé, quelle que soit par ailleurs sa religion, ou même se disant sincèrement « sans religion », en toute droiture de conscience.

Le pluralisme des Voies de salut ne fonctionne-t-il pas, de fait ? Et c'est évidemment très bon : « Jugez donc l'arbre à ses fruits » : tolérance, respect mutuel, reconnaissance mutuelle. De vérité humaine, c'est vraiment très bon. Quel homme sensé oserait contester cela ?

La problématique doctrinale, théologique, des chrétiens, n'a de sens que pour eux. Elle est « à usage interne », pourrait-on dire, en ce sens qu'elle n'a pas à être revendiquée, ni ne peut l'être, au niveau du dialogue, et qu'elle ne doit pas conditionner celui-ci. Elle ne peut concerner les autres Voies ou les autres religions, ni dans leurs relations entre elles, ni dans leurs relations avec les chrétiens. Sans dou-

tes chrétiens sont-ils bien libres de débattre entre eux du pluralisme des religions et du salut « par le Christ » mais, quelle que soit la réponse qu'ils donnent à ce débat interne relatif à leur propre foi, comment cela peut-il légitimement interférer dans le dialogue « sur le pied d'égalité » avec les autres religions ? Dans ce dialogue, les autres religions reconnaissent sans difficulté le christianisme comme une Voie de Salut parmi les autres. Comment, dans un dialogue sur pied d'égalité, les chrétiens seraient-ils, seuls, dispensés de traiter les autres religions comme telles, comme Voies de salut ? Comment les chrétiens, seuls, seraient-ils dispensés de la réciprocité à l'égard de toute les autres religions ? En seraient-ils dispensés « pour des motifs de conscience » ? Les chrétiens, objecteurs de conscience en matière de pluralisme des religions Voies de Salut ?

Mission et respect de l'autre

En plus des raisons doctrinales internes inhérentes à leur christologie, à leur affirmation de foi du Christ médiateur universel de Salut, une raison supplémentaire est parfois invoquée : c'est le risque de ruiner l'esprit missionnaire qui en résulterait.

Mais, dans les autres Voies, ce pluralisme des Voies de Salut, accepté comme allant de soi, entre-t-il en conflit avec leur esprit missionnaire ? Entre-t-il même en conflit avec leur conviction que leur voie est la meilleure pour eux-mêmes, par le fait qu'ils y sont nés, que c'est elle qu'ils connaissent le mieux, à laquelle ils ont été initiés, qu'ils ont expérimentée comme bienfaisante pour eux, et que, par ailleurs, elle pourrait être bonne, et éventuellement aussi la meilleure, pour d'autres, s'ils la connaissaient et pouvaient y être initiés ?

Les Voies Spirituelles de Salut, venues de l'Orient, sont bien conscientes qu'un grand nombre, en Occident, ont perdu leurs racines spirituelles traditionnelles, par le fait de conditionnements divers. Ces Occidentaux se sentent eux-mêmes « perdus », ne sachant plus où trouver un sol ferme où planter de nouvelles racines, comment fonder de nouvelles raisons de vivre, trouver un nouveau message, un nouvel « évangile » capable de formuler un sens ultime à leur vie. D'où l'indéniable esprit missionnaire de religions anciennes, prises d'un dynamisme nouveau pour porter à beaucoup d'autres la possibilité de connaître leur Voie et peut-être de choisir de s'y engager au prix d'une sérieuse initiation.

La culture spiritualiste de l'Occident christianisé avait fondé ses valeurs sur sa foi monothéiste au Dieu de Jésus-Christ. Sa conscience des valeurs humaines était fondée sur sa foi en Dieu. Au point qu'il se demandait comment le « sans dieu », le « mécréant » pouvait être honnête... C'était illogique !... Sous la critique des « maîtres du soupçon », le Dieu traditionnel est devenu mythique... « Mort de Dieu », sécularisation, sécularisme : l'édifice de la chrétienté est démantelé. A quand la « mort de l'homme » dans l'écroulement des valeurs humaines ? Sans Dieu, sans juge ni sanction ultime, tabous et interdits partent à la décharge. Tout est permis, normal, si l'on en a « sincèrement » envie...

Or, l'Orient a conscience de perpétuer des traditions spirituelles anciennes, toujours vigoureuses. Pour ces Voies de Sagesse « non théiste », n'est-ce pas trop fragile de fonder les valeurs ultimes sur des « croyances » dites religieuses, toujours discutables, soupçonnables de naïveté (ou même de manipulations sournoisement aliénantes), dévalorisées par leur multiplicité, leurs contradictions ? La Voie, la religion de la vie humaine fondée en humanité, la religion de l'homme, de ce qu'il y a de plus profond dans l'homme lui-même, tel qu'il est : voilà le vrai sacré, là, tout près. Cette Sagesse de vie pour l'homme, est fondée sur la foi en l'homme, sur la foi en la « Nature Originelle Universelle et Ultime » de l'homme et de l'univers. Ce sont des Voies de Sagesse, des « religions-sagesses », de Salut Ultime pour l'homme, directes, sans nécessité d'un détour par une croyance, tellement fragile, en « un Dieu quelque part ».

Pour cet Occident, spirituellement désarmé, vraiment « démuni », victime de ses utopies séculières, le message de Sagesse de l'Orient ne serait-il pas le nouvel évangile, le Salut de l'esprit, le Salut de l'homme ?

C'est à cette conscience, à cette « vision » qu'est né et que s'alimente le dynamisme missionnaire de l'Orient vers l'Occident : la vitalité spirituelle de l'Orient court au secours de l'Occident malade, spirituellement en péril. Le messianisme humaniste de l'Orient a conscience de cette « opportunité », d'être le Salut de l'Occident, désormais.

Le Bouddha... le seul « qui donnerait idée de le rapprocher de Jésus »... « le dernier génie religieux avec lequel le christianisme aura à s'expliquer »... jamais encore « compris et apprécié chrétiennement par personne »... « entreprise incompréhensible de mettre hors de ses gonds l'existence humaine, tout en y demeu-

rant »... Que voulait dire, par là, Romano Guardini ? Aurait-il donc percé le secret du sourire énigmatique des bouddhas d'Angkor ?

Si le dialogue entre christianisme et bouddhisme pouvait se cantonner dans un dialogue entre un dévot chrétien et un dévot du Bouddha Amida, cela ne poserait pas de grandes difficultés. Religieusement, ils pourraient se sentir psychologiquement, dévotionnellement, à peu près sur une même longueur d'onde. Religieusement, ils entreraient facilement en résonance. Encore que, même pour un disciple « éclairé » (bouddhistiquement) de cette branche bouddhiste de la « Terre Pure », ou « *Amidisme* », la pratique dévotionnelle est peut-être un de ces « Moyens Habiles » (*Upaya*), une sorte de raccourci, de chemin commode, pour « rejoindre », au-delà de cette « figure de Bouddha », la *Bouddhité*. Où il faut entendre, par *bouddhité*, la « qualité » ultime, *An-Atta*, Non soi ultime, Nature Originelle Ultime, (*Dharma-Jati*, « Vérité » d'origine), Vide Ultime, *Nirvana* Ultime... autant de désignations « conventionnelles » du point d'enracinement et de convergence de toutes les branches du bouddhisme issu du Message fondateur, des « Quatre Nobles Vérités », du « premier sermon », situé à Bénarès, du prince Gautama, devenu le Bouddha ?

C'est à ce niveau du message fondateur et fondamental, présent, sous des formes diverses, dans toute la prolifération historique du bouddhisme, à travers les cultures de l'Asie orientale, que se situe ce « défi » (« challenge ») du message spirituel du Bouddha à l'Évangile de Jésus-Christ, et que se situe, par le fait-même, le point crucial du dialogue... Dialogue malaisé au niveau des scolastiques, des doctrines, des théologies ; dialogue qui pourrait être tellement plus cordial et naturel, en convivialité d'attitudes spirituelles profondément vécues, qualifiées, « conventionnellement » de bouddhiques ou d'évangéliques, selon les Voies respectives où chacun se situe, dans la fidélité à sa propre tradition spirituelle ou religieuse.

RECTIFICATIF

Dans le numéro 150 (septembre-octobre 1991), nous avons omis de mettre entre guillemets le dernier paragraphe de la page 63. Ce texte, cité par Philippe Deschamps, dont le Père J.P. Jossua est l'auteur, est un extrait de la revue SOUFFLES (n° 115 - octobre 1989). Nous prions le Père Jossua d'accepter nos excuses pour cet oubli.

Entre l'Islam et l'intégrisme

Dominique LANQUETOT *
Prêtre de la M.D.F. en Algérie depuis 28 ans.

Tous les témoignages.. m'ont amené à reconnaître la valeur de la foi musulmane vécue concrètement. Grâce à ces témoignages de vie et à cette amitié partagée, j'ai appris à lire d'un autre oeil le Coran. En le lisant, j'ai découvert ce que nous pouvions avoir en commun. Témoignages de vie et lecture du Coran me conduisent à reconnaître que l'islam est (un) chemin de Dieu et (un) lieu de l'Esprit, même s'il n'est pas le mien.

Pour autant, je n'ai pas changé de chemin ni gommé les différences comme pour avoir l'impression de parcourir un chemin identique à celui de mes amis musulmans.

Cette reconnaissance de l'islam m'a permis de considérer que la foi dont je vis est un don de Dieu, mais que, pour moi, il ne recouvre pas la totalité de la connaissance de Dieu. J'ai donc eu à approfondir le contenu de ma foi auprès d'amis musulmans.

Dialogue et partage de vie me font penser que personne ne peut s'estimer au nom de sa foi, meilleur que l'autre... qu'il s'agit bien plutôt d'une recherche commune, où chacun souhaite que l'autre réponde de son mieux à ce que Dieu attend de lui.

Cette recherche commune ne supprime pas les différences. De part et d'autre, le partage n'est pas intégral. De part et d'autre — et quand il s'agit d'amis sincères — c'est une souffrance. Cette souffrance commune nous renvoie à Dieu, qui nous invite à croire que c'est LUI, qui, par son ESPRIT, agit au cœur de tout homme de telle sorte que, comme à la Pentecôte, chacun le comprenne dans sa langue...

Mais la persistance de ces différences est aussi un aiguillon permanent qui ne supprime nullement le Mystère de Dieu...

En effet, pourquoi ces chemins différents où agit l'Esprit mais qui, je le crois, convergent vers Jésus-Christ qui a tout récapitulé... ?

Voilà donc où j'en étais à Pentecôte 90, et où j'en suis encore aujourd'hui mais en y ajoutant également, aujourd'hui, cette perception de l'islam « intégriste » qui, au nom de Dieu et à la place de Dieu, cherche à s'imposer progressivement, comme le dit Gilles Kepel dans son livre « la revanche de Dieu ». Il s'agit d'une « réislamisation rampante » qui s'est mise en place par le bas, touchant les mœurs et les modes de vie, quadrillant le terrain social des pays du monde musulman.

(*) Réflexions au cours d'une rencontre (mai 91).

Pour ces nouveaux militants de l'islam, qui s'inspirent de leur fondateur : Sayyial Quoto (égyptien exécuté par Nasser en 1965), l'univers n'est que Jahiliyya. Le véritable musulman doit rompre avec la Jahiliyya qui est idolâtrie, puis lutter pour la détruire et élaborer, sur ses ruines, l'Etat isamique soumis à la Chari'a. Comme le dit Gilles Kepel, cette réislamisation par le bas a pour but de « désaccoutumer » le bon croyant à l'encontre de son environnement inique. Elle a pour cadre la vie quotidienne, la manière de se nourrir, de se vêtir, de prier les relations avec l'autre sexe et les enfants, l'éducation, etc. Sa finalité ultime est la réislamisation de la société dans son ensemble ; mais, en attendant que cela soit réalisé, cela permet la constitution de réseaux communautaires, qui obéissent déjà à la logique de la char'a dans son interprétation la plus stricte. Dans sa forme la plus extrême, cette rupture aboutit, pour certains, à l'imitation à la lettre de la conduite et des comportements du Prophète.

Cette imitation « à la lettre » du Prophète amène à considérer comme égarement tous les visages de la modernité qui ne s'inspirent pas exclusivement de la vie du Prophète. Cette réislamisation par le bas correspond à une demande à caractère social. Fournir des espaces protégés à des individus qui ne trouvent plus leurs repères à travers les bouleversements des sociétés marquées par l'irruption de la modernité, l'exode rural, la destruction des réseaux traditionnels de solidarité. La réislamisation par le bas est avant tout une manière de reconstruire une identité dans un monde

devenu indéchiffrable, déstructuré, aliénant. Elle conteste la démocratie qui n'est qu'une forme de Jahiliyya (cf. Ali Belhadj).

Au-delà de cette réislamisation rampante, qui est aussi la traduction, dans la vie, d'une conviction de foi qui fait de l'islam la meilleure des religions, de la Umma la meilleure des communautés, parce qu'ils viennent de Dieu, on sent et on constate actuellement, en Algérie, que cette forme d'intégrisme musulman est prête à utiliser la force et la violence pour s'imposer et contraindre, en étant prête à étouffer bien des capacités humaines chez l'homme comme chez la femme, et en ne tolérant pas que l'on puisse parler et agir autrement.

Face à cet intégrisme musulman, quelles sont mes réactions ?

Cet intégrisme « rampant », sous-jacent aujourd'hui en Algérie, est en contradiction :

- avec ce que je crois de DIEU ;
- avec ce que je pense de la foi ;
- avec ce que je pense de la liberté de l'homme et de la femme ;
- avec le sens de l'universalité et de la solidarité que j'essaie de vivre ;
- avec le respect qui est dû à tout être humain, quel qu'il soit ;
- au sens des réalités politiques comme je les conçois.

Compte tenu de ces contradictions, je suis en désaccord profond avec cet intégrisme et je passe du mépris à la rage

quand je constate que des hommes et des femmes sont déjà emprisonnés par lui, ou simplement menacés »... et je comprends que cet intégrisme puisse leur faire peur.

Mais, je constate aussi que certains de mes amis musulmans que je fréquente à divers degrés, font le même diagnostic, que ce sont eux qui m'ont aidé à faire le mien, et qu'ils partagent les mêmes sentiments ou les mêmes appréhensions que moi. Je constate qu'ils en souffrent. Comme ils sont musulmans et qu'ils tiennent sincèrement à leur islam, à leur foi, à leur manière de vivre, ils ne veulent pas que l'islam soit défiguré par cet intégrisme. Ils craignent que cet intégrisme porte préjudice à l'islame et qu'il soit un jour cause de déislamisation. Au contact de cet intégrisme, ils approfondissent leur foi et cherchent à mettre en valeur le meilleur de l'islam, ce qui doit être sauvegardé, sauvé. Si je ne veux pas me laisser submerger par ces formes d'intégrisme musulman, ni me laisser emporter par mes réactions, mes appréhensions, mes peurs, peut-être au risque de jeter le bébé avec l'eau du bain, je dois, me semble-t-il, non seulement me mettre à l'écoute de ce que pensent aujourd'hui ces amis musulmans dont je viens de parler, mais aussi, dans la mesure où ils veulent sauver le meilleur de l'islam, prendre moi-même à cœur, souhaiter, prier l'Esprit, pour que ce courant finisse par l'emporter dans le cœur du plus grand nombre de musulmans.

Pour prendre à cœur cet avenir de l'islam ? prier l'Esprit ?

Parce que je suis moi-même convaincu que cet islam :

- est aussi révélation de Dieu ;
- est aussi chemin de Dieu ;
- et que l'Esprit nous y précède depuis qu'il existe, et que, par conséquent, à l'intérieur de ce chemin de l'islam, il y va du salut de l'homme musulman.

Quel est donc, pour mes amis musulmans, ce qui m'apparaît — à moi qui ne suis pas musulman — le meilleur de cet islam qu'ils tiennent à faire valoir aujourd'hui ?

Pour répondre à cette question, je m'inspirerai de la réflexion de deux auteurs : l'un, algérien : Multapha Chérif, dans son ouvrage tout récent intitulé : *L'Islam à l'épreuve du temps* ; l'autre, égyptien : Saïd El Ashmay, dans son ouvrage intitulé : *« L'Islam politique »*.

Écoutons Mustapha Chérif :

« L'Islam représente une révélation. Cette conviction, en dernière analyse, fonde la prétention de l'islam à faire face au défi de la modernité, comme il a su jadis dialoguer avec les civilisations de son temps » (p. 93).

« C'est la performance des intégristes de comprendre que la dimension spirituelle est vitale » (p. 84).

Mais :

Exclure le religieux ou le revendiquer en terme totalitaire constituent deux attitudes qui ne servent pas la maîtrise du devenir.

L'islam est dans l'attente d'une communauté de juste milieu (religion et monde), à condition de dépasser les attitudes superficielles de l'intégrisme et de réfuter celles contraignantes du matérialisme, il y a un espoir de réhabiliter l'islam et de voir s'harmoniser chez l'homme et la femme des sociétés musulmanes les traits d'un être du juste milieu.

La question est : comment traduire dans les institutions les préceptes généraux de l'islam. Pour que l'islam soit la religion du juste milieu, il faut « garder le Coran comme un point de repère fixe qui résiste à la détérioration du temps : mais à condition de ne pas exclure la responsabilité de l'homme, de sa compréhension et de sa mise en application. Le Coran n'est pas un code à appliquer aveuglément, c'est un « texte protégé », mais qui demeure fondamentalement ouvert à des lectures susceptibles de répondre aux épreuves du temps, suivant la variété des situations ».

Par exemple, « le Coran, même s'il présente la vie comme un tout inséparable, ne propose aucune forme d'Etat. En dehors du principe fondamental de la consultation (Choura), il ne fixe aucun modèle de système politique ».

Le Coran ne sépare pas le temporel du spirituel, mais il ne les confond pas non plus.

« Pour que l'islam demeure religion du juste milieu, il faut que les hommes de culture islamique tentent de sauvegarder le sens de la tolérance et la vigilance ». Vigilance :

* pour refuser toutes les idoles et sauvegarder la priorité absolue reconnue à Dieu l'Unique.

(Et personnellement, je me dis : la tentation des idoles ne concerne pas que les musulmans...).

* pour refuser toute subjectivité afin de sauvegarder la soumission la moins imparfaite possible à la volonté de Dieu. (Ce refus de la subjectivité a pour moi, comme équivalent, le « renoncement » à nous-mêmes de l'Evangile).

* pour refuser d'être esclaves des richesses de la terre — tentation matérialiste — au détriment d'une authentique solidarité entre croyants.

* pour ne pas se laisser enfermer par un passé figé, si généreux soit-il mais, au contraire, réouvrir les portes de l'Ijtihad.

Comme dit Mustapha Chérif :

« Il s'agit, avant tout, de comprendre que l'islam vient instituer un sens de la vie, forger des mentalités, donner des points de repères et non fixer des schémas rigides ». Quant à la tolérance, elle inclut, pour Mustapha Chérif, « un rapport vrai à autrui, ce qui a permis à des peuples différents de par la religion et la culture de cohabiter ensemble, comme ce fut le cas de l'Espagne musulmane ».

Il dit encore :

« Les religions sont destinées théoriquement à libérer les hommes de la subjecti-

tivité non à les enfermer dans l'orgueil et l'extrémisme. L'islam n'a pas l'exclusivité de la vérité, même s'il se fonde sur une parole révélée parfaite et récapitulative. L'islam est le chemin droit, mais il y a lieu de dialoguer pour comprendre comment Dieu parle aux autres hommes ».

Et Multapha Chérif termine son livre en écrivant :

« Aujourd'hui, il s'agit de formuler un projet de société de juste milieu, dans ses grandes lignes, fondée sur la justice sociale sur le plan politique, les références musulmanes sur le plan de la civilisation et le progrès sur le plan universel ».

Chez Saïd El Ashmawy, dans son ouvrage : « l'islam politique », on retrouve plusieurs points communs avec ceux de Mustapha Chérif :

— Tout d'abord, un refus de l'idole du point de vue politique : « il y a, en fait, dans l'islam, une conscience du risque que tout pouvoir politique, dès lors qu'il se fonderait sur un droit religieux, dériverait vers une tyrannie dans laquelle les hommes substituent l'adoration du Prince ou du clerc à l'adoration du Dieu unique ».

— Un refus de faire dire au Coran, du point de vue politique, ce qu'il ne dit pas : « L'islam refuse que les peuples soient réduits à servir les intérêts personnels de gouvernants qui prétendent se soumettre à la volonté divine, alors que rien, dans le Coran et la Sunna, n'invite les musulmans à adopter un système politique, califat, imanat ou autre... ».

— Un souci que l'islam s'intéresse d'abord aux hommes et aux consciences et non au système et aux règles juridiques. « Comprendre l'islam en tant que miséricorde et non en tant que menace, et le présenter à l'humanité comme une voie vers Dieu et vers le progrès » écrit El Ashmawy.

— « Voie vers Dieu », tel est le sens originel du mot chari'a auquel El Ashmawy souhaite que l'on s'en tienne, alors qu'il en est venu, aujourd'hui, à désigner les prescriptions coraniques et celles contenues dans la Sunna, pour finalement inclure l'ensemble de la jurisprudence islamique (Le Fiqh) au risque de tout codifier.

C'est pour refuser ce risque de se crispier sur un code que El Ashmawy demande que le sens du Jihad, vu comme éthique individuelle, refus d'une existence vaine et vide de tout sens, l'emporte sur l'autre sens du Jihad, acquis dans l'histoire et qui, lui, appelle à la guerre contre les non-musulmans et, dans bien des cas, contre d'autres musulmans. Pour El Ashmawy, il n'est pas question de Jihad de guerre, mais au contraire de tolérance en mettant en pratique le verset coranique suivant :

« Nous vous avons été créés d'un mâle et d'une femelle ; nous vous avons constitués en peuples et tribus, pour que vous vous connaissiez entre vous. Le plus noble d'entre vous auprès de Dieu est le plus pieux d'entre vous. Dieu est celui qui sait et qui est bien informé ».

Les aspects positifs et dynamiques de l'islam décrits par Mustapha Chérif et El Ashma, je les retrouve implicitement ou explicitement dans le dialogue que je partage avec des amis musulmans. Au-delà de toute forme d'intégrisme, au-delà de tout extrémisme, c'est ce cœur de l'islam que la majorité des Algériens musulmans de ce pays veut sauvegarder, et je dois d'abord en prendre acte...

C'est une donnée du pays que je dois reconnaître ; que je dois chercher sans cesse à mieux comprendre et à retrouver, comme je le disais plus haut, le travail de l'Esprit.

Est-ce à dire, pour cela, que j'ai à renoncer à ce que je pense moi-même dans le contexte politique actuel ?... NON !

Ce contexte politique actuel doit m'aider à réfléchir à ce que je suis, à ce que je pense, pour que le dialogue avec mes amis algériens musulmans soit vrai et peut-être fécond, au moins pour moi.

Dans le contexte électoral actuel, où en suis-je donc ?

Je suis en Algérie depuis 35 ans. J'en ai partagé l'histoire et l'évolution ; j'y ai travaillé j'y ai noué des liens ; j'en ai reçu beaucoup ; je me sens solidaire du peuple algérien et de son devenir ; j'ai la nationalité algérienne depuis 26 ans, cela m'a permis de travailler jusqu'à aujourd'hui.

Je ne suis pas algérien d'origine et, à ce titre, si je le voulais, je ne pourrais devenir député. Surtout, je ne suis pas musulman

et, à ce titre, je suis, pour la majorité des algériens, disqualifié, radicalement en marge. C'est à partir de cette situation personnelle que j'aborde les élections législatives, citoyen algérien par option et non par le sang, non musulman, de confession chrétienne.

Tous les partis politiques se réclament de l'islam, proclament leur attachement à l'islam. Je ne sais d'ailleurs pas si, au cas où je voudrais adhérer à un parti, il y aurait en Algérie un parti qui m'accepterait comme membre, à cause de ma conviction de chrétien. Peut-être le P.T. ou le R.C.D.

De par mes convictions, je suis laïque, c'est-à-dire que je ne peux introduire aucun critère de discrimination entre les hommes au nom de leur appartenance religieuse, quelle qu'elle soit.

Parce que, dans la foi, je crois que Dieu, créateur de l'homme, a créé l'homme libre. Je refuse de me servir du nom de Dieu pour imposer aux hommes une quelconque LOI, parce que je crois que Dieu ne veut être reconnu et aimé, adoré que par des hommes libres, je reconnais à tout homme la possibilité et le droit de refuser Dieu, d'être athée. Parce que je constate l'authenticité de croyants qui ne partagent pas la foi chrétienne (de même l'authenticité humaine d'athées), je crois que Dieu attire à Lui et guide par son Esprit des hommes et des femmes sur des chemins religieux différents du mien (ou même sur les chemins de l'athéisme).

Je suis donc contre tout parti politique, quel qu'il soit, qui utilise Dieu (la crainte de Dieu) pour porter atteinte à la liberté de l'Homme, pour le contraindre. Je suis contre tout parti qui, auprès de l'Homme, veut prendre la place de Dieu et se déclare Juge à la place de Dieu.

A ce titre, je suis contre tout parti politique qui, à propos de la Chari'a, au lieu de se contenter de lui donner le sens de voie de Dieu, comme le dit El Ashmawy, inclut dans ce sens toute la jurisprudence islamique, c'est-à-dire, le Fiqh. En ce sens, je ne pourrai voter ni pour le FIS, ni pour HAMAS, dans la mesure où ces partis veulent m'imposer la Chari'a que j'appellerai « globalisante » « totalisante ». Personnellement, je ne souhaite pas non plus que mes amis musulmans soient épris de cette conception, parce que j'estime (mais ce n'est pas l'avis de tous les musulmans) que toute loi prise pour elle-même (et non au service de l'Amour) est un CARCAN, un conformisme, obstacle à ce que je crois être la véritable adoration et une authentique soumission.

En étant opposé à cette conception « globalisante » de la Chari'a, je ne rejette pas pour autant l'islam en bloc, mais je lui dénie, comme au christianisme, le droit de porter atteinte à la liberté de quiconque.

Je reconnais donc l'islam comme chemin possible vers Dieu, avec toutes les valeurs qu'il comporte, et je demande aux croyants, musulmans ou chrétiens — comme aux athées — d'être au service de la FAMILLE

HUMAINE tout entière, sans exclusive : hommes - femmes, classes sociales et religion différentes... ou sans religion, compte tenu du culte rendu à l'Argent et des abus de pouvoir qu'il engendre, abus de pouvoir qui ne se réduisent pas : inégalité, injustices, exploitation, dénuement, mépris, absence de développement humain.

Etre au service de la famille humaine tout entière suppose, dans les faits, dans les actes, un certain nombre d'options politiques qui tendent à réduire les inégalités, à SOLIDARISER les hommes entre eux au lieu de les individualiser, ce que fait, par exemple, libéralisme sauvage.

Etre au service de la famille humaine tout entière aujourd'hui, c'est, au sein d'une nation (et ensuite à l'échelle du monde), prendre parti en priorité pour les plus délaissés. C'est chercher à donner à tous une certaine égalité de chances dans la vie... ce qui me paraît régresser actuellement en Algérie.

Tels sont les critères que j'essaie de suivre pour me situer en Algérie, « pour ne pas rester à regarder le Ciel... ». Au cœur de cette situation, j'essaie d'être le plus possible disponible à l'Esprit qui souffle partout où Il veut, comme Il veut, quand Il veut.

Ce discernement dans l'Esprit, j'aime bien le faire aussi avec d'autres chrétiens. C'est en ce sens que je vous remercie de m'avoir invité.

● **Les Religions** (Denis GIRA — Le Centurion 1991, 120 pages)

Un petit livre mais un livre dense, écrit dans un langage simple et clair, qui aborde les questions fondamentales soulevées par le dialogue des Chrétiens avec les Croyants des autres traditions religieuses : voilà en quelques mots le pari réussi de Denis GIRA.

Il enseigne à l'Institut Catholique de Paris, après avoir vécu au Japon plusieurs années. Il est personnellement engagé dans le dialogue avec les Bouddhistes et leur tradition spirituelle. Et les jeunes en formation à la M.D.F. ont déjà su apprécier les qualités intellectuelles et spirituelles de ce père de famille « américain à Paris ».

Ce sont ces liens qui me poussent à présenter plus longuement les convictions et positions de l'auteur. D'emblée, la réflexion est placée sous le signe d'Assise, ce rendez-vous de prière pour la paix le 27 octobre 1986, rassemblant des représentants des différentes traditions religieuses de l'humanité.

D. Gira veut répondre à cette question : **pourquoi l'Eglise Catholique s'engage-t-elle dans cette dynamique du dialogue interreligieux ?**

Son point de départ est le respect et l'estime pour les religions inscrit dans la déclaration du Concile Vatican II : « Nostra Aetate ». Après une évocation rapide mais précise de ces différentes religions (1^{re} partie) il entreprend de fonder ce regard chrétien dans un sens de l'homme et de la révélation de Dieu (2^e partie). Le livre s'achève sur l'affirmation de la vocation chrétienne à ce dialogue dont l'enjeu n'est autre que de découvrir un peu le Mystère du Christ, à condition de demeurer humbles.

Pour D. Gira, à la racine de toute étude, de tout dialogue se trouve une condition première, une sorte de connivence spirituelle avec l'autre, et la prise en compte de sa tradition comme une voie de salut : « Pour qu'un chrétien étudie en profondeur le bouddhisme, ou n'importe quelle autre religion, il faut vraiment qu'il soit convaincu de la valeur intrinsèque de cette tradition en tant que voie spirituelle salvatrice. Il doit presque « sentir » la manière dont Dieu travaille au sein de cette tradition — comment Dieu touche l'homme à travers le bouddhisme par exemple ». (p. 52). De ce type d'attitude nous nous sentons très proches.

Comment fonder ce regard chrétien sur les autres religions ? D. Gira propose une anthropologie qui lie fort le mystère de l'homme et celui de Dieu et repose sur une analyse de l'expérience religieuse.

S'appuyant sur le Ps 139, il affirme que « dès le commencement Dieu parle à tout homme la langue de la création » (p. 56). Cette parole travaille chaque homme

en respectant sa liberté, elle est présence du Verbe de Dieu à tout homme (56-57). En ce sens, l'histoire du salut commence dès la Création (p. 58).

D'autre part, la dimension symbolique est constitutive de l'expérience humaine et les religions situées sur ce registre se présentent comme des expressions de l'expérience de la présence divine et de la responsabilité de l'homme. D'où sa prise de position: « D'une manière ou d'une autre, les symboles de toute religion amènent l'homme à une expérience véritablement salvatrice. On pourrait aller plus loin et dire que les symboles utilisés par ces religions touchent le mystère de Dieu et la révélation d'une certaine manière puisqu'ils sont le résultat de Sa présence à l'homme et du travail de l'Esprit Saint » (p. 67).

Mais alors comment parler de Jésus-Christ comme seul médiateur du salut ?

D. Gira relit l'expérience religieuse de la Bible: long processus de communication par Dieu de sa « parole révélatrice ». Ce terme dit à la fois « l'activité salvatrice de Dieu expérimentée par le peuple dans son histoire bien concrète et l'interprétation qui en est donnée, en particulier par les prophètes ». (p. 74). Cette histoire est celle d'un « va et vient incessant entre la conscience que l'homme a de la présence de Dieu et les symboles à travers lesquels il exprime cette conscience » (p. 75).

Cette histoire est approche plus aiguë du Mystère mais aussi constat de l'opacité des symboles. Alors « Il fallait que l'élan de ce processus s'achève dans le mystère de l'Incarnation, car seul Dieu lui-même, en prenant notre chair et en vivant notre vie d'homme, pouvait comme illuminer l'opacité de ces symboles et exprimer pleinement la vie à laquelle l'être humain est appelé depuis toujours (p. 75-76) ».

Au centre du processus du salut, ouvert dès la Création, il y a donc Jésus-Christ, Verbe de Dieu qui a pris chair: « Il est la parole pleine et vivante de Dieu sur Dieu aussi bien que la parole pleine et vivante de Dieu sur l'homme. Dire cela est sans doute audacieux mais peut-on dire moins ? » (p. 80).

Comme on le voit D. Gira prend position dans les débats actuels pour situer le Christianisme parmi les religions du monde. Il refuse un « ecclésiocentrisme » qui suppose que le salut doit passer par une rencontre avec Jésus-Christ vivant aujourd'hui dans son Eglise (p. 60) comme un théocentrisme qui établirait une coupure entre Jésus et le Christ, entre le Christ et l'histoire particulière dans laquelle le Verbe s'est fait homme (p. 93).

Il choisit donc une perspective christo centrique : le Mystère du Christ « pleine expression de la réalité mystérieuse de la présence universelle de Dieu à l'homme passe par l'Eglise mais il passe aussi de manière bien sûr très différente par la médiation des autres religions » (p. 85).

Denis Gira ne passe donc pas à côté d'un débat de fond qui engage le cœur même de la compréhension chrétienne de la Révélation. C'est une invitation au travail. Mais surtout son livre invite à entrer avec passion et humilité sur le chemin du dialogue dans ses multiples formes.

En le remerciant, je reprends cette citation de Rudyard Kipling sur laquelle s'ouvre sa conclusion :

« Oh, l'Est est l'Est, et l'Ouest est l'Ouest,
et jamais ils ne pourront se rencontrer ;
Avant que le ciel et la terre ne soient jugées
devant le grand trône de Dieu.

Mais il n'est plus ni Est ni Ouest,
ni frontière, ni naissance, ni race.
Quand deux hommes forts des bouts de monde
se rencontrent face à face ».

(The Ballad of East and West)

Christophe ROUCOU

- Quatre sociologues : **Les français sont-ils encore catholiques ?** (Le Cerf)
Guy MICHELAT, Julien POTEI, Jacques SUTTER, Jacques MAITRE

Une remarque importante, en ouvrant ce livre passionnant pour tous ceux qu'intéresse la Mission. Il est malheureusement difficile à comprendre pour un lecteur moyen, même ayant son bachot (d'autrefois !). Je pense en particulier à l'article de Guy Michelat : et surtout à celui de Jacques Sulter dont les graphiques, surement instructifs, sont impénétrables pour un non-sociologue.

Mais que cela ne nous arrête pas : car le contenu reste tellement révélateur. Je vais essayer de clarifier un peu les choses sur divers sondages, spécialement celui très complet de 1986.

1°) Des constatations.

Toutes les courbes concernant la pratique religieuse, ou les comportements religieux sont **en baisse** régulière depuis 20 ans.

Quelques exemples : sur 1 000 naissances le nombre des baptêmes atteint à peu près 600. Les mariages religieux ont moins diminué, mais nettement aussi, rejoignant les chiffres que j'avais publié à la Seyne-sur-Mer. Les pratiquants des messes du dimanche qui étaient de 32 % en 1945 arrivent maintenant à 10 ou 12 %. Le chiffre des ordinations sacerdotales enregistre la plus forte diminution. Près de 1 000 ordinations en 1945. Nous en trouvons à peine 100 en 1984. Une légère remontée au dessus de 100 ne change rien pour l'avenir. La diminution du nombre des novices dans les ordres religieux féminins est à peu près parallèle. Le nombre des diacones est par contre en légère augmentation.

Les chiffres concernant les enfants baptisés **non catéchisés** ne cessent de croître. Dans les villes, spécialement dans les banlieues, il dépasse 60 %.

En ce qui concerne les enterrements religieux 72 % des français souhaitent passer à l'Eglise, y compris 14 % de ceux qui se disent incroyants.

Intéressants les chiffres concernant la prière : 11 % prient tous les jours, sûrement 29 %, jamais : 42 % (de ceux qui se déclarent catholiques).

En ce qui concerne la confession, la courbe est aussi en baisse. En 1983 : 8 % se confessent « quelquefois » par an ; 5 % une fois par an ; « jamais » 69 %...

Les chiffres les plus étonnants concernent les « croyances » car 81 % croient au ciel mais cela n'implique souvent rien d'autre. Parmi ceux qui se déclarent « catholiques pratiquants » de 10 à 20 % **ne croient pas à la résurrection**. En ce qui concerne le pape Jean-Paul II tous les sondages donnent de lui une « plutôt bonne opinion » (69 %) mais, en même temps, seulement 32 % se déclarent en accord sur ses positions en matière familiale ou sexuelle et 48 % en désaccord.

En 1986 à la question : Croyez-vous que Jésus est le Fils de Dieu ? ». Ceux qui se déclarent catholiques répondent : « Oui » 64 % « Non » 17 % (19 % ne savent quoi répondre). « Croyez-vous à la présence réelle dans l'Eucharistie ? » 41 % seulement de « Oui ». Au péché originel : 35 %.

J'arrête là cette énumération, sans entrer dans le détail par catégories sociales ou politiques : on les trouvera dans l'article de Julien POTEL, prêtre de la Mission de France.

2°) Des questions mêmes qu'on peut se poser.

Ces chiffres, à mon avis, n'interrogent pas assez tous ceux qui pensent à l'avenir de l'Eglise. Quand on sait le mouvement de population du monde rural vers les villes on ne peut qu'être étonné de ce phénomène. Déjà, dans certains diocèses de la Couronne de Paris, il y a seulement 2 prêtres pour 15 000 habitants. Les chrétiens se « resserrent » et les prêtres, malgré ceux qui en ont la volonté ; ne peuvent plus s'intéresser réellement à la masse de la population.

Se pose-t-on réellement les questions suivantes :

Peut-on continuer à baptiser tous les enfants avec ce minimum de préparation des parents ? Les premiers chrétiens estimaient qu'il fallait bien 3 ans pour prendre conscience de ce qu'était le baptême. Que penseraient-ils de notre pratique actuelle ? Que signifie une « religion » dont on ne croit plus nécessaires les observances essentielles ? Que devient l'Eucharistie distribuée dans les Assemblées avec absence de prêtres ? Est-ce encore l'Eucharistie voulue par le Christ ? N'oublions pas que les premiers chrétiens ne gardaient l'Eucharistie que pour les malades.

Au moment où se multiplient les divorces, pourquoi l'attitude (théorique) du catholicisme est-elle aussi rigide et éloignée par exemple de celle de nos frères orthodoxes ?

Pourquoi tant de laïcs ne sont pas encore acceptés par beaucoup de prêtres pour des ministères qui ne dépendent pas de l'ordination sacerdotale »...

Il y aurait bien d'autres « pourquoi »...

3°) Les « nouveaux » dans notre monde.

Les sondages les fait apparaître rarement. Et pourtant ils existent : l'Action Catholique qui a engendré des militants et des militantes tant donnés à leurs tâches d'évangélisation,

« Nouveaux » charismatiques trop divers sans doute mais qui accueillent des gens qui ne seraient jamais accueillis ailleurs.

Les groupes œcuméniques vivants et fervents qui nous font entrer en dialogue avec nos frères les plus divers... Les groupes de catéchumènes adultes.

D'autres nouveaux encore. Ici une constatation s'impose **tous ces nouveaux ne sont qu'une minorité**, certes vivante et agissante. Jésus n'a jamais dit que les chrétiens seraient le grand nombre. Il a même dit expressément le contraire : « petit troupeau »... oui, mais en même temps : « Soyez le sel, soyez le levain, soyez la lumière ». Pouvons-nous traduire : « Il y aura moins de chrétiens de nom, mais ceux qui le seront le seront plus pleinement... ».

4°) Quelques propositions.

Sauf exception, ne faut-il pas que ceux qui reçoivent l'Eucharistie y aient participé directement ?

L'Eglise pourra-t-elle accepter qu'il y ait des Communauté chrétiennes vivantes qui soient privées de l'Eucharistie ? Nos frères orthodoxes ont bien trouvé les prêtres nécessaires et proches d'elles : pourquoi pas nous ? On ne peut accepter qu'il n'y ait plus assez de prêtres à cause de règles qu'ignoraient les premiers chrétiens.

A côtés des diacres, pourquoi ne pas ordonner, comme cela s'est fait longtemps, **des femmes diacres ?** Ce qui leur permettrait d'entrer dans **les instances où se prennent les décisions** dans l'Eglise. Sans elles, ces décisions seront toujours incomplètes et inachevées.

Pourquoi aussi — ce doit être le rôle communionnel des évêques et des prêtres — ne pas se faire rencontrer tous les mouvements qui œuvrent pour le renouveau de l'Eglise ?

Conclusion.

Le sondage nous invite à regarder l'Histoire de l'Eglise dans la longue durée. Et cette histoire nous dit que **ce sont toujours les saints** — qu'ils fassent ou non de la hiérarchie — **qui ont fait les grandes réformes dans l'Eglise**. Au delà des vivants, il y a les martyrs : Romero, Jarlan... Il y a ceux qui éclairent spirituellement notre monde : Thérèse de Lisieux, la première ; le père Brottier — déjà canonisés. Et ceux qui frappent à la porte : Charles de Foucauld, le cardinal Suhard, Madeleine Debrel, Edmond Michelet, et beaucoup d'autres.

Il ne faudrait pas que notre Eglise attende trop pour promouvoir les réformes nécessaires. « Les français sont-ils **encore** catholiques ? ». Aux futurs « saints », toujours vivants, de répondre.

BULLETIN DE RÉABONNEMENT

à renvoyer à : LETTRE AUX COMMUNAUTÉS MISSION DE FRANCE B.P. 18 - 94121 FONTENAY-S-BOIS cedex

Prénom et NOM : _____

Adresse : _____

● Pour votre abonnement 1992, mettez une croix dans la (les) case (s) correspondante (s)

- | | | |
|------------------------------------|-------|--------------------------|
| — Lettre aux Communautés ordinaire | 160 F | <input type="checkbox"/> |
| de soutien | 180 F | <input type="checkbox"/> |
| — Lettre d'information (1) | 120 F | <input type="checkbox"/> |
| — Au-delà de l'hexagone (2) | 80 F | <input type="checkbox"/> |

● Souscrivez un abonnement à la Lettre aux Communautés pour une personne de votre famille, de votre entourage

Prénom, Nom, adresse :

● Nous pouvons envoyer un ou deux spécimens gratuits de la Lettre aux Communautés.

Donnez-nous noms et adresses de personnes qui seraient éventuellement intéressées

Joindre au bulletin, votre chèque, libellé à l'ordre de « Lettre aux Communautés » (C.C.P. Paris 21 596 44 V)
Ci-joint un chèque bancaire postal de : _____ frs.

(1) Information bimensuelle sur la vie de la Mission de France

(2) Dossiers d'information sur des sujets d'actualité.