

SPIRITUS

ERNEST D. PIRYNS
AUGUSTIN I. OKUMURA
PABLO RICHARD
BONGANJALO GOBA
ALAIN MARCHADOUR

CHARLES ANTOINE

VERS UNE THÉOLOGIE JAPONAISE
LE CHRIST ET LES JAPONAIS
LA RAISON DE NOTRE ESPÉRANCE
JÉSUS MORT ET RESSUSCITÉ
LE SALUT À L'ÉPOQUE DE JÉSUS

PSAUMES ET CONFLITS DE LA TERRE

théologies du tiers monde / 2

1. dossier

Ernest D. Piryns	Vers une théologie japonaise / 3
Augustin I. Okumura	Le Christ et les Japonais / 31
Pablo Richard	La raison de notre espérance / 45
Bonganjalo Goba	Jésus Christ mort pour nos péchés, ressuscité pour notre vie / 55
Alain Marchadour	Les représentations du salut à l'époque de Jésus / 63

2. chroniques

Charles Antoine	Psaumes et conflits de la terre au Brésil / 81
Serge de Beaurecueil	Une histoire de rideaux / 95

3. communications

courrier	Le mot des lecteurs / 97
lectures	Notes bibliographiques / 101
livres	Reçus à la rédaction / 109
informations	Publications / 112

Avec ce troisième cahier sur des théologies venues d'ailleurs, d'un autre lieu que le nôtre, nous avons conscience de n'en être qu'à un début; ce n'est même pas une initiation. Cette publication comporte trop de manques pour en faire office. Des collaborateurs pressentis, d'accord avec le projet, ont été empêchés d'écrire pour des raisons diverses. Ainsi, nous attendions des contributions de l'Inde, du Sri Lanka, des études sur la théologie chinoise, des développements sur différents courants de la théologie sud-américaine. Mais des apports neufs apparaissent au sein des diverses recherches. Pour ces raisons, nous devons être attentifs à ce qui paraît et à ce qui paraîtra sur ces questions.

Les théologiens du tiers monde s'efforcent d'établir et de maintenir le dialogue entre eux; dans un premier temps, pour rompre avec la prédominance des théologies occidentales mais aussi pour confronter leurs méthodes et leurs points de vue, car leurs théologies sont « particulières », « localisées », « contextuelles ». Parmi les grands ensembles continentaux, il est pourtant possible de trouver des lignes directrices assez nettement indiquées. Ainsi, premières venues, les théologies sud-américaines de la libération se centrent sur les « pauvres », les dépossédés, les Indiens, les Noirs des USA, les victimes du racisme dans les Caraïbes. Elles s'appuient sur une analyse des sociétés existantes et sur une relecture de l'Évangile. Les théologies africaines se polarisent sur la recherche de leur identité et de leur authenticité. Elles s'appuient sur une relecture des cultures africaines en même temps que sur une approche de l'Évangile. Les théologies asiatiques sont plus marquées par la rencontre avec les grandes traditions religieuses et spirituelles de ce continent, mais leurs théologiens sont aussi conscients que l'inculturation de l'Évangile ne se fera pas sans luttes contre l'injustice.

Les théologiens du tiers monde ont pris conscience de leurs possibilités dans la quête de la vérité; ils restent soucieux de communion avec l'Église. Pour la première fois, ils ont souhaité rencontrer cette année les théologiens occidentaux. Mais déjà leurs investigations nous sont une triple invite : invite à la recherche de ce que peut être la pluralité dans l'unité de la foi, à une poursuite de la vérité qui toujours reste un horizon pour l'intelligence de la foi; invite à une méthodologie renouvelée qui part de l'analyse de la réalité où l'histoire à faire est le cadre de la révélation; invite également à une relecture de la Bible car l'Esprit vit dans les communautés de croyants où le texte devient Parole Vivante : aujourd'hui nous est né un SAUVEUR !...

Spiritus

VERS UNE THÉOLOGIE JAPONAISE

conditions, limites, perspectives

par Ernest D. Piryns

Le développement d'une nouvelle ecclésiologie, après Vatican II, comprend la théologie de l'Eglise locale. Les Eglises locales elles-mêmes sont des partenaires égaux au sein de l'unique Eglise catholique et universelle. De nos jours, elles revendiquent le droit d'exprimer leur foi à partir de leurs propres fondements culturels et de prendre leur destin en main, sans pour autant briser la communion avec Rome et les autres Eglises-sœurs. Le Synode épiscopal de 1974 l'a clairement mis en évidence. C'est dans le cadre de la discussion sur l'évangélisation du monde moderne que le Synode devint, en fait, un forum pour les jeunes Eglises locales, au grand étonnement des nombreux évêques occidentaux. Des propositions audacieuses et des déclarations inattendues vinrent d'évêques non occidentaux, montrant que le moment était venu de prendre au sérieux ce qu'on appelle aujourd'hui l'inculturation du christianisme comme condition de l'émergence de vraies Eglises locales. Sans aucun doute, le christianisme occidental n'est plus désormais la norme du christianisme comme tel.

Le Synode s'est avéré être un véritable défi à l'Eglise monolithique; il manifesta le désir profond de trouver de nouvelles voies pour une Eglise en termes de cultures non occidentales. Mais l'inculturation n'est pas quelque chose de simple. Elle implique le problème de l'autorité, les modes de présentation du message chrétien, l'émergence d'une réflexion théologique non occidentale, le culte et plus précisément la liturgie, le droit canon, la reconnaissance des valeurs morales des cultures non occidentales, l'administration de l'Eglise, les institutions ecclésiales, etc...

Dans cet article, je voudrais tenter – ce n'est qu'un essai – de considérer le problème de la réflexion théologique dans le contexte japonais. Une

théologie japonaise est l'un des moyens nécessaires pour surmonter le caractère « étranger » du christianisme dans ce pays. La nécessité d'une théologie japonaise doit devenir une préoccupation majeure au Japon. Rares sont les théologiens ici qui en sont conscients. De plus, une théologie japonaise ne doit pas demeurer cantonnée au seul domaine spéculatif car une réflexion fidèle et systématique sur le message du Christ en dialogue avec le Japon, a d'importantes conséquences pratiques.

1. Inculturation et Eglise locale

Un Dieu qui crée ce monde dont il est la force motrice profonde et qui l'entraîne vers un développement de plus en plus grand, est un Dieu relationnel. Bien qu'il soit transcendant, il n'est pas complètement séparé de ce monde mais il y est profondément impliqué. C'est un Dieu-avec-et-pour-nous, à l'œuvre dans la totalité de la création, dans chaque peuple et dans chaque culture. C'est dans l'incarnation de son Fils qu'il a manifesté le plus clairement sa relation à ce monde. C'est en un lieu et un moment déterminés que la vie de Dieu elle-même s'est inculturée au sein du peuple juif, dans la personne de Jésus de Nazareth. Le message de Jésus concernant le Royaume de Dieu, nous est parvenu à travers un réel processus d'inculturation avec, comme premier « lieu » (*locus*), le contexte juif.

L'inculturation n'est pas un mot à la mode mais une réalité et un rôle auxquels nous sommes confrontés; nous y avons pour partenaires non plus l'Occident seul mais le monde entier sous la forme d'un monde différencié. L'inculturation est un re-déploiement du message du Christ dans un contexte culturel particulier de telle sorte qu'il fasse surgir une nouvelle expérience de vie chrétienne authentique; cette expérience trouve son expression non seulement à travers des éléments propres à une culture particulière (ce serait une simple adaptation ou, au mieux, une acculturation) mais elle agit comme un principe qui dirige et unifie une culture, la transforme et la refonde pour aboutir à une nouvelle création. Les cultures doivent être régénérées à travers une rencontre en pro-

1/ *Evangelii Nuntiandi*, n° 20; *Studies in the International Apostolate of Jesuits*. Vol. VII, Washington DC, 1978, n° 1, pp. 1-2, 11.

2/ Paul RICŒUR, *Histoire et vérité*, Seuil, Paris, 1955, pp. 286-300.

fondeur avec l'Évangile. C'est une manière de proclamer individuellement et communautairement le message du Christ, sa Personne et les valeurs évangéliques en les incarnant dans les couches les plus profondes de chaque culture. Par conséquent, l'expérience de foi et de vie de tout chrétien et de toute communauté chrétienne s'incruste profondément dans leur propre contexte culturel¹.

Le modèle de toute inculturation est l'incarnation du Fils de Dieu qui ne peut être répétée. Par suite, l'*inculturation* a toujours quelque chose de l'*incarnation* divine, mais ce n'est qu'une analogie, et il vaut mieux donc ne pas parler de l'incarnation de l'Église et de ses divers aspects. À l'exemple du Fils de Dieu, l'Église, communauté rassemblée autour du Ressuscité, s'est elle-même inculturée dans les diverses cultures du Moyen-Orient et d'Occident. Ces inculturations successives ont toujours eu un caractère particulier car il n'existe pas de culture universelle. Une culture dite mondiale, que tout être humain peut partager, semble bien être le fruit d'une imagination naïve. Les structures fondamentales et les couches les plus profondes à partir desquelles prend forme une grande culture particulière, ne changent pas en une nuit. Il se peut qu'une culture plus faible s'estompe par suite d'une violente oppression politique et culturelle étrangère ; il arrive aussi que des éléments d'une culture meurent car ils n'ont plus aucun rôle et sont devenus sans signification.

Cependant, il en faut bien plus pour dégager les couches les plus profondes à partir desquelles surgit la vision de l'homme sur la vie et sa finalité, sur le monde et la Réalité Ultime. À cet égard, je pense que Paul Ricœur a en grande partie raison dans son analyse : *Civilisation universelle et cultures nationales*². Le Japon en est certainement un exemple typique : il accueille et absorbe aisément tout élément étranger qui ne constitue pas une menace envers les structures de base de sa culture. Le Japonais voit la réalité ultime ou le sacré comme quelque chose qui est au cœur du monde ; cette vision a des harmoniques fortement immanentistes et seulement quelques accents faiblement transcendants. Cela a amené, dans l'histoire du Japon, un intérêt dominant pour le monde phénoménal et une très grande capacité de le maîtriser. Il était donc bien naturel que la technologie occidentale trouve un terrain fertile au Japon, quand elle fut introduite après la restauration des Meiji en 1868. La combinaison d'un profond intérêt pour le monde et pour la technologie occidentale est l'une des raisons majeures du haut degré de modernisation du Japon aujourd'hui. Cependant, cela n'a pas détruit la culture japonaise

dans ses couches les plus profondes et cela n'en a pas fait une copie de l'Europe Occidentale sur le bord oriental de l'Océan Pacifique. Dire que le Japon s'est complètement occidentalisé n'est qu'une affirmation d'observateurs superficiels.

C'est un fait irréversible que la technologie, la politique, l'économie et les affaires se développent selon des schèmes plus ou moins communs et apportent une certaine uniformité. Mais c'est une tout autre question de savoir si les peuples qui deviennent citoyens du monde et les nations qui sont maintenant des membres à part entière de la communauté mondiale, renonceront à ce qui fait le plus intime de leur personnalité. Bien qu'ils passent au travers de changements, les peuples, dans leur ensemble, n'abandonnent pas si aisément leur identité. Par suite, le fait d'entrer dans la communauté mondiale n'entraîne pas de soi la mort d'une culture mais, par hybridation, il peut produire un renouveau³.

C'est à cause de l'incarnation, en Jésus de Nazareth, de la vie divine qui englobe tout, que l'Eglise – conséquence de l'activité rédemptrice de Jésus - est soumise à la loi d'inculturation. Elle s'est souvent refusée à passer par le processus d'inculturation depuis le temps où elle a identifié christianisme et culture occidentale! C'est pourquoi elle est restée très largement non inculturée au sein du contexte asiatique et qu'elle y apparaît encore comme une entité étrangère.

A ce point, les concepts d'inculturation et d'Eglise locale doivent aller de pair comme conséquences nécessaires tout à la fois de l'incarnation et de l'existence de nombreuses cultures. Beaucoup de prêtres et de chrétiens refusent de s'affronter à cette question de l'inculturation car ils ne peuvent imaginer comme forme définie de l'expression de leur foi, que le christianisme occidental. Qu'entend-on alors par Eglise locale? J'accepte ici la distinction significative entre Eglise locale et Eglise particulière à

3/ Walbert BÜHLMANN, *The Coming of the Third Church*. St Paul Publications, Manille, 1976, pp. 289-290.

4/ Jean VERINAUD, «Locale? Particulière? Mais au fond: Quelle Eglise?», *Spiritus*, n° 65, Paris, 1976, p. 343.

5/ Ernest PIRYNS, «Contextual Theology: The Japanese Case», *The Japan Missionary Bulletin*, Vol. XXXII, Tokyo, 1978, pp. 551-557, 589-597;

traduct. allemande: «Japan – Das Evangelium zwischen Tradition und Modernität», Ludwig WIEDENMANN, *Den Glauben neu verstehen. Beiträge zu einer Asiatischen Theologie*, Herder, Fribourg, 1981, pp. 101-124.

6/ S. TAKAYANAGI, «Toward a Japanese Christian Theology?», *The Japan Missionary Bulletin*, Vol. XXX, Tokyo, 1976, pp. 579-580.

cause de son utilité théologique et missiologique en ce qui concerne l'inculturation. Une Eglise particulière renvoie en premier lieu à un diocèse dirigé par un évêque, principal animateur de son peuple; elle se réfère également à un contexte hiérarchique et juridique et les activités de l'évêque sont vues surtout en relation avec le Saint-Siège. Cependant, l'Eglise locale va au-delà du cadre hiérarchique et juridique et se rapporte d'abord à une réalité existentielle, à des communautés capables de vivre et de fonctionner en tant que groupes humains reliés les uns aux autres par la même identité culturelle : structures sociales, expérience religieuse, religions concrètes, opinions communes sur la moralité, etc... Ainsi, le terme *local* ne se réfère pas à un contexte géographique en tant que tel, mais aux réalités présentes dans une région. Le terme dépasse le cadre de l'Eglise particulière et peut inclure souvent beaucoup plus qu'un diocèse. En ce sens, on peut parler d'une manière significative de l'Eglise locale du Japon, de la France, etc..., car elles représentent une certaine identité de conditions culturelles ⁴.

2. *Dépendance de la théologie japonaise à l'égard de l'Occident*

Un des aspects de l'Eglise locale engagée dans un processus d'inculturation est l'expression du message chrétien par le moyen d'une théologie. La création d'une théologie japonaise est une grande interpellation dont dépend sérieusement l'évolution future de l'Eglise. Trop souvent, la théologie occidentale est transmise aux séminaristes japonais sans réaliser que le message du Christ demande une expression thématique et systématique à partir des structures profondes du Japon lui-même ⁵.

On a l'impression que le caractère dynamique et historique de la révélation s'est estompé tout comme le caractère concret de l'incarnation de la Parole de Dieu et qu'ils se sont figés dans *un* moment immuable de l'histoire occidentale. Il en résulte inévitablement un « intégrisme » théologique qui, à son tour, influence la pratique missionnaire. Seule est conservée une série de vérités qui ne peuvent être « refaçonnées », une sorte de squelette qui est devenu un système quasi-légal ⁶. On oublie souvent qu'un dialogue continu avec des cultures et des religions comme le shinto, le bouddhisme, les nouvelles religions et les idéologies comme le confucianisme, est une condition sine qua non d'émergence d'une théologie japonaise. Là où il n'y a pas de dialogue, seuls l'aliénation, le « caractère étranger » et les contradictions apparaissent.

Il existe dans ce pays une surestimation de la théologie occidentale. Les pasteurs protestants sont fortement influencés par Barth, Kraemer, Niebuhr, Tillich, Bonnhoeffer, etc... Barth en particulier et Kraemer qui applique la théologie de Barth au domaine missiologique, restent influents. «L'homme en colère» de la théologie japonaise, le chercheur protestant, Yagi Seichi, a écrit :

Autrefois, la théologie japonaise naissante a eu besoin de la théologie occidentale comme tuteur... Notre longue dépendance a favorisé de mauvaises habitudes. Il y a, par exemple, quelques savants japonais renommés qui pensent que la théologie est une science totalement occidentale et que les Japonais ne peuvent se passer de l'étudier. Quelques-uns même déclarent publiquement ne pas vouloir lire un ouvrage théologique écrit par un Japonais. De nombreux chercheurs qui ne s'expriment pas ainsi ouvertement, ignorent de fait les œuvres théologiques japonaises. Il existe même chez nous une regrettable tendance : nous avons honte de citer des ouvrages japonais dans la bibliographie de nos livres... Délivrez la théologie japonaise de la captivité allemande⁷ !...

Cette constatation date de 1964 et, à cette date, elle n'était pas exagérée. Si on enlève aux paroles de Yagi leur âpreté, elle est encore valable aujourd'hui. Elle montre sans ménagement l'influence dominante de la théologie occidentale et la subordination de la théologie japonaise. Cette dépendance est une sorte d'héritage légué par les missionnaires étrangers au service de l'Eglise japonaise, un héritage constitué par le souci de l'orthodoxie, comme si le christianisme était plus un ensemble de dogmes et moins une orthopraxie. Cependant, la théologie n'est pas composée principalement de déclarations doctrinales et dogmatiques basées sur les Ecritures, sur la tradition de l'Eglise, sur les modes de pensée occidentaux et les déclarations officielles de Rome : tout cela traduit et expliqué en japonais. Cela reviendrait alors uniquement à un travail de traduction, orthodoxe dans la mesure où il est reconnu par le magistère de l'Eglise.

7/ Seichi YAGI, «The dependence of Japanese upon the Occident», *The Japan Christian Quarterly*, Vol. XXX, n° 4, Tokyo, 1964, p. 259.

8/ Hans WALDENFELS, «A Japanese Theology for Japan », *The Japan Missionary Bulletin*, Vol. XXVIII, 1974, p. 484.

L'orthodoxie a beaucoup plus à voir avec le message universel du Christ, mis en parole et en œuvre par lui, dans son propre contexte culturel et développé par la tradition de l'Eglise et son expérience. Le même message doit être redéployé et articulé fidèlement et systématiquement dans le contexte japonais actuel⁸.

La compréhension traditionnelle – encore prédominante – de la réflexion théologique reste plutôt étrangère en ce sens qu'elle se préoccupe plus de la tension entre le message du Christ et les vérités à croire, que de la tension entre ce message et la vie globale d'un peuple – cette dernière étant évidemment bien plus qu'un ensemble de vérités. Donner plus d'attention aux vérités conduit à mettre l'accent uniquement sur la vraie doctrine : tout va bien tant que celle-ci est proclamée ! Mais la théologie n'enseigne pas seulement « comment comprendre » ; elle doit dire aussi « comment vivre » dans un certain contexte culturel. La théologie est tout à la fois orthodoxie et orthopraxie. Canalisée par une catéchèse et par une direction spirituelle compétentes, elle doit conduire les chrétiens à la *participation* active et pas seulement à une adhésion intellectuelle soumise, la participation elle-même impliquant une affirmation directe de la foi personnelle de l'individu dans un contexte de société.

3. *Etude historique de la théologie au Japon*

Depuis le retour des missionnaires catholiques et la première arrivée des missionnaires protestants au Japon, à partir de 1859, le christianisme a produit un nombre sérieux de théologiens. Les Eglises protestantes peuvent être fières de la série impressionnante de théologiens japonais, beaucoup plus que l'Eglise catholique. La théologie surgie de leurs efforts a été naturellement occidentale (européenne et américaine) avec, parfois, des accents japonais spontanés, la plupart du temps non repérés par leurs confrères théologiens occidentaux travaillant au Japon. Des changements en direction d'une « japonisation » se font jour depuis les années soixante mais ils sont encore peu nombreux. Dans l'ensemble, les jeunes théologiens protestants sont très actifs mais leur pensée reste alourdie par leur vision austère de la vie humaine – c'est leur héritage protestant. Les théologiens catholiques sont encore plus tournés vers l'Occident que leurs collègues protestants.

Jetons d'abord un coup d'œil sur la théologie protestante⁹. Entre 1874 et 1977, plus de cinq cents livres différents, y compris les traductions étrangères, ont été écrits sur la vie de Jésus. Quelle que soit leur valeur, ce grand nombre d'ouvrages montre un souci christologique (théologique ou non). La théologie protestante elle-même est passée par trois phases.

Durant la première période, celle de l'ère Meiji (1868-1912), quand le Japon entra en contact avec le monde moderne après plus de deux cents ans d'isolement, l'effort porta sur une compréhension *inaltérée* du christianisme : la japonisation n'était pas alors le courant général. Un christianisme prenant en compte l'arrière-plan shintoïste, bouddhiste et confucéen était impossible à envisager. *Japonais* signifiait tout simplement *non orthodoxe*. Occidentalisation et christianisation se confondaient à l'évidence. Il est à noter que quelques rares protestants libéraux prétendaient que le christianisme sur le point de naître en Orient, devait se tenir sur le piédestal constitué par le bouddhisme et la philosophie confucéenne et développer une théologie qui, dans ses caractéristiques essentielles, devait être purement japonaise¹⁰. Il est intéressant de citer ces lignes de l'historien chrétien, Hiyane Antei : *Les missionnaires de la première période, qui étaient des pionniers, étaient remplis de courage ; cependant, ils n'étaient pas nécessairement riches en intelligence théologique et ils manquaient presque totalement de compréhension des religions traditionnelles*¹¹.

Au cours de la seconde période, l'ère Taisho (1912-1926), l'accent fut différent. Cette période fut fortement influencée par les personnalités dominantes de Takakura Tokutaro et de Kagawa Toyohiko. Takakura voit Dieu comme le *Totalement Autre* ; la culture en elle-même a tendance à détruire. Takakura insiste sur la proclamation authentique de l'Évangile dans la communauté des rachetés et, à travers cette communauté, dans toute la société du Japon. Son premier objectif était d'aller au plus pro-

9/ Principales sources: Yoshinobu KUMAZAWA, «Where Theology seeks to integrate Text and Context», Gerald H. ANDERSON, *Asian Voices in Christian Theology*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1976, pp. 179-208 ; Y. KUMAZAWA, «Confessing Christ in the Context of Japanese Culture», *The Northeast Asia Journal of Theology*, Tokyo, 1979, mars-sept., n° 22-23, pp. 1-14 ; Charles H. GERMANY, *Protestant Theologies in Modern Japan (1920-1960)*, HSR Press, Tokyo,

1965 ; James M. PHILLIPS, *From the Rising of the Sun. Christianity and Society in Contemporary Japan*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1981, pp. 229-273.

10/ Otis CARY, *A History of Christianity in Japan. Roman Catholic, Greek Orthodox and Protestant Missions*, Tuttle, Tokyo, 1976, Vol. II, pp. 218-219.

11/ Cité par C.H. GERMANY, *o. c.*, p. 3.

fond et de « sauver Dieu » par-dessus tout. Kagawa, au contraire, accorda toute son attention aux implications sociales de l'Évangile. A cause de ces deux théologiens, l'ère Taisho peut être appelée une période de recherche de l'*intériorité* (Takakura) à l'*ouverture* (Kagawa).

La troisième période couvre l'ère Showa (1926...); elle apporta des changements, surtout après la deuxième Guerre Mondiale. La principale question est maintenant celle-ci : « Est-il possible qu'il y ait une théologie qui soit tout à la fois japonaise, orthodoxe et contemporaine ? » En fait, elle est bien occidentale, orthodoxe et contemporaine et ceux qui écrivent en partant du contexte japonais réel sont vraiment peu nombreux.

La théologie catholique a son propre héritage conservateur. Quand les missionnaires catholiques entrèrent à nouveau dans le pays en 1859, ils prirent contact avec les chrétiens qui avaient été persécutés, particulièrement ceux du Kyushu qui a Nagasaki pour centre. Le retour en masse des anciens chrétiens qui s'étaient cachés, ne favorisa pas, sur le plan psychologique, une attitude en évolution par rapport à la culture ou aux religions japonaises. De plus, les seuls missionnaires étrangers jusqu'en 1904, étaient français et leur mentalité conservatrice n'était pas due seulement à leur théologie mais aussi à la position du catholicisme dans la société française, à cette époque.

La réflexion théologique était largement influencée par le néo-thomisme. Celui-ci était lancé comme une nouvelle synthèse à présenter au monde moderne, une option intellectuelle basée sur la philosophie et la théologie de saint Thomas d'Aquin. La plupart des prêtres et théologiens, étrangers et japonais, furent formés dans le système néo-thomiste jusqu'à la fin des années cinquante. Malgré toutes les bonnes intentions, ce néo-thomisme a contribué à favoriser le conservatisme au Japon. Il ne faut pas oublier que le catholicisme fut réintroduit au Japon sous Pie IX qui promulgua le *Syllabus des erreurs* et convoqua Vatican I ; il encouragea les études thomistes. Léon XIII stimula ces études par son encyclique *Aeterni Patris*. Tout cela visait à défendre la foi catholique et n'encourageait pas au dialogue avec le monde en tant que tel. Cela ne veut pas dire qu'il n'y eut pas de bon néo-thomiste au Japon ; ainsi, le regretté Iwashita Soichi qui fut un exemple remarquable de savant thomiste. A partir de 1960, furent introduites au Japon de nouvelles théologies mais elles étaient toutes européennes et américaines. On attend toujours le premier

théologien catholique réellement japonais ; toutefois, des études partielles émergent peu à peu, par exemple, celles de Takayanagi Shunichi et Kadowaki Kakichi.

Aujourd'hui, le pluralisme théologique occidental vécu dans un esprit œcuménique est devenu un fait. Théologie de la mort de Dieu, théologie progressive, théologie de la libération, théologie noire, théologie politique, etc... sont lues au Japon mais sans se demander si elles conviennent à son contexte. Les théologiens étrangers, protestants et catholiques, sont connus : Ebeling, Pannenberg, Cobb, Cox, Robinson, Moltmann, Rahner, Schillebeeckx, Küng... Il n'est pas encore possible de prévoir les conséquences de cette approche œcuménique pluriforme de la théologie mais il est désormais clair qu'on ne reviendra pas à une stricte séparation entre réflexion théologique catholique et protestante. Cependant, il n'est pas sûr que cet intérêt pour la théologie moderne occidentale stimule le développement d'une réelle théologie japonaise, en particulier dans les cercles catholiques.

4. *Nouvelles tendances au Japon : espoir pour l'avenir ?*

La foi chrétienne dans le Nouveau Testament consiste à interpréter notre expérience du Christ dans ce monde ; cela inclut la « théologisation ». Bien sûr, la théologie ne sauve pas mais elle prépare le terrain à la foi et l'intègre dans son milieu de vie ; sans une bonne théologie, la foi diminue, perd contact avec le monde environnant et finit par vivre dans un cercle clos ¹². En d'autres termes, il ne peut y avoir une « théologie éternelle » qui s'ajusterait à chaque culture ; il n'y a que l'Évangile du Christ qui soit éternel et universel. Je tiens donc pour acquis que nous n'avons pas besoin d'une « théologie pour le Japon » parce que cela sous-tend implicitement le besoin d'une « théologie éternelle » à appliquer au Japon ; ce dont nous avons besoin, c'est d'une « théologie japonaise » ¹³.

12/ S. TAKAYANAGI, *o. c.*, p. 579.

13/ Arnulf CAMPS, « Die heutige Stellung der Römisch-Katholischen Kirche zu den Nichtchristlichen Religionen », Ansgar PAUS, Hersg., *Jesus Christus und die Religionen*, Verlag Styria, Graz, 1980, pp. 258-259.

14/ Ernest D. PIRYNS, « Christ and the Religions », *The Japan Missionary Bulletin*, 1979, vol. XXXIII, pp. 162-172.

15/ Kazo KITAMORI, *Theology of the Pain of God*, SCM Press, Londres, 1951.

La base théologique de toute théologie locale est la présence de la Parole de Dieu, du Logos, dans toute la création, dans chaque religion et culture. Des études théologiques relativement récentes ont ouvert de plus larges perspectives sur la doctrine du Logos chez de nombreux Pères de l'Église primitive. Leur approche positive disparut de plus en plus après l'époque de saint Augustin mais elle a été redécouverte au cours des dernières décennies¹⁴. Une authentique inculturation implique l'acceptation de la présence du Christ au sein même des religions et de la culture japonaises.

J'ai choisi deux tendances actuelles en faveur de l'inculturation, à savoir une théologie qui prend en considération les autres religions japonaises et ce que l'on pourrait appeler «une théologie des romanciers chrétiens ou des interprétations non dogmatiques du Christ». Je laisse de côté la question de savoir si ces théologies sont implicitement ou explicitement basées sur la doctrine du Logos.

une théologie qui prend en considération les autres religions japonaises

Peu nombreux sont les théologiens qui ont cette position ; ils sont pareils à des oiseaux solitaires mais il se peut qu'ils transforment le rêve en réalité pour la théologie japonaise. Ce qu'ils ont produit ne peut être encore appelé une théologie systématique pleinement développée. Quatre sont protestants et deux, catholiques.

■ La «théologie de la douleur de Dieu» de Kitamori Kazo, publiée pour la première fois en 1946 et traduite ensuite en anglais, allemand, espagnol et italien, est devenue célèbre dans les cercles théologiques internationaux¹⁵. Le thème central, chez Kitamori, est l'expérience de la douleur et de la souffrance, commune à l'existence concrète japonaise (le livre lui-même reflète la situation japonaise pendant et immédiatement après la Deuxième Guerre Mondiale), au bouddhisme japonais, au drame classique, à la foi chrétienne et à Dieu lui-même. Kitamori souligne que la souffrance du peuple japonais peut jouer un rôle significatif dans l'histoire du christianisme ; elle peut remettre en mémoire une réalité biblique presque totalement oubliée actuellement par beaucoup de chrétiens. Cette réalité est celle de la souffrance de Dieu analogue à la souffrance

aiguë des Japonais – thème courant dans le bouddhisme traditionnel japonais. Pour lui, la douleur de Dieu est la clef qui résout tous les problèmes théologiques.

C'est pourquoi la théologie de Kitamori est également appelée théologie du « furoshiki ». Un « furoshiki » est un morceau de tissu dans lequel les étudiants enveloppent leurs livres et les ménagères leurs courses. Cette image du furoshiki est justifiée dans la mesure où toutes les idées théologiques de Kitamori reposent sur un seul concept interprétatif: celui de la douleur de Dieu. Kitamori nous donne une « théologie de la croix ». Sa caractéristique est qu'elle découvre « l'amour de la douleur de Dieu », pénétrant l'être même de Dieu quand son Fils est suspendu sur la croix ; Dieu devient ainsi capable de pardonner au pécheur impardonnable. De cette manière, Kitamori critique la théologie de Barth : à sa conception de la Parole, manque une théologie de la douleur de Dieu qui est pourtant son contenu. La mort de Jésus et le péché de l'homme touchent Dieu non seulement de l'extérieur mais également à l'intérieur de lui-même. Kitamori est bien conscient qu'il occupe lui-même une position assez exceptionnelle dans les cercles théologiques. Il se tient « hors » du courant principal de la théologie au Japon, comme Jésus a été crucifié « hors » des murs de Jérusalem. Le fait d'être à l'extérieur est, pour lui, une sorte d'expérience de la douleur qui rend témoignage à la douleur de Dieu.

■ Le thème central chez Yagi Seichi – qui se fait l'avocat de la libération de la captivité allemande, comme nous l'avons mentionné ci-dessus – est « synthèse », « intégration » ou « unification » (*togo*) entre pensées chrétienne et bouddhiste ¹⁶. Contrairement à la pensée de Barth, il considère positivement les autres religions et place même à niveau égal bouddhisme et christianisme. Il a également une préférence pour le Christ Ressuscité, distingué du Jésus historique.

Le langage humain – prétend Yagi – crée des distinctions entre un arbre et un autre, entre un homme et un autre ; il fait fondamentalement des

16/ S. TAKAYANAGI, « The Risen Christ as Testimony of Truth. Jesus in Yagi Seichi's Dialogue with Buddhism and Modern Thought », *The Japan Missionary Bulletin*, 1979, Vol. XXXIII, pp. 565-570.

17/ Katsumi TAKIZAWA, *Bukkyo to Kirisutokyo* (Buddhism and Christianity), Hozokan, Kyoto, 1964 ; S. TAKAYANAGI, « Immanuel as the Essence of Religion. Takizawa Katsumi's Barthian Theology of Non-Christian Religions », *The Japan Missionary Bulletin*, 1979, Vol. XXXIII, pp. 687-695.

autres mes ennemis parce qu'il sépare. Le message de Jésus n'est pas exprimé dans ce type de discours mais il nous incite à vivre dans la réalité de base elle-même, distincte du langage. Cette réalité de base est le domaine de l'amour de Dieu dans lequel tout est contenu, tout est réuni, tout est intégré et unifié (*togo*). Cet amour de Dieu est la même réalité que le Christ Ressuscité. C'est ici que Yagi fait une approche tout à fait unique du bouddhisme. Le Christ devient une qualité existentielle, de plus en plus dépersonnalisée et universalisée, de la condition humaine. Cette conception du Christ trouve sa contrepartie dans le bouddhisme avec sa nature du Bouddha impersonnelle et universelle, inhérente à tous les hommes. Ainsi, le Christ devient plus un « cela » qu'un « Lui ». Yagi rend le Christ transparent au point de le rendre aérien et le Jésus de l'histoire s'estompe à l'arrière-plan. Sa théologie est japonaise mais on peut se poser sérieusement la question de savoir si son Christ abstrait et universalisé n'est pas trop proche des idées gnostiques. De plus, nous pourrions ici nous poser des questions relatives au Christ Ressuscité et au Jésus historique de Nazareth.

■ La réflexion théologique de Takizawa Katsumi est centrée sur le principe de l'Emmanuel ¹⁷. Il admet une relation de l'Emmanuel, Dieu-avec-nous, comme une donnée primordiale dans tous les êtres humains, quelles que soient leur culture et leur religion. Cette relation est semée irréversiblement dans la nature humaine elle-même. Il s'ensuit qu'il n'y a pas de distinction entre le « naturel » et le « surnaturel » ; il n'y a que le « surnaturel ». Cet « Emmanuel » est le fondement universel de l'existence et il dépasse même le cadre du christianisme. C'est le point de rencontre de Dieu et de l'homme. La distinction transcendantale de Dieu par rapport à l'homme et, en même temps, son rapport immanent à l'homme trouvent leur expression en Jésus qui apparut dans l'histoire comme le point de rencontre parfait de Dieu et de l'homme. Ainsi Jésus est une sorte de double Emmanuel : en tant que Fils de Dieu, la relation « Emmanuel » – Dieu-avec-nous – de Jésus est antérieure à sa manifestation humaine dans le Jésus historique de Nazareth. Cette relation antérieure d'« Emmanuel » du Fils de Dieu possède une exclusivité absolue sur le salut de l'homme. Il est le sauveur universel. De cette manière, Takizawa sauvegarde la possibilité de contact avec Dieu dans les religions non chrétiennes. Par suite, il en conclut que l'Eglise devrait abandonner sa prétention absolue à l'exclusivité dans la médiation du salut et que le christianisme devrait considérer le bouddhisme comme un partenaire égal.

Une question qui se pose ici est de savoir si le salut n'est pas toujours lié de quelque manière à la médiation de l'Eglise. De toutes façons, Takizawa semble avoir dépassé, à sa manière, l'«incapax Dei» de l'homme selon la tradition protestante. Une comparaison entre «l'existentiel sur-naturel» de Rahner, sa théologie des religions non chrétiennes et son christianisme anonyme, avec le principe de l'Emmanuel de Takizawa serait très intéressante. Il semble aussi qu'il existe un danger qui se cache dans la théologie de Takizawa : elle pourrait se changer en une christologie «neutralisante». Il pourrait accorder trop d'importance à l'amour de Dieu en tant qu'«Emmanuel» et perdre de vue l'auto-communication de Dieu dans le Jésus historique de Nazareth. Mettre l'accent sur l'incarnation de Jésus est un remède contre une possible équivalence de l'Emmanuel de Dieu avec la nature du Bouddha qui pénètre tout ou avec la *kami-ité* globalisante du shintoïsme (le *kami* étant la nature divine présente en tout). Ainsi, la théologie de Takizawa aboutit à la même question que nous avons posée pour Yagi : qu'advient-il du Jésus de Nazareth ?

■ Le dernier théologien protestant japonais dont nous devons parler est Arai Sasagu. Il représente une sorte de théologie japonaise de la libération ou de théologie politique¹⁸. Sa pensée s'adresse en premier lieu au protestantisme japonais actuel et à ce qu'il appelle son échec – à savoir ne pas avoir pris le parti des sans-voix ou des opprimés, et ceci en contradiction avec Jésus qui s'est engagé dans les souffrances des plus humbles du peuple juif. Le pouvoir établi entre les mains des chefs juifs ne laissait pas de place aux opprimés et aux exclus de la société. La mort de Jésus sur la croix montre qu'il s'est impliqué dans leur libération afin de les délivrer de leur condition d'exclusion et de les réintégrer dans la communauté humaine. Arai transfère la signification de la mort de Jésus à la situation actuelle du Japon où l'Etat japonais est un instrument d'aliénation et un ennemi de la foi chrétienne. L'Etat opprime les classes pauvres

18/ S. TAKAYANAGI, «Jesus, His Non-Political and Political Death on the Cross. Arai Sasagu's Exegesis in the Context of Contemporary Christian Predicament in Japan», *The Japan Missionary Bulletin*, 1979, vol. XXXIII, pp. 508-514.
19/ E.D. PIRYNS, «The Church and Interreligious Dialogue», *The Japan Missionary Bulletin*, 1978, Vol. XXXII, pp. 173-179, 246-250 ; E.D. PIRYNS and L. WOSTYN, «Mission and Interreligious Dialogue Today», *The Japan Christian Quarterly*, 1980, Vol. XLVI, n° 3, pp. 139-145.

20/ H. WALDENFELS, *Absolute Nothingness. Foundations for a Buddhist-Christian Dialogue*, Paulist Press, New York, 1980.

21/ Inoue YOJI, *Nihon to Iesu no Kao* (Japan and the Face of Jesus), Hokuyosha, Tokyo, 1976, and «Western Christianity and Japan», *The Japan Missionary Bulletin*, 1981, Vol. XXXV, pp. 223-227.

du peuple et l'Église devrait prendre courageusement parti pour leur libération comme l'a fait Jésus.

Kitamori, Yagi, Takizawa et Arai sont tous des théologiens protestants dont la pensée se développe selon des lignes authentiquement japonaises. Les trois premiers lancent des ponts en direction des religions japonaises. Arai ne le fait pas explicitement mais je l'ai mentionné pour montrer quelques données de la théologie protestante japonaise naissante.

■ Il est difficile de trouver leur contrepartie dans les cercles catholiques. On peut s'étonner de ce que la tradition mystique médiévale de l'Occident, compagne de route du bouddhisme japonais, n'ait pas encore trouvé plus d'intérêt chez les théologiens catholiques, si l'on excepte William Johnston et quelques autres. Cette tradition mystique a beaucoup plus de choses en commun avec les modes de pensée catholiques et l'expérience bouddhiste qu'avec la théologie moderne protestante en Occident. Quelques Catholiques sont actifs dans le dialogue interreligieux et au travers de leurs œuvres et de leurs articles, nous trouvons des indications et des points de départ pour une théologie japonaise¹⁹. L'œuvre de Kadowaki Kakichi, Okumura Ichiro, Dumoulin Heinrich, William Johnston, etc... pourrait stimuler – on peut l'espérer – la réflexion théologique japonaise. Comme ils se concentrent sur l'expérience spirituelle et mystique, ils pourraient ouvrir des perspectives pour les théologiens catholiques «de systématique». Ils trouvent des points de référence entre christianisme et bouddhisme et vice versa, dans le rôle de la foi, le sens bouddhique du péché et de la repentance, la notion bouddhique du «non-Soi» et la notion chrétienne de personne, celle du Dieu créateur personnel, ... Le savant allemand, Hans Waldenfels – bien que ne vivant pas au Japon, il est très au courant de la situation théologique et philosophique japonaise – a publié récemment une étude brillante sur la notion de «Néant» dans la philosophie bouddhiste dans le Japon moderne; cette étude mérite toute l'attention des théologiens²⁰.

■ Inoue Yoji, écrivain prolifique, a de nombreuses relations avec le cercle des romanciers chrétiens, en particulier avec Endo Shusaku. Son *Japon et le visage de Jésus* est une combinaison de son expérience d'étudiant en théologie en Europe, de ses voyages en Palestine, de sa profonde compréhension de la culture japonaise, de la théologie européenne actuelle et des études bibliques²¹. J'ai le sentiment que les efforts d'Inoue

pour donner un « visage japonais » à Jésus ne sont pas jugés correctement par quelques Occidentaux. On ne doit pas considérer d'abord les écrits d'Inoue comme l'expression d'un assujettissement très incarné à l'étroite « religion du Japonisme » qui exclut préalablement toute « hybridation » ou qui désire rester fidèle à un passé révolu. Sa réflexion sur le contexte japonais ne traite pas de réalités statiques ; il est vraiment au fait de la conscience biblique de l'histoire qui doit protéger le théologien du danger de se perdre dans une sorte de théologie qui transcende l'histoire et aboutit à une dé-temporalisation sans référence à la génération moderne des Japonais.

interprétations non dogmatiques de Jésus christ : « théologie de l'amour » chez endo shusaku

Les écrits d'un bon nombre de romanciers chrétiens sont très différents des interprétations hautement scientifiques mais ils témoignent d'une profonde connaissance du christianisme et de ses doctrines. Comme c'est bien connu, le succès de leurs livres sur Jésus Christ et la religion chrétienne est un phénomène mondial. Ces romanciers touchent beaucoup de non-chrétiens et leurs idées représentent souvent le premier pas vers le Christ et, éventuellement, vers le baptême et l'adhésion à l'Eglise.

Endo Shusaku a affirmé audacieusement que le christianisme dans le contexte japonais ressemble à un vêtement occidental mal ajusté. Tout comme ses confrères romanciers, il a une vue particulièrement claire de sa tâche. Il pense qu'on ne peut se découvrir soi-même d'un point de vue uniquement psychologique, même si l'inconscient est inclus, car il existe un autre niveau plus profond chez l'homme. Les auteurs chrétiens essaient de décrire ce niveau plus profond, stimulant ainsi chez leurs lecteurs, un désir ardent de quelque chose qu'ils ne trouvent pas dans les autres œuvres littéraires. Ils tendent à donner une peinture de tout l'homme, en y incluant beauté et grandeur mais aussi défauts et même dépravation morale. Ils expriment leur conviction que le côté laid et mauvais de l'homme peut être converti en beauté et en bonté. De cette manière, l'amour de Dieu et de Jésus Christ vient au premier plan.

22/ Francis MATHY. « Endo Shusaku : the Anguish of an Alien », *The Japan Christian Quarterly*, 1974.

Vol. XL, pp. 179-185 and « Shusaku Endo : the Second Period », *idem*, pp. 214-220.

Les œuvres d'Endo en sont un exemple²². Les Japonais sont peu sensibles aux lignes nettement tranchées ; ils préfèrent la douceur et n'aiment pas les idéaux religieux violents. Endo compare le Japon à un marécage, image que l'on retrouve pratiquement dans toutes ses œuvres. Cette image semble exprimer fondamentalement une faible sensibilité au péché et un certain manque du sens de la culpabilité. Les Japonais n'ont rien de comparable au sens profond du péché qu'éprouvent les Occidentaux. Ce qu'ils expérimentent, selon Endo, c'est une profonde lassitude et un manque d'énergie pour traiter sérieusement des questions morales. Son célèbre roman « Chinmoku » (« Silence ») et son œuvre « Nanji mo mata » (« Et vous aussi ») montrent l'opposition entre le monde japonais sans Dieu et le monde occidental qui connaît l'existence de Dieu. Cette opposition est vécue de façon dramatique sous la forme d'un affrontement désastreux entre un Occidental et la culture-Mère japonaise englobante, d'une part, et entre un Japonais et la culture-Père finalisante du monde occidental, d'autre part. (Curieusement, alors que je voyageais en Inde, il y a une dizaine d'années, un prêtre français, bon connaisseur de l'hindouisme, me faisait une remarque similaire en ce qui concerne le dialogue hindou-chrétien et la théologie indienne.)

C'est pourquoi la pensée de Endo évolue vers l'harmonisation et la réconciliation. Il affirme que Jésus a introduit dans le Nouveau Testament un élément maternel si bien que le christianisme est aussi une religion de la Mère. Jésus est lui-même plus mère que père, à cause de son amour et de sa tendresse. Les hommes les plus mauvais qui habitent dans le « marécage » de la religiosité japonaise, ne sont jamais abandonnés par Jésus, même quand ils sont profondément plongés dans le mal ; il pardonne aux hommes au sein de leurs faiblesses. La voie pour sortir du marécage est l'amour de Jésus qui se sacrifie, fait confiance et est empreint de douceur. Dans l'amour de Jésus qui se répand par l'amour de ses disciples, les habitants du marécage sont libérés de leur péché et deviennent capables de réaliser le meilleur d'eux-mêmes. Endo est ainsi persuadé que le type maternel de Jésus – comme amour incarné – correspond mieux à la mentalité japonaise que le type paternel. Ce Jésus est le sans-pouvoir qui peut seulement manifester son amour et sa compassion, qui se tient du côté de ceux qui sont dans le besoin, des « pauvres de Yahvé » (Mt 5). En bref, ce type maternel de Jésus fait de lui un compagnon qui reste avec nous en toute circonstance.

L'interprétation que font de Jésus Endo et ses amis romanciers est existentielle et cette préférence vient de l'arrière-plan japonais. Sa prédilec-

tion pour un Jésus «compagnon» révèle aussi quelque chose de la structure japonaise de dépendance (*amae ma kozo*). «Amae» signifie que quelqu'un cherche des relations lui permettant de compter sur d'autres; quoi que puisse être ou faire quelqu'un, il y a toujours quelqu'un d'autre qui en prend la co-responsabilité, qui enveloppe son compagnon de sympathie et d'aide. Comme il est facile de le comprendre, la relation-*amae* implique une certaine confusion du sujet et de l'objet; elle est principalement régie par des modèles non rationnels mais émotionnels. Je pense que cela explique très bien l'approche de Jésus par Endo, approche non dogmatique mais émotionnelle, et son attrait pour de nombreux Japonais.

Bien sûr, le théologien qui se préoccupe d'orthodoxie aura des doutes sur cette approche. Mais – comme le remarque Waldenfels – au lieu de rechercher les possibilités de doute ou d'hérésie, il serait plus avisé de découvrir les éléments de la foi chrétienne qui existent dans l'œuvre de Endo et de ses amis romanciers, qui, à l'évidence, atteignent le cœur des Japonais. Si la «théologie de la douleur de Dieu» de Kitamori et celle du «Dieu crucifié» de Moltmann sont acceptées comme des théologies sérieuses – bien que défiant les modes traditionnels de la théologie – pourquoi alors Endo et son cercle d'amis devraient-ils paraître devant un tribunal théologique, quand ils tentent seulement d'élucider ce que Jésus signifie pour eux dans le contexte de leur intelligence de la foi²³?

La question qui surgit de l'œuvre des romanciers chrétiens japonais est bien plutôt celle-ci : quelle est l'image de Jésus qui peut atteindre et toucher le cœur des Japonais? La réponse à cette question pourrait fournir une appréciation plus critique de leurs opinions. Nous ne devons pas penser ici en termes de «ou bien... ou bien» mais en termes de «et... et», et cela nous conduit plus près de la vérité et de la conception des Japonais. La toute-puissance du père et l'impuissance de la mère peuvent être

23/ H. WALDENFELS, *o. c.*, pp. 483-484.

24/ Yoshinobu KUMAZAWA, «Non-Christian Context as Post-Christian Context: The Hermeneutical Task in Ministerial Formation as seen in the Japanese Context», *The Northeast Asia Journal of Theology*, 1980, March/Sept., n° 24/25, p. 92.

25/ Pour une analyse plus développée, cf. E. PIRYNS, *Japan en het Christendom: naar de*

Overstijging van een Dilemma (Japon et christianisme: vers la solution d'un dilemme), Tielt (Belgique)/Utrecht (Hollande), 1971, 2 Vol., surtout Vol. II, pp. 177-355; English summary, Vol. II, pp. 356-368; voir aussi «Japan and Christianity: Towards the Overcoming of a Dilemma», *The Japan Missionary Bulletin*, Vol. XXVII, 1973, pp. 652-658, 702-709 et Vol. XXVIII, 1974, pp. 57-62.

prises ensemble. Après tout, le Jésus sans pouvoir de Endo est le même que le Jésus de l'amour tout-puissant qui dépasse tout amour humain. Nous ne sommes pas capables d'être totalement humains ni d'être des compagnons aimants durant toute notre vie, car, nous aussi, nous sommes pécheurs et centrés sur nous-mêmes. Mais Jésus est « l'homme vrai », il peut marcher avec nous sur le chemin de la vie, comme un « compagnon », grâce à son amour, quelle que soit la situation dans laquelle nous vivons ²⁴. Et n'est-ce pas là ce que nous appelons sa nature transcendante de Fils de Dieu ?

5. Vers une théologie japonaise

J'ai insisté ci-dessus sur le fait que l'incarnation du Dieu Vivant dans le Jésus historique de Nazareth est un phénomène éminemment culturel. Je répète que son message sur le Royaume de Dieu doit entrer dans un processus de dialogue réel avec la culture du Japon et se redéployer à partir de ses couches les plus profondes. De cette manière, les gens sont appelés à répondre à ce message ; ils constituent une Eglise-communauté autour de Lui et leur culture s'évangélise. Tout ceci demande un sérieux processus d'inculturation. Je ne nie pas que celui-ci soit déjà engagé au Japon mais que pouvons-nous faire pour qu'il progresse ?

Evidemment, les Japonais qui répondent à l'appel de Jésus pour le Royaume, doivent être capables de formuler leur foi dans leur propre situation japonaise. C'est ici qu'une théologie japonaise trouve sa place ²⁵.

La foi relie l'homme et la Réalité transcendante, cette réalité qui est en nous et qui nous dépasse, que nous ne sommes pas (encore). La foi réalise le salut de l'homme et, de ce fait, elle ne peut être moulée dans des formes universelles qui l'exprimeraient pleinement. Aucun discours ne peut l'épuiser. Cependant, elle a besoin de s'incarner dans des mots et des expressions ; autrement, il n'y aurait plus de foi humaine. Les expressions de la foi sont appelées croyances. Foi et croyances ne sont pas la même chose mais la foi a toujours besoin d'une croyance pour exister : la croyance véhicule la foi ; par la croyance, l'homme peut normalement parvenir à la foi. Puisque l'expression de la foi est toujours liée à une culture particulière, la croyance peut être appelée, dans un certain sens, l'incarnation culturelle de la foi.

Ainsi, il est possible que bien des gens partagent la même foi mais aient des croyances diverses, selon leurs cultures différentes ou selon les différents stades d'une même culture. Les dogmes ont alors un caractère d'autorité et sont, par suite, des expressions officielles de la croyance ; ils ne sont pas la foi *elle-même* mais des dogmes *de* foi. Quand surviennent des changements culturels ou que la foi rencontre une culture autre que la culture occidentale, il faut que les formulations dogmatiques changent, bien que devant exprimer la même foi²⁶. La théologie est ainsi la réflexion systématique sur la Révélation de Dieu à l'homme, afin d'acquérir une connaissance existentielle de cette Révélation et de ses implications.

Révélation et réflexion s'expriment donc selon des modes correspondant aux différentes cultures. Dès que le message de Jésus – en tant que révélation majeure de Dieu à l'humanité – entre en dialogue avec les nombreuses cultures, la réflexion théologique systématique conduit naturellement à des théologies diverses ou à diverses christologies, ecclésiologies, théologies morales, etc...

Les théologiens et les missiologues ont une fonction critique. Une étude sérieuse des différentes situations culturelles devrait les rendre encore plus sensibles à la distinction entre foi, croyance et théologie. Comme nous l'avons dit, il s'agit d'une grave préoccupation : toutes ces réalités ont été communiquées – et, au Japon, elles le sont encore dans une large mesure – sous leur forme occidentale, comme si les croyances et la théologie étaient la foi elle-même. Une fois de plus, nous nous heurtons à cette dure constatation, que l'inculturation a encore un long chemin à parcourir...

Comme méthode préliminaire, on peut suggérer une approche phénoménologique et sociologique qui rend plus compréhensibles les données de la religion et de la culture. Je me demande dans quelle mesure les théologiens – sans parler des missionnaires étrangers – font usage des résultats de ce genre d'études. J'ai bien peur que fort peu d'entre eux connaissent quelque chose des écrits sacrés, des prières ou des traditions du shinto, du bouddhisme, du confucianisme ou des nouvelles religions. Par-dessus tout, ont-ils une connaissance sérieuse des structures fondamentales de

26/ R. PANIKKAR, *The Intra-religious Dialogue*, Paulist Press, New York, 1978, pp. 17-22.

base qui sont à l'origine de la culture japonaise ? Bien sûr, *jamais* les études phénoménologiques et sociologiques n'ont été un substitut à une réflexion théologique.

Après cela, le théologien peut aller plus profond et examiner mûrement le mode de rencontre dialogale entre le message du Christ et la situation du Japon. Il prend pour point de départ la révélation biblique ; il inclut l'œuvre de Dieu dans les religions japonaises. Sa réflexion théologique est centrée sur la révélation biblique au sein des révélations. De plus, il soulèvera le caractère *unique* et la finalité du Christ, autrement, il ne serait plus fidèle au message. Il doit prêter une grande attention à la tradition de l'Eglise, depuis les temps apostoliques jusqu'à nos jours. Le point le plus difficile et le plus délicat sera l'effort pour chercher honnêtement l'aspect de continuité et de discontinuité des autres religions avec la révélation de Dieu, dans le Christ.

approche phénoménologique et sociologique

Je serai très bref sur cette question et pour une étude approfondie, je renvoie à la masse de livres sérieux et dignes de confiance qui ont été publiés en la matière. Je veux seulement délimiter les couches fondamentales ou les dimensions profondes à partir desquelles culture et religions japonaises prennent forme. Quelques éléments de cette esquisse ont déjà été mentionnés dans cet article.

En général, il est difficile de trouver des idées claires qui correspondent aux valeurs fondamentales. Les Japonais ont une vision de la réalité qui englobe tout. Le monde phénoménal est une réalité harmonieuse ; la vie humaine s'ajuste au contexte plus large de ce monde et l'homme n'a pas besoin de se couper de son environnement. Ici, apparaît un concept clé, celui de *wa* qui signifie fondamentalement : harmonie. L'homme aspire à vivre en harmonie avec toute chose et avec tout le monde et il trouve sa propre expérience, naturelle et bonne. Par suite, il aura une profonde estime pour la nature, l'homme et tout ce qui facilite la vie humaine. Il se préoccupe seulement d'écarter les effets pernicieux du reste de la vie. Si on applique ces données au domaine de l'éthique concrète, le bien et le mal ne s'opposent pas selon un dualisme élémentaire. En conséquence, la conscience japonaise du péché manque d'une certaine profondeur. Des mots comme péché, offense, mal, mauvais, etc... se réfèrent en premier lieu à un manque d'harmonie et de beauté. Et puisque la nature de

l'homme est bonne, il est destiné à réussir; ses dispositions naturelles sont bonnes et ne sont pas supprimées indûment; il y a peu d'inclination vers un ascétisme sévère.

Les Japonais adhèrent fortement à un monde phénoménal: ils le considèrent comme un absolu. La Réalité Absolue (les *kami* ou divinités du shinto, la nature du Bouddha) est contenue dans ce monde et n'a qu'un faible caractère transcendantal. Un puissant intérêt pour ce qui constitue le monde, une vue optimiste sur l'homme et ses possibilités, une empathie avec la nature, la tolérance religieuse (l'Absolue Réalité se manifeste de tant de façons!), sont les conséquences de cette acceptation du monde phénoménal.

Il y a également l'orientation collective, l'insistance sur les relations sociales aux dépens de l'individu. Cela conduit à une sorte d'acceptation de la prévalence du lien social restreint: chaque groupe, religieux et social, a son propre rôle (*bun*) dans la société japonaise et assume sa propre structure hiérarchique, du sommet à la base, avec des accents fortement autoritaires. Le besoin de trouver un statut à l'intérieur du groupe et de se soumettre à une autorité digne de confiance est ainsi satisfait. Les Japonais vénèrent le «leadership» comme le symbole du groupe et ils s'attendent à être soutenus par ceux qui détiennent l'autorité. Dans cette orientation collective, la conformité et la soumission aux règles générales prévalent, ce qui peut conduire également au sectarisme et à la fermeture des groupes sur eux-mêmes. La manifestation la plus aiguë de cette conscience de groupe apparaît dans le culte de l'empereur, avant la guerre, dans le nationalisme exacerbé; on peut la remarquer aussi dans une tendance au conservatisme qui veut garder intactes les valeurs du groupe, de la nation et de ce qu'on pourrait appeler la «Japonéité» hautement estimée et chérie.

De larges couches de la population montrent une prédilection pour des tendances non rationnelles et un manque d'intérêt pour la logique formelle; on évite les idées complexes et le dogmatisme, on leur préfère les expressions symboliques, pleines de signification, émergeant de l'intuition comme totalité de l'intelligence, de la volonté et du cœur. La religion devient plus une expérience émotionnelle qu'une adhésion définitive à un message de base composé uniquement de vérités. Au Japon, la religion est profondément subjectiviste.

indications pour une réflexion théologique

Le christianisme ne peut accepter le même rôle que les autres religions : celui de confirmer simplement tout ce qui relève du système central des valeurs de la culture japonaise. Sinon, on oublierait que le caractère unique du message du Christ Ressuscité doit avoir une fonction de cristallisation qui met en mouvement un processus de régénération et de transformation.

Une théologie japonaise doit d'abord s'attaquer au caractère vague des valeurs alternatives fondamentales proposées et à la vision assimilante de la réalité qui est celle des Japonais, car ils aboutissent à une très grande relativisation de toutes choses. Le mode de pensée occidental, discursif et à double polarité – par exemple, Dieu/homme, absolu/relatif, sacré/profane, esprit/matière, bien/mal, etc... n'existe pas au Japon. Ces alternatives se compènètrent toujours et se confondent.

La théologie devra souligner clairement que Dieu n'est pas déterminé par le sujet humain et par l'anthropomorphisme comme dans le shinto, par exemple. Il est une Réalité qui dépasse l'homme. Nous faisons bien d'insister sur le caractère théocentrique du christianisme sans oublier l'humanité de notre Dieu et sans le couper des soucis humains. Le caractère beaucoup trop «intra-mondain» de la Réalité Absolue, selon le regard japonais, a besoin d'être corrigé, tout comme il faut éviter la vision occidentale d'autrefois d'un Dieu habitant «au-dessus» de toute réalité humaine. Une présentation d'un Dieu séparé des joies et des souffrances humaines est une faute sérieuse ; il n'y a pas de religion qui n'ait besoin de la médiation de la réalité naturelle et humaine. Mais il serait également faux de tomber complètement dans la ligne de la vision japonaise et de présenter Dieu comme beaucoup trop immanent, trop en fonction de la réalité intra-mondaine et humaine. Le passage qui se fait dans le Japon contemporain – de l'ancien polythéisme avec ses dieux anthropomorphiques, à un monothéisme certain mais encore vague – doit être regardé comme positif.

Jésus Christ est celui qui conduit le Japon à la rencontre explicite avec Dieu. Comme nous l'avons montré ci-dessus, une christologie japonaise se développe avec les théologiens protestants Yagi, Kitamori, Takizawa et Arai. Mis à part le cas de Arai, leur théologie prend en considération les autres religions. Cependant, Yagi et Takizawa me laissent quelque peu dans le doute au sujet de leur vue sur le Jésus historique de Nazareth.

La théologie doit être prudente en ce qui concerne une séparation de Jésus et du Christ. Elle se doit de confesser que Jésus de Nazareth, personne historique, est le Seigneur Ressuscité et le Christ Vivant ; il est le Sauveur. Cela peut s'exprimer à partir de la situation japonaise, à partir de l'existence concrète de l'homme. Les Japonais ont une tradition, longue et vivante, de vive sensibilité à la contingence, à la fragilité et à l'évanescence : c'est le résultat de l'influence bouddhiste. Aujourd'hui particulièrement, comme tous les hommes modernes, les Japonais se posent des questions sur ce que peut être *l'homme vrai*. A une époque de déshumanisation qui montre combien la vie est vulnérable, confesser Jésus Christ doit mettre l'accent sur *l'homme vrai*. Cela n'implique pas du tout que la confession du Christ comme *vrai Dieu* soit devenue inutile.

Quand nous confessons Jésus-Christ, nous le confessons comme *vrai homme et vrai Dieu*. La contingence et l'aliénation de l'homme ont leur origine dans son être pécheur incapable d'être *vrai homme* par lui-même, car c'est précisément le péché qui l'en empêche. Personne ne peut exister comme *vrai homme* si ce n'est le *Dieu vrai*, sans péché. C'est ce Jésus, ce *vrai homme* qui, par sa vie, sa mort et sa résurrection, ramène les pécheurs à leur être véritable d'homme ²⁷.

Un Jésus Christ glorifié, bien loin de nous, dans un ciel sans tourments, est difficile à accepter. Le caractère historique de Jésus doit être accentué au Japon pour le distinguer des nombreux *bosatsu* et Bouddhas considérés comme les manifestations concrètes de la Réalité Absolue du bouddhisme, la nature du Bouddha. Cela ne signifie pas que je leur dénie toute valeur ; au contraire, ils se réfèrent à une réalité ontologique dont ils sont une expression : le Saint ; ce sont des symboles sacrés, pleins de signification. La théologie chrétienne, cependant, doit enseigner que Jésus Christ les transcende d'une manière unique. Il est la « Grande Manifestation » de Dieu. En même temps, nous touchons ici profondément la mentalité intra-mondaine du Japon. Jésus est la grande trace manifeste, laissée par Dieu, au milieu de ce monde. Il n'est pas seulement un signe de Dieu, apparaissant une fois dans le temps et l'histoire et ensuite disparaissant dans l'éternité du Sacré sans interférence subséquente dans le monde créé. Dans le shinto et le bouddhisme, respectivement le *kami* et la

27/ Y. KUMAZAWA, «Confessing Christ in the Context of Japanese Culture», *The Northeast Asia*

Journal of Theology, Tokyo, 1979, mars/sept., n° 22/23, pp. 12-14.

nature de Bouddha habitent en tout, changeant ce monde en symboles du Sacré. Dans une théologie japonaise, ce monde et son contenu demeurent des symboles du Sacré. Cette réalité intra-mondaine est réaffirmée en Jésus Christ et en même temps libérée de sa propre prison. Jésus Christ non seulement approfondit son caractère horizontal mais aussi l'ouvre et l'élève vers le Père, lui donnant une dimension eschatologique.

La christologie éclaire également une anthropologie théologique japonaise reliée à la fonction du Christ. Comme on vient de le mentionner, Jésus Christ est vrai homme et vrai Dieu ; il est le point central par lequel les êtres humains deviennent de vrais hommes. L'anthropologie théologique doit prendre en considération les anthropologies des religions japonaises elles-mêmes. La condition particulière de l'homme telle qu'elle est vue et évaluée au Japon, a des aspects similaires dans le shinto, le bouddhisme, le confucianisme et le taoïsme. On peut la résumer en une intense aspiration à s'identifier à la Réalité Absolue ou à ses formes équivalentes. La vision du shinto est la réalisation de la nature divine de l'homme, sa *kami*-ité, l'homme étant doté de la nature de Kami. L'idéal bouddhiste est l'état de « non-différenciation » ou la conscience de la nature de Bouddha, le Vide de soi-même. La vision confucéenne est de tendre à la conformité et à l'unité avec les Cieux. Le but du taoïsme est d'être pris dans le *Tao*, le plus haut principe englobant et éternel du monde naturel et moral.

Ce qui constitue l'homme montre aussi comment va se faire le salut ; dans le shinto, c'est l'être qui peut être emporté dans la sacralité englobante et dans son monde du *kami* ; pour le bouddhisme, le confucianisme et le taoïsme, cela se réduit à une annihilation de l'homme : l'homme se fond et disparaît dans la Réalité cosmique impersonnelle. D'un certain point de vue mystique, on pourrait parler d'une mystique d'union car l'homme est identique à la Réalité ultime.

Dans le christianisme, l'être humain est vu de telle façon que le monde et l'homme sont créés par Dieu ; ce sont des réalités limitées et sujettes au péché, qui ont besoin de la rédemption venue en Jésus Christ. En lui, on peut atteindre le salut mais l'homme lui-même doit y contribuer : il doit aimer Dieu et son prochain. Le salut n'est ici rien d'autre que la divinisation de l'homme ou – selon l'expression traditionnelle en usage « *particeps divinae naturae* » – la participation à la vie de Dieu.

Cela ne signifie pas que l'être humain devienne Dieu mais qu'il participe à Dieu. Du point de vue du mysticisme chrétien, il nous faut parler d'un mysticisme de participation.

La divinisation de l'homme est également appelée « theiosis » selon le vieux terme centenaire qui exprime que Dieu s'est fait homme en Jésus Christ pour que l'homme puisse devenir Dieu ²⁸. Fondamentalement, les religions considèrent l'homme comme un être qui n'est pas achevé mais qui est capable de croissance dans un processus en devenir. Une anthropologie théologique chrétienne peut montrer que la croissance vers la divinisation ou vers une réelle humanisation ou vers *l'homme vrai* trouve son parfait exemple en Jésus Christ, *vrai homme et vrai Dieu*.

Il y a aussi quelque chose à dire sur l'ecclésiologie japonaise. L'Eglise au Japon est encore très hiérarchisée dans ses structures et dans ses modes d'exercice de l'autorité. Elle est plus une Eglise autoritaire que le peuple de Dieu au Japon. Ce caractère hiérarchique coïncide bien avec la structure de la société et des religions japonaises, mais aussi avec la mentalité de beaucoup de prêtres et de chrétiens âgés. Ces deux conceptions de la constitution d'une communauté, l'ecclésiologie pré-conciliaire et la société japonaise confucéenne, se renforcent mutuellement et rendent difficile l'acceptation de l'ecclésiologie post-conciliaire. L'Eglise est ici très fortement orientée par les clercs. La relation confucéenne *sensei* (maître)-*deshi* (disciple) est présente à l'esprit de nombreux chrétiens. La question de savoir si l'Eglise doit être autoritaire en accord avec la mentalité japonaise ou démocratique, est une question délicate et complexe. De toutes manières, le christianisme ne peut jouer le même rôle que les autres religions, à savoir, celui de renforcer le système central des valeurs dans la culture japonaise basé sur l'éthique actuelle de soumission à l'autorité. Le message chrétien se vit dans une communauté qui se crée autour du Seigneur Ressuscité.

28/ R. PANIKKAR, *o. c.*, pp. 78-100.
29/ George PANIKULAM, *Koinonia in the New Testament. A Dynamic Expression of Christian Life*, Biblical Institute Press, Rome, 1979.
30/ Kosuke KOYAMA, «Prelude to a Neighborhood. Confessing the Faith in Thailand Today», *The Southeast Asia Journal of Theology*, Singapour, 1966, Vol. VIII, n° 1/2.

31/ E.D. PIRYNS, «Japanese Morality and Christianity», *Bulletin-Secretariatus pro Non-Christianis*, Rome, 1977, 34-35, Vol. XII/1-2, pp. 1-12, et «Buddhist Contributions to the Japanese Ethic», *The Japan Christian Quarterly*, Vol. XLIII, 1977, n° 3, pp. 133-148.

* Cet article est traduit de l'anglais.

On dit que le développement de la religion à travers l'histoire est marqué par un processus irrévocable qui conduit du collectivisme à l'individualisme. C'est la raison pour laquelle les religions universelles diffèrent profondément des religions tribales. Dans les religions tribales – et je pense que dans une certaine mesure, ceci est encore valable pour le shinto – la collectivité est le sujet de la religion, tandis que dans les religions universelles, le sujet est « l'homme » lui-même. Le salut dans la religion tribale est accordé sur la base de l'appartenance au groupe. Dans les religions universelles, le salut est accordé sur la base d'une situation personnelle d'« absence de salut », résultat d'une fêlure humaine, du péché ou de quelque autre déficience. Cependant, le christianisme a compensé cet aspect « individualiste » du salut par la formation d'une communauté ou, disons, par une sorte d'organisation objective de salut, appelée Eglise, rassemblée autour de la personne du Seigneur Ressuscité. De fait, dès le tout début, nous trouvons certains éléments institutionnels, dessinant l'aspect communautaire du christianisme²⁹.

L'Eglise au Japon continue d'apporter un message de salut trop individuel, alors que l'ensemble de la religiosité japonaise se cristallise plutôt sur de petits groupes structurés à la manière de clans. Nous devrions proclamer le message d'un salut personnel qui doit être acquis selon une dimension profondément communautaire et dans un « être-ensemble » avec les autres croyants autour du Christ. Un grand obstacle à ce fait « d'être-ensemble » est la mentalité villageoise des Japonais, caractérisée par une solide adhésion au groupe social restreint. Le lent impact de la pensée occidentale et chrétienne qui considère l'homme comme une personne avec sa propre conscience, ses droits, ses devoirs et ses qualités, est certainement un facteur positif, à condition que cela stimule également et en même temps les relations interpersonnelles « Je-Tu ». La théologie doit s'attaquer au relativisme anti-personnel de l'homme, traditionnel chez les Japonais. En ce sens, l'Eglise doit offrir une sorte de théologie de la libération qui libère des structures confucéennes et tribales, à tous les niveaux de la société.

Ce n'est qu'assez récemment que l'Eglise japonaise est devenue consciente de sa responsabilité à l'égard d'une société plus large et, en particulier, à l'égard des autres pays d'Asie. Le théologien protestant, Koyama Kosuke, insiste sur la création d'une « science du prochain » (*neighborology*)³⁰. Il écrit que cette science du prochain est importante pour notre obéissance théologique au Christ. Nous devons être capables de voir nos proches – qu'ils soient bouddhistes, hindous, musulmans, ani-

mistes, communistes, etc... – comme ceux avec qui nous devons vivre. En prenant «le visage du voisin», notre confession chrétienne prend une signification concrète. La théologie japonaise doit devenir plus consciente de la place du Japon dans un monde qui devient de plus en plus interdépendant mais aussi plus fragmenté. Dans le passé, les ouvrages théologiques, même les plus sérieux, n'ont pas effectivement aidé la communauté chrétienne à se voir d'un point de vue critique, dans un contexte global.

Enfin, une courte réflexion sur la moralité japonaise doit être faite. L'homme est un pécheur redécouvrant son humanité authentique dans le Christ. J'ai déjà mentionné que les Japonais ont une conscience plutôt superficielle du péché. On dit souvent que le Japon connaît une culture de la honte et non une culture de la culpabilité. Bien que la honte soit sûrement un facteur réel de la vie japonaise, elle n'exclut pas nécessairement une conscience de la culpabilité et du péché³¹. De plus, la honte en elle-même n'est pas seulement une «question de face» mais une réalité délicate et intérieure. De nos jours, la conscience du péché et de la culpabilité se développe au Japon. Une sorte d'intériorité est en train de croître, s'éloignant de la superficialité sous l'influence de l'Évangile. La conscience de l'homme, intégrant le péché, s'approfondit aux dépens de la honte.

La naissance d'une théologie japonaise est une partie d'un processus global d'inculturation et elle contribue à l'émergence d'une véritable Église japonaise locale. L'inculturation résulte de la rencontre du message «unique et universel» de Jésus Christ avec la culture «particulière» du Japon. C'est un processus dialogal qui se développe du «dedans». Par conséquent, la «japonisation» du christianisme, dans son sens le plus large, est une voie à double sens. Le christianisme ne peut se satisfaire d'être «japonisé» par le Japon lui-même; mais le message du Christ doit «christianiser» le Japon en profondeur. L'inculturation est un objectif difficile à atteindre, un rêve qui attend encore son accomplissement, une réalité en marche dont Jésus-Christ, incarnation de Dieu dans ce monde, est le garant*.

*Ernest D. Piryns cism
Institute for Religious Research*

*28-5 Matsubara, 2 Chome
Setagayaku, Tokyo 156, Japon*

LE CHRIST ET LES JAPONAIS

Qui est le Christ pour un Japonais ?

par Augustin I. Okumura

Le thème suivant vient de m'être proposé par l'éditeur en ces termes : *Nous avons pris un thème commun, tiré directement du Credo : « Jésus est mort pour nos péchés. Le Christ est ressuscité pour notre vie. » Quel sens peut-il y avoir pour un Japonais à croire une telle proposition ? Comment perçoit-il une telle affirmation ? Quelles sont les difficultés qu'il y trouve ? Il me semble que les diverses réponses peuvent montrer la richesse de l'affirmation de la foi mais aussi le caractère relatif de la pensée occidentale.*

Les mots « pour un Japonais » m'ont arrêté un instant : pourquoi n'a-t-on pas dit : « pour un Japonais chrétien » ? S'il s'agit d'un Japonais tout court (habituellement non chrétien), la réponse est si simple qu'elle ne mérite pas d'être prise au sérieux. En effet, pour lui, le Christ n'est que l'un des fondateurs d'une des plus grandes religions du monde et rien de plus.

Au contraire, s'il s'agit d'un Japonais chrétien, il devra normalement – même en admettant une certaine diversité dans l'expression personnelle – considérer la profession de foi : « Jésus est mort pour nos péchés. Le Christ est ressuscité pour notre vie », comme le fondement de sa foi catholique. N'est-ce pas cela même qui constitue la raison d'être d'un chrétien ? Ainsi envisagée, la question ne semble pas se prêter à plus amples développements... et pourtant, à y réfléchir de plus près, il s'avère que le problème n'est pas si simple, ni pour un Japonais chrétien, ni pour un Japonais non chrétien. A dire vrai, nous arrivons là au cœur des problèmes qui se posent aujourd'hui à la chrétienté japonaise et à l'évangélisation du Japon.

un christianisme sans christ

Prenons d'abord deux exemples pour situer le problème du christianisme japonais :

– une kermesse paroissiale : à l'occasion d'une kermesse paroissiale, on organisa une sorte de jeu sous forme de questions-réponses. Parmi celles-ci : « Le Christ, que signifie-t-il pour vous ? ». La réponse correcte, celle à qui l'on attribuait le prix, était : « un dieu de l'étranger » ! Il est assez surprenant de voir qu'une telle réponse ait pu être proposée par les organisateurs du jeu, tous membres du comité paroissial. Inutile de dire qu'elle scandalisa les fidèles pieux et, surtout, découragea les missionnaires qui travaillent dans cette paroisse. Cependant, ceci révèle bien à quel point le christianisme est considéré comme « étranger » par les Japonais même chrétiens.

– une jeune religieuse : baptisée à l'âge adulte, elle vient d'entrer au couvent. Elle me disait un jour, lors d'un entretien : *Je me suis demandé si, sans Dieu, il me serait possible de persévérer dans la vie religieuse... mais bien vite, je me suis dit intérieurement : « Non, si Dieu n'existe pas, c'est absolument impossible. » Je me suis ensuite demandé ce qu'il en serait si le Christ n'existait pas. Ma réponse fut la suivante : « Oui, sans le Christ, je peux poursuivre ma vie religieuse... et je fus moi-même surprise d'une telle éventualité : une vie religieuse sans le Christ ! »*

1/ Japonisme : néologisme en vogue depuis la parution du livre de Isaiah BENDASAN, *Japonais et Juif*, 1970, édit. Yamamoto. L'auteur reste encore inconnu sous un nom d'emprunt. Ce livre a donné aux lecteurs l'occasion d'un débat passionné sur la culture et la mentalité japonaises. L'auteur, profond connaisseur du Japon, y développe de long en large des arguments pour convaincre de l'impossibilité de christianiser le Japon. Car les Japonais ont solidement formé une religion qui, pour ainsi dire, leur est propre. L'auteur la nomme « Japonisme » (*Nikonkyô*, en japonais) ; elle ne s'identifie pas entièrement avec le Shintoïsme, religion tradition-

nelle du Japon. Veut-il montrer par là, la tendance persistante de la mentalité japonaise qui risquerait de déformer le christianisme dans son essence ? Les efforts des missionnaires, si héroïques soient-ils, se déploient finalement en vain au Japon. Le christianisme du Japon ne pourra jamais être authentique ; il ne sera tout au plus qu'une secte chrétienne du « Japonisme ». Un argument semblable a déjà été présenté dans le célèbre roman « Silence » de Endo SHUSAKU, écrivain catholique, en 1966. Ces arguments touchent là directement le problème actuel de « l'inculturation » du christianisme au Japon.

Ce deuxième exemple nous montre comment la figure du Christ s'efface aux yeux d'un chrétien japonais. On aurait sans doute du mal à comprendre cela dans un pays de longue tradition chrétienne comme la France. Il y a, en effet, dans cette auto-interrogation une contradiction flagrante : cette jeune religieuse a été baptisée ; elle est donc chrétienne : elle est « du Christ ». Elle se décide un jour à entrer au couvent pour se consacrer à Lui... mais, hélas, elle perd le Christ de vue !

Qu'est-ce que cela signifie ? Qu'entend-elle par « vie religieuse » ? Qui est le Christ pour elle ? Devons-nous lui reprocher son manque de foi dans le Christ et son inconséquence ? Gardons-nous bien de prendre la chose au tragique ! Car il faut reconnaître là une caractéristique de la mentalité japonaise, de ce qui constitue le fond de l'âme japonaise.

De fait, nous trouvons chez le chrétien japonais une double structure : une super-structure chrétienne et une infra-structure proprement japonaise. Les concilier s'avère particulièrement difficile...

Le premier exemple nous présentait le Christ comme un dieu de l'étranger ; le deuxième révèle l'absence du Christ dans la vie d'une religieuse. A ce propos, nous connaissons la thèse du « Japonisme »¹, présentée par un auteur anonyme dans son livre intitulé : *Japonais et Juif*. Dans un style brillant, l'auteur cherche à nous convaincre de l'inutilité des efforts des missionnaires au Japon. Car le Japonais, déclare-t-il, ne sera jamais converti de son Japonisme au christianisme. Le Japonisme est en effet co-naturel à l'âme japonaise et même un Japonais baptisé demeure un adepte fidèle de ce Japonisme. On aurait alors tout au plus une secte chrétienne du Japonisme...

**gautama-bouddha :
le plus grand et le dernier adversaire du christ**

On dit avec raison que Gautama-Bouddha sera le plus grand et le dernier adversaire du Christ. On trouve, en effet, dans la doctrine bouddhiste et sa tradition spirituelle un haut degré de spéculation métaphysique et de contemplation : elles égalent, sinon dépassent, pourrait-on dire, celles du christianisme. Comme le dit un Toynbee, la rencontre de ces deux grandes religions constituera l'un des événements les plus importants du XXI^e siècle

dans l'histoire de l'humanité². Son importance dépasse de loin celle du marxisme et le bouddhisme se présente aujourd'hui au Japon comme un défi au christianisme.

■ le professeur Yamaguchi et le P. Henry : il y a quelques années, le P. Henry³ est venu me voir ici, à Kyoto, afin de rencontrer des savants bouddhistes. Je l'ai alors introduit auprès du professeur S. Yamaguchi⁴, l'un des plus grands maîtres bouddhistes; j'ai participé à leur entretien extrêmement intéressant.

A.M. Henry : – Comment peut-on être sauvé ?

S. Yamaguchi (sans hésiter) :

– Grâce aux vœux miséricordieux d'Amida-Bouddha⁵.

A.M. Henry : – Mais moi, par exemple, je ne connais pas ces vœux salvifiques d'Amida-Bouddha. A votre avis, qu'en est-il pour une personne comme moi ?

2/ On connaît aujourd'hui bon nombre de rencontres inter-religions. Il existe des organisations internationales telles que le WCRP (World Conference on Religion and Peace) et le WOREC (World Religionists Ethics Congress). La 1^{re} assemblée du WCRP a eu lieu à Kyoto, Japon, en 1970, la 2^e à Louvain, Belgique, et la 3^e à Princeton, Etats-Unis, en 1979. En 1981, au Japon, le 1^{er} congrès du WOREC réunissait les représentants des six grandes religions du monde : judaïsme, christianisme (catholique, orthodoxe grec, anglican), islam, hindouisme, bouddhisme, shintoïsme. Assez souvent, il y a aussi au Japon des conférences et des groupes d'étude inter-religions entre chrétiens et bouddhistes-zen en particulier.

A vrai dire, ce n'est qu'un commencement de vraie rencontre. Le dialogue inter-religions qui a débuté il y a dix ans, n'est pas quelque chose de simple ni de facile, surtout lorsqu'il s'agit de religions millénaires. L'Eglise catholique y prend une part active depuis le Concile, par l'intermédiaire du Secrétariat pour les non-chrétiens. On en attend des fruits pour l'avenir de l'humanité et pour son bonheur dans la plénitude du Christ.

3/ Antonin-Marcel HENRY, théologien dominicain, connu en tant que responsable de la revue *Parole et Mission* aux éditions du Cerf, a collaboré à la publication de *Imitation Théologique*, Cerf, Paris, 1955; ce traité théologique remarquable garde aujourd'hui encore une valeur irremplaçable. –

4/ Susumu YAMAGUCHI (1895-1976), éminent maître amidiste, est à l'origine d'une nouvelle méthode scientifique pour l'étude objective du bouddhisme. Il a fait ses études sous la direction de SILVAN-LEVY, savant français. Il avait également de profonds liens d'amitié avec le professeur Etienne LAMOTTE, grand bouddhologue catholique de Louvain.

5/ Amidisme : appelé aussi « bouddhisme-dévoit ». Son origine remonte au 1^{er} siècle aux Indes. Il provient du culte d'Amida-Bouddha. Amida ou Mida, mots japonais, dérivent du sanscrit : *amitābha* (lumière infinie) et *amitāyus* (vie éternelle); en tibétain, *Od-dpag-med* : personnage inconnu dans le Petit Véhicule, il est l'un des grands Bouddhas que vénère particulièrement le Grand Véhicule.

HONEN, moine japonais (1132-1212) a fondé l'amidisme (*Jōdo-shū*) et Shinran, son disciple (1172-1262), lui a succédé comme fondateur du néo-amidisme (*Jōdo-dhin-shū*). Ils ont inculqué la confiance inconditionnelle dans les vœux salvifiques d'Amida; celle-ci doit pourtant se concrétiser dans l'invocation incessante du Nom d'Amida-Bouddha.

6/ Keiji NISHITANI (1900-), ami de K. BARTH, théologien protestant. Conférence publiée dans *Dei* («Rencontre»), revue protestante, 1966, vol. 1, n° 2.

S. Yamaguchi (avec une grande fermeté) :

- Pareillement, vous pouvez être sauvé par les vœux d'Amida-Bouddha. Peu importe le savoir ou le non-savoir. Le salut ne dépend ni de la conscience, ni de la connaissance de l'homme ; il vient du seul Amida-Bouddha, et cela sans exception.

Le dialogue aboutissait alors à une impasse. Car le P. Henry, chrétien convaincu, croyait fermement au salut par le Christ et, de son point de vue à lui, il aurait pu et dû dire du Christ absolument la même chose, le Christ remplissant un rôle identique à celui d'Amida-Bouddha. « Il n'y a pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes, par lequel il nous faille être sauvés » (Ac 4,12). L'Eglise a d'ailleurs toujours voulu garder la formule traditionnelle : « Extra Ecclesiam nulla salus » (Hors de l'Eglise, pas de salut). Ainsi, le dialogue de ces deux grands maîtres, de religions différentes, révèle suffisamment le sérieux et la gravité des difficultés rencontrées et ce, d'autant plus, qu'ils représentent l'un et l'autre leur propre religion en toute sincérité et avec une compétence indiscutable.

■ le professeur Nishitani et le P. Karl Rahner : le professeur Nishitani, éminent philosophe bouddhiste-zen, disait un jour, dans une conférence à des chrétiens, en se référant à la théorie du « chrétien anonyme » de K. Rahner :

Ces dernières années, on entendait beaucoup parler de cette nouvelle théorie du « chrétien anonyme » (ou « chrétien qui s'ignore » ; en allemand, « Anonymer Christ »), selon laquelle on admettait la possibilité d'être chrétien en dehors du christianisme proprement dit et, par conséquent, d'être sauvé par le Christ, l'unique Sauveur. On peut y reconnaître sans doute un progrès remarquable pour la théologie chrétienne. Car elle a toujours été très exclusiviste à l'égard des autres religions. Cependant, on ne peut pas ne pas percevoir ici encore une affirmation gratuite de la supériorité du christianisme vis-à-vis des religions non chrétiennes. Si, en effet, on veut admettre la possibilité de parler de « chrétien anonyme », pourquoi ne pourrait-on pas dire, selon la même logique et en toute légitimité, « bouddhiste anonyme » pour des chrétiens de bonne volonté ⁶ ?

Ce deuxième exemple nous présente bien le bouddhisme comme un défi au christianisme.

2. Le salut pour les Japonais

Les thèses des diverses personnalités évoquées ci-dessus nous ont permis de souligner les problèmes et les difficultés de l'évangélisation au Japon. Ajoutons encore l'exemple d'une jeune catéchumène. Elle interrogeait un jour un prêtre⁷ qui lui expliquait en long et en large le péché originel et le sens du péché personnel. Mais elle d'insister : *Pourquoi le christianisme ne peut-il nous sauver sans faire de nous des pécheurs ?* Le prêtre fut évidemment très embarrassé par cette question... et, pourtant, ce propos éclaire tout à fait le sens du salut pour les Japonais. Nous voici donc maintenant au cœur du problème.

ignorance originelle et péché originel

Le bouddhisme nous place tout d'abord devant le problème de l'ignorance : ignorance originelle, ignorance de la vérité ultime ou bouddhique. L'ignorance dont il s'agit ici n'est pas la simple non-connaissance d'une vérité particulière mais l'ignorance de la vérité du salut, de la vérité religieuse qui concerne le destin de l'homme tout entier. Et cette ignorance est « originelle », elle est innée, comme une sorte de péché originel. Le bouddhisme l'appelle aussi « ignorance sans commencement » ou encore « ignorance primordiale ». Le salut bouddhique consiste donc précisément dans la libération de cette « ignorance originelle » (*Avidyā*) qui est la source des misères de l'homme enfermé dans l'éternel retour du *samsāra*, cycle de re-naissance et de mort.

Pour le christianisme, c'est le péché originel qui a apporté à l'humanité la condamnation universelle. Le salut chrétien consiste alors dans la libération du péché et la conversion à Dieu.

Ignorance et péché, ces deux termes caractérisent le mal fondamental de l'homme, tel qu'il est respectivement compris dans chacune de ces religions. Il n'est pourtant pas vrai de dire que le bouddhisme ne connaît pas l'idée de péché ni ses termes car il insiste beaucoup sur la conversion du cœur et sur la grande contrition, les Amidistes en particulier. Mais on

^{7/} Ce prêtre, consacré plus tard évêque, nous l'a rapporté à l'Assemblée des théologiens catholiques de 1963.

trouve toujours à la base cette ignorance originelle qu'on dit être la racine de tous les péchés.

L'ignorance originelle est une sorte de souillure de l'âme qu'on porte en soi dès la naissance. Ainsi dans la terminologie bouddhique, on distingue assez mal : « peccatum » (péché) de « macula peccati » (souillure du péché), c'est-à-dire le péché comme cause et comme conséquence. Dans le bouddhisme, on veut les considérer d'une manière unitive, cause et effet, dans le sens dynamique de l'agir humain. Ceci s'exprime par le terme bouddhiste de *karma*, causalité d'actions en chaîne. Il importe donc pour le Bouddhiste, non pas de chercher la cause de la misère humaine mais plutôt de la reconnaître comme telle pour s'en libérer. On peut alors prendre au sens fort le terme : reconnaître = re-con-naître, renaître avec le Bouddha et dans le Bouddha. Disons-le en un mot : devenir Bouddha.

Or cet état est le fruit d'une longue et persévérante méditation accompagnée d'une dure ascèse ou encore de la confiance inconditionnée dans la miséricorde salvifique d'Amida-Bouddha. Le premier moyen est adopté par le Zen en particulier, qui veut nous y faire parvenir à travers le *satori* (illumination) et nous libérer de l'ignorance primordiale (*avidyâ*). Le second moyen, c'est l'Amidisme qui nous ouvre la voie salvifique par la confiance absolue dans la miséricorde d'Amida-Bouddha et par l'invocation incessante de son Nom tout puissant. On n'y voit pas le péché au sens d'une révolte contre Dieu ou d'une désobéissance envers lui, selon la théologie chrétienne, mais plutôt comme un aveuglement de l'âme, cause de l'ignorance, de la perte de soi et du Soi Absolu. Car le salut bouddhique consiste finalement à identifier le soi avec le Soi Cosmique, Bouddhité, principe universel de l'Être.

On peut alors percevoir sans trop de difficulté l'énorme distance qui sépare le christianisme, pétri de culture occidentale, et le bouddhisme, nourri de culture orientale, tous deux pendant des millénaires.

On doit y ajouter encore, pour le Japonais, le shintoïsme ou « Voie de Dieu », religion traditionnelle qui met en relief l'importance de la purification devant Dieu. Le shintoïsme met l'accent davantage sur les fautes des hommes *devant* Dieu plutôt que sur le péché *contre* Dieu. Dans le shintoïsme, l'homme apparaît déficient et faible devant la sainteté de Dieu ; dans le christianisme, il cherche, dans son orgueil et le sentiment de sa

force, à se faire l'égal de Dieu. Là, il s'agit d'un état d'âme imparfait et impar, ici, de l'acte volontaire d'un homme qui résiste à Dieu.

De toute façon, l'idée chrétienne du péché est peu familière au Japonais et à son sens spirituel. La clarté cartésienne de l'idée occidentale heurte souvent la sensibilité intellectuelle et spirituelle des Orientaux, des Japonais en particulier, et on peut donc aisément comprendre les difficultés qu'ils ont à accepter la doctrine chrétienne ainsi présentée : « Jésus est mort pour nos péchés ». On voit assez mal, en effet, la relation vitale entre les termes : « Jésus est mort » et « pour nos péchés ». Le même malaise se trouve également entre les deux termes : « Le Christ est ressuscité » et « pour notre vie ». L'affirmation : « Le Christ est ressuscité » ne représente pour les Japonais qu'un mythe ou une fable religieuse. Laissons tomber momentanément les termes du milieu, nous aurons alors la proposition abrégée : « Jésus est mort pour notre vie », laquelle pourra nous fournir un point de départ commun à tous, chrétiens ou non-chrétiens : Vie et Mort... Le problème de la mort se situe en effet au cœur de l'homme et de toutes les religions. Nous serons conduits ensuite à la proposition suivante : « ce Jésus qui est mort pour notre vie, c'est le Christ ressuscité ». Telle est l'unique logique accessible aux Japonais pour comprendre le Mystère Pascal.

le mystère de la mort

a) Vie et Mort :

C'est en face de la mort que l'énigme de la condition humaine atteint son sommet. L'homme n'est pas seulement tourmenté par la souffrance et la déchéance progressive de son corps mais plus encore par la peur d'une destruction définitive. Et c'est par une inspiration juste de son cœur qu'il rejette et refuse cette ruine totale et ce définitif échec de sa personne. Le germe d'éternité qu'il porte en lui, irréductible à la seule matière, s'insurge contre la mort. Toutes les tentatives de la technique, si utiles qu'elles soient, sont impuissantes à calmer son anxiété : car le prolongement de la vie que la

8/ *Gaudium et Spes*, 18.

9/ On y ajoute encore les quatre douleurs : 1/ être séparé d'avec les êtres aimés, 2/ être obligé de vivre

avec ses ennemis, 3/ ne pas obtenir ce qu'on désire, 4/ lutter contre la concupiscence de la chair.

biologie procure ne peut satisfaire ce désir d'une vie ultérieure, invinciblement ancré dans son cœur ⁸.

Il n'est aucune religion qui ne s'intéresse au problème de la mort. Le problème dépasse pourtant infiniment notre intelligence. L'homme le sait bien mais il ne peut pas ne pas y penser. Gautama-Bouddha attaqua de front cette énigme de l'homme. Nous connaissons sa fameuse doctrine des Quatre Noble Vérités (*catvâry âryasatyâni*). Elle énonce tout d'abord la Vérité de la Souffrance (*dukkha-satya*) qui énumère les quatre Souffrances: la vie et la mort, la maladie et la vieillesse ⁹. La deuxième Vérité indique l'origine des souffrances (*samudaya-satya*), tandis que la troisième, le Nirvâna (c'est-à-dire cessation ou annihilation) présente la suppression du désir ou de la convoitise comme la fin de la souffrance (*nirodha-satya*). La quatrième Vérité est celle du Chemin (*mârgasatya*) qui conduit à la destruction de la souffrance. On y compte huit chemins: 1 / compréhension juste, 2 / pensée juste, 3 / parole juste, 4 / action juste, 5 / moyen d'existence juste, 6 / effort juste, 7 / attention juste, 8 / concentration juste. Ils sont habituellement désignés sous le nom de « Octuple Noble Chemin » (*ariya-atthangika-magga*).

Ce qui naît doit mourir ; la maladie est une sorte de mort agissante tout au long de la vie ; la vieillesse, c'est la mort « en cours ». Toute la vie est, pour ainsi dire, imprégnée de mort. Tous les êtres sont mortels et nul ne peut vivre pour toujours.

« Vanité des vanités, dit Qohélet,
Vanité des vanités et tout est vanité ! » (Qo 1,1).

La mort est une réalité incontestable et universelle. La mort est, dit-on, la vérité *nue*. Car la mort ne nous permet pas de garder quoi que ce soit. Elle nous dépouille absolument de tout : richesse, honneur, puissance, amitié, etc... Cette réalité de la mort est au cœur du bouddhisme, tout particulièrement la mort en nous, les hommes. L'homme seul, en effet, est capable, avant de mourir, de penser longuement à son destin final. A l'entrée du réfectoire ou de la salle de Zazen, dans les monastères Zen, on peut lire cette inscription en gros caractères chinois, sur un tableau de bois épais : *Le problème le plus grave et le plus important, c'est: « Vie et Mort ».*

Arrêtons-nous donc quelque peu sur la pensée de la mort dans le bouddhisme et le Zen en particulier. Selon le maître Dôgen : *Vie et mort pour l'homme ne sont pas autre chose que la Vie du Bouddha. Si tu veux les reje-*

*ter, tu perdras la Vie du Bouddha. Si, au contraire, tu t'y attaches, tu la perdras de même. Ne les rejette pas, ne t'y attache pas, tu seras ainsi dans le Bouddha*¹⁰.

Dôgen considère la vie et la mort comme deux aspects de l'unique réalité qui se confond avec la Bouddhité, la Vie du Bouddha. « Vie et Mort » n'est que le phénomène, très réel mais transitoire, du Principe Vital de la Totalité Cosmique. Ce qui nous importe, c'est de vivre profondément ce Principe Vital de l'Univers, qui est la Vie du Bouddha. Cette réalité « Vie et Mort » est inéluctable et il ne faut pas s'imaginer pouvoir s'en débarrasser. D'autre part, elle appartient aussi à un domaine phénoménologique dont la nature est transitoire et inconsistante. Il ne faut donc pas non plus s'en embarrasser. Le Bouddhiste, parvenu à l'illumination, ne s'en débarrasse ni ne s'en embarrasse ; il ne s'y intéresse ni ne s'en désintéresse. Il est dedans et au-dessus. Le Bouddhiste ne veut pas opposer la Mort à la Vie ni les séparer. Il veut savoir les unir pour les vivre vraiment, réellement. La mort n'est pas la fin de la vie, ni la destruction et encore moins la catastrophe de la vie humaine. On ne se perd pas par la mort mais on passe d'un état à un autre de la Vie du Bouddha. *Si tu es malade, sois-le sans nul souci ! C'est l'unique et excellent remède pour te libérer de toute misère*¹¹. Le suprême bonheur consiste, dit le bouddhiste Zen, à vivre pleinement « hic et nunc » (ici et maintenant) sur place. Chose bien simple mais pas facile !

Le bouddhisme refuse d'admettre la distinction entre le naturel et le surnaturel, affirmation courante cependant dans la théologie chrétienne. Nous connaissons le terme cher au bouddhisme : « le naturel » (*jinen*, en japonais). Il exprime la réalité cosmique comme telle, qui peut s'identifier avec le naturel de l'Être Suprême, la Bouddhité (*hōni*, en japonais). Un théologien chrétien que la tradition de l'Eglise met toujours en garde, aurait peut-être vite fait de voir là un certain panthéisme. Il est en effet difficile, face aux concepts occidentaux, de différencier la pensée orientale et de trouver les termes spécifiques qui la traduisent. Dans la science des reli-

10/ DOGEN (1199-1253). Fondateur du Zen Sôtô au Japon, il est connu pour sa sainteté éminente et pour sa doctrine élevée. Une partie de ses œuvres est traduite en anglais et en allemand. Chap. « Vie et Mort » dans *Shōbō-genzō*, œuvre complète.

11/ RYŌKAN (1757-1831), moine du Zen Sôtô. On le surnomme « François d'Asie » à cause de sa familiarité avec les animaux et de sa simplicité spirituelle.

gions, faudrait-il aussi parler du « Pan-en-théisme » du bouddhisme ? Il est quasi impossible de qualifier le bouddhisme selon des concepts adéquats dans le langage occidental.

Voici plutôt un petit conte sympathique, bien connu dans l'enseignement bouddhiste : « la poupée de sel et la mer ».

La poupée de sel désirait beaucoup aller voir la mer. Elle fit un long voyage, dut traverser bien des difficultés pour arriver jusqu'au bord de la mer. Heureuse de la rencontrer enfin, la poupée s'adresse à la mer : « Qui es-tu ? » et la mer, remplie de joie, l'accueille en lui caressant doucement les pieds. La poupée, elle, s'étonne d'avoir perdu ses pieds !... mais la mer ne cesse de la caresser de ses vagues... les membres puis la tête, jusqu'à ce que la poupée s'écrie, au moment de disparaître complètement : « Oh ! C'est Toi, la Mer, qui es Moi ! »

Comment exprimer plus joliment le mystère de l'homme en recherche de l'Absolu, Dieu ou Bouddha ? On trouve aussi des comparaisons semblables chez les mystiques chrétiens, un saint Bernard, une sainte Thérèse d'Avila ou un saint Jean de la Croix.

Ne nous est-il pas toutefois encore permis de nous demander si cette doctrine de la mort et de la vie, si sublime soit-elle, suffirait à calmer l'angoisse de la mort chez l'homme ?

b) Mort et Amour :

Il y a une dizaine d'années, se produisit au Japon un terrible accident : dix-sept enfants d'une institution furent écrasés par un camion à un carrefour. J'en garde encore le vif et triste souvenir et je me rappelle notamment cette description d'un article de journal : une vieille grand-mère serrait dans ses bras le corps ensanglanté de son petit-fils et ne cessait de crier en pleurant : « *Tu n'es pas mort, tu n'es pas mort !...* ».

Quelles paroles, quelles consolations pourraient alors l'apaiser à ce moment-là ? La sérénité spirituelle d'un Dôgen ou d'un Ryôkan suffirait-elle à calmer cette douleur irrémédiable, ou la philosophie stoïcienne rester impassible face à la ruine (« *impavide stat ruinae* ») ?

Nulle idée, nulle doctrine, si belles soient-elles, ne tiennent devant une telle tragédie : la perte d'un être cher. Cette femme déchirée par la souffrance, serre dans ses bras le corps de son enfant chéri et s'écrie : « *Tu n'es pas mort... ce n'est pas vrai... tu n'est pas mort, jamais !!* »

Quelle signification donner à ces cris désespérés ? Voulait-elle dire qu'il est spirituellement vivant, bien qu'il soit physiquement mort ? Ou encore, qu'il n'est plus ici-bas avec sa grand-mère chérie mais qu'il est maintenant avec Dieu pour l'éternité ? Je ne le crois pas... Le sens de ses paroles est tout autre. Elle savait, bien sûr, que son petit-fils n'était plus ici-bas avec elle. Malgré cela ou même contre cela, elle criait qu'il n'était pas mort. La mort ne peut lui enlever son bien-aimé. Car « l'Amour est fort comme la mort », déclare *le Cantique des Cantiques* (8,6). L'enfant est mort mais il n'est pas absent. La mort ne peut pas détruire l'Amour. L'Amour est immortel, la présence du bien-aimé demeure, toujours et en tous lieux. La distinction intellectuelle entre la présence physique et la présence morale ou spirituelle n'est dès lors plus de mise. Car l'amour rend les personnes aimées présentes réellement, sinon physiquement. Nous ne savons pas comment cela se peut mais il en est ainsi...

Remarquons que pour ceux qui ne s'aiment pas, la mort n'a pas ce poids de douleur insupportable. La mort de l'un reste insignifiante pour l'autre. Elle n'existe pas vraiment pour ceux qui s'ignorent ou qui ne s'aiment point. Dans une famille, la mort d'un chien est plus douloureusement ressentie que celle d'un étranger. Là où il n'y a pas d'amour, il n'y a pas non plus de mort. C'est pourquoi l'enfant est vraiment, réellement mort pour sa grand-mère qui l'aime tant. Mais elle peut affirmer au même moment qu'il n'est pas mort ! Tel est le mystère paradoxal de l'amour. Seul l'amour connaît la mort et son poids de ténèbres, seul aussi il triomphe de la mort.

12/ Saint Bernard commente ce passage de l'*Épître aux Hébreux* : « Il apprit de ce qu'il souffrit, l'obéissance » (5,8) ; « quod natura sciebat ab aeterno, temporali didicit experimento. » (Il a appris par expérience ici-bas ce qu'il savait par nature dans l'éternité.) *De Gradibus humilitatis*, III, 7.

13/ Saint Augustin, *Sermo 13*, de Tempore P.L. 39, 1097.

14/ SAICHŌ (762-822) : l'un des deux premiers moines bouddhistes japonais avec KŪKAI (774-835) qui ont jeté les fondements du bouddhisme japonais. Saichō a érigé, au nord de Kyoto, le monastère de l'école du bouddhisme ésotérique, grâce à laquelle le bouddhisme a commencé à « s'inculturer » en terre japonaise.

Une vision cosmique, comme celle du Bouddha, si grandiose soit-elle, ne peut atteindre cette pauvre femme en pleurs ni apaiser son angoisse devant la perte de l'être aimé. Elle ne sera jamais pour elle qu'un pâle reflet de la réalité humaine, réservé à des élites qui ne savent pas vraiment aimer. L'amour seul est capable de se dresser devant la mort, cet échec définitif de l'homme. Sommes-nous sûrs, cependant, que notre amour triomphera de la mort ? Car l'homme est mortel, par sa nature même, et son amour non plus n'est pas immortel. L'expérience nous enseigne tous les jours que l'amitié humaine, l'amour même, sont bien fragiles. Certes, l'amour humain va au-delà de la mort, il ne peut pourtant pas la détruire totalement pour l'éternité.

Dieu seul est immortel et son amour impérissable. Mais, hélas, ce Dieu qui connaît la mort de l'homme, il ne peut l'expérimenter puisqu'il n'a pas de corps humain¹². Or, pour que la mort de l'homme soit pleinement assumée et sublimée en ce Dieu immortel, grâce à son amour éternel, Dieu s'est fait Homme. *Factus est Deus homo, ut homo fieret Deus*, dit merveilleusement saint Augustin (Dieu s'est fait homme, afin que l'homme devienne Dieu)¹³. Tel est le Christ, Homme-Dieu, Amour infini, qui a expérimenté les souffrances de la mort humaine jusqu'à l'extrême : « Eloï, Eloï, lama sabachtani » (Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?) (Mc 15,34).

Cette pauvre femme, très probablement non chrétienne, nous révèle à travers la souffrance de son amour pour son petit-fils perdu, le paradoxe de l'amour en face de la mort, lequel nous conduit finalement au Mystère Pascal : Jésus est mort et ressuscité pour notre vie. Dans le bouddhisme, la mort est transposée spirituellement dans la Vie du Bouddha Cosmique et elle disparaît dans l'océan de la vie éternelle, tandis que dans le Christ, la mort ne se fond pas dans la Vie de Dieu mais elle s'y affirme comme un défi à la vie et s'y trouve vaincue par le Christ ressuscité. La mort n'est point ici un objet à méditer pour mieux vivre, ni une réalité à dépasser par la confiance en Amida, Bouddha de la Miséricorde.

Pour un chrétien, la mort constitue en elle-même un aspect intégral de l'amour : « Il n'est pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis » (Jn 15,13). Dans l'amour, la vie et la mort s'opposent l'une à l'autre comme deux extrêmes et en même temps s'y unissent. Dans l'amour, le passage de la vie à la mort n'est pas immédiat mais l'amour ne parvient à la vie que par la mort : « per Crucem ad Gloriam ». Le Christ ne mourut pas de mort naturelle comme Sâkya-muni Bouddha qui passa au repos du

Nirvâna, dans l'ombre douce des arbres, entouré de ses disciples préférés. S'il en avait été ainsi pour le Christ, le christianisme aurait été tout autre. Le Christ a dû subir une mort violente pour entrer dans la Gloire par obéissance au Père et par amour pour nous, pauvres pécheurs. C'est ainsi que nous professons : Jésus est mort pour nos péchés. Le Christ est ressuscité pour notre vie.

Pour réfléchir à ce que le Mystère Pascal peut vouloir dire à un Japonais, nous avons examiné deux catégories de personnes : d'une part, certains grands maîtres spirituels, d'autre part, des gens simples, inconnus, chrétiens ou non chrétiens. La première représente la mentalité japonaise et la culture orientale, tandis que la seconde révèle le fond commun aux âmes japonaises.

Les Ecritures nous disent que le Christ est la révélation de l'Amour du Père qui n'a pas épargné son propre Fils mais l'a livré pour nous *tous* (Ro 8,32). Il est, lui, victime d'expiation pour nos péchés, pas seulement pour les nôtres mais encore pour ceux du *monde entier* (1 Jn 2,2). Comment pourrait-on dire alors que le Christ est un dieu de l'étranger ? Ce n'est sans doute pas le Christ qui est étranger aux Japonais. Mais le vêtement de la culture occidentale n'a-t-il pas dissimulé le vrai visage du Christ à leurs yeux ? C'est là un problème très actuel dont on parle en utilisant le terme : « inculturation ». L'Eglise a déjà mis en lumière le principe à observer pour évangéliser les différentes cultures. Le Pape Jean-Paul II, lui-même, a mentionné Saichô ¹⁴, l'un des plus grands maîtres bouddhistes japonais, dans son discours aux représentants des religions non chrétiennes, lors de sa visite au Japon.

Le Christ est toujours tout en tous. Il nous appartient donc de Le découvrir dans les âmes de nos frères et de nous réjouir de tout notre être fait de boue et de sang, pour chanter la Miséricorde du Père éternel. Amen.

A. Ichito Okumura ocd
Recteur du Collège Seibo Gakuin

Kyoto
Japon

LA RAISON DE NOTRE ESPÉRANCE

Notre théo-logie de la libération

par Pablo Richard

« Qui pourra les supprimer
s'ils s'acharnent à pratiquer la justice ?
Heureux êtes-vous quand vous souffrez dans le combat.
Ne craignez pas leurs menaces.
Que votre conscience ne se trouble pas.
Continuez à chercher le Seigneur, le Christ,
toujours disposés à rendre compte
de l'espérance qui vous remplit de force. » (I P 3,13-15)

Introduction

Il est difficile de présenter la théologie de la libération hors du contexte historique dans lequel nous l'avons élaborée. Cependant, il est toujours nécessaire d'être prêts à rendre compte (« logos ») de l'espérance qui nous remplit de force dans la situation que nous vivons actuellement. Notre théologie est simplement notre expérience de Dieu, une expérience vécue, communiquée, célébrée et réfléchie en Eglise, selon le processus politique de libération dans lequel nous sommes immergés. Notre espérance – très souvent contre toute espérance – se fonde sur notre expérience de Dieu : un Dieu qui « a entendu la clameur de notre peuple et qui a décidé de le libérer » (Ex 3). Notre théologie rend compte, c'est-à-dire réfléchit, cherche la raison de cette espérance fondée sur le Dieu de l'Exode, le Dieu de Jésus Christ et le Dieu des pauvres avec lesquels nous sommes engagés. Dans cet article, nous chercherons à expliquer les éléments les plus fondamentaux de cette théologie, ceux sur lesquels ont le plus réfléchi nos communautés ecclésiales de base. Ces éléments nous montrent la vitalité et la variété de la réflexion théologique actuelle en Amérique Latine.

1. Caractère universel de la théologie de la libération

Notre théologie latino-américaine veut être une théologie universelle. Cette dimension universelle ne contredit pas mais, au contraire, renforce l'enracinement profond de notre théologie dans la réalité et dans l'histoire latino-américaine. Nous refusons tout chauvinisme latino-américaniste qui déforme la théologie de la libération en la présentant comme un produit « exotique » ou « folklorique » et par conséquent « ésotérique » et « inaccessible ».

Notre théologie a atteint déjà une dimension d'universalité par le dialogue avec des théologiens d'Afrique et d'Asie : rencontres de Dar-es-Salam (1976), Accra (1977), Sri Lanka (1979), Sao Paulo (1980) et la dernière rencontre tricontinentale à New Dehli (Inde), du 17 au 29 août 1981. Dans ce dialogue universalisant, la théologie de la libération s'est ouverte aux perspectives de libération des théologies africaines et asiatiques et s'en est enrichie. Les Africains nous ont provoqués théologiquement, en insistant sur la dimension infra-structurelle de la culture comme le lieu où se joue la vie et la mort de nombreux peuples et de races opprimés. De même, les Asiatiques nous ont provoqués par leur re-lecture du christianisme, à partir d'une perspective radicalement anti-occidentale et dans le dialogue avec les grandes religions de l'Orient, spécialement en Inde et en Chine. Dans la dernière rencontre de New Dehli, nous avons pris conscience, d'une part, de l'extrême pauvreté qui menace de mort les masses populaires et, d'autre part, de l'énorme richesse culturelle et religieuse du Tiers Monde. Chez nos peuples, la libération ne pourra se faire sans ses dimensions tout à la fois politique, culturelle et religieuse. Le Tiers Monde est en majorité pauvre et croyant. Là les révolutions politiques touchent directement le culturel et le religieux et vice-versa, toute libération de la culture et de la conscience religieuse touche directement la conscience politique du peuple.

La théologie de la libération latino-américaine a trouvé ainsi un écho libérateur en Afrique et en Asie ; elle s'est enrichie également dans le dialogue universel avec des peuples pauvres et croyants du Tiers Monde. Un dialogue universel de la théologie de la libération est-il possible également avec l'Europe et les autres continents, celui que l'on désigne sous le nom de Premier Monde ? Nous croyons que ce dialogue est non seulement possible mais qu'il est nécessaire et urgent. Il est aussi une exigence de l'universalité de la théologie, pour laquelle lutte la théologie de la libération.

En premier lieu, notre théologie ne serait pas universelle si elle ne rencontrait pas nos frères pauvres et exploités même en Europe. Mais, également, notre théologie ne serait pas universelle si elle ne cherchait pas à libérer nos Eglises et nos théologies de la captivité des centres internationaux du pouvoir économique, politique, culturel et religieux qui se trouvent spécialement dans les pays industrialisés du continent Nord. Au-delà de ce que signifie le langage courant, l'Amérique Latine ne constitue pas un « tiers » monde mais elle est une partie du « premier » monde, monde unique dont l'Amérique Latine n'est que la partie la plus pauvre et la plus exploitée. L'Amérique Latine est simplement *l'autre* visage, *l'autre* histoire du développement moderne des pays riches. Notre théologie latino-américaine sera par conséquent universelle dans la mesure où surgiront, au sein même de la chrétienté européenne et occidentale, des courants théologiques libérateurs et évangéliques. Nous trouverons notre universalité dans la solidarité profonde et exigeante avec ces courants théologiques libérateurs européens, aussi petits et souterrains soient-ils.

Nous ne pouvons parler dans l'abstrait d'une confrontation entre l'Amérique Latine et l'Europe. Cela nous porterait à ignorer la domination qui existe dans cette même Amérique Latine et les multiples possibilités de libération qui naissent en Europe. La théologie de la libération sera universelle et, de ce fait, historique et concrète, quand elle découvrira la dimension universelle de la praxis libératrice à l'intérieur de laquelle nous cherchons à vivre, communiquer, confesser, célébrer et justifier notre foi commune en Christ. Cette dimension universelle de la praxis et de la foi vécue en elle, apparaît spécialement dans la contradiction fondamentale avec un monde universellement uni pour dominer et exploiter tous les pauvres du monde, tant en Amérique Latine qu'en Europe. L'universalité des structures d'oppression et du processus historique de libération, exige de la théologie de la libération un horizon également universel.

2. Une nouvelle manière de faire la théologie

Cette dimension universelle de la théologie de la libération affirmée, je voudrais maintenant détacher d'autres thèmes qui, dans l'actuelle situation politique et ecclésiale de l'Amérique Latine, prennent un relief spécial. Je ne prétends pas, avec cette énumération de thèmes, faire une synthèse globale et ordonnée. Le travail que je présente ici vise plutôt à péné-

trer dans le domaine de la créativité vivante et chaleureuse qu'est la production théologique des communautés ecclésiales de base. Nous passons la plus grande partie de notre temps à discuter de théologie avec les paysans, les ouvriers et les gens simples de la base, ainsi qu'avec les agents de pastorale. Une fois par mois au moins, nous avons des ateliers de production théologique pour clarifier, classer et synthétiser la recherche théologique des communautés. Je voudrais maintenant, sous une forme très spontanée, réfléchir sur ce travail.

Avant tout, il se confirme que la grande *nouveauté* de la théologie de la libération n'est pas dans le *langage* ou la *thématique* qu'elle emploie mais dans sa méthodologie, c'est-à-dire dans sa *manière de faire* la théologie. Nos communautés utilisent un langage assez traditionnel. La répression même nous oblige à une auto-censure. On évite le discours polémique, stéréotypé, révolutionnaire, agitateur et provocateur. Les thèmes de réflexion sont également plutôt traditionnels. On parle de Dieu, de Jésus Christ, de l'Eglise, des sacrements, de la prière, de la spiritualité, etc...

La nouveauté réside dans la méthode, c'est-à-dire qu'on réfléchit à partir de la *pratique* de la foi, une foi vivante, communiquée, confessée et célébrée à l'intérieur d'une pratique politique de libération. Qu'est-ce que cela signifie concrètement ? C'est très simple : d'une part, à la base, on vit des problèmes politiques où se joue chaque jour *la vie* des masses : travail, repas, logement, santé, éducation, participation, sécurité, pouvoir, organisation, mobilisation, etc... D'autre part, cette expérience de vie ou de mort est étudiée à l'intérieur de la communauté chrétienne en termes religieux et bibliques. Il y a convergence entre conscience politique et conscience religieuse. Le travail d'évangélisation des communautés ecclésiales implique nécessairement une prise de conscience politique et vice-versa : toute action politique du peuple conduit à une transformation libératrice de la religiosité populaire. La conscience *religieuse* est enracinée dans l'expérience de *vie* ou de *mort* de la *communauté*. La *foi* est vécue en relation directe avec cette lutte pour la *vie*. L'évangélisation annonce le Dieu de Jésus Christ comme Dieu de *vie*, à partir des expériences de *vie* ou de *mort* du peuple en son ensemble. La théologie commence là. Et les communautés ecclésiales de base exigent beaucoup de théologie. Celle-ci devient nécessaire et apparaît comme un instrument de travail et de lutte. Les théologiens n'arrivent pas à satisfaire toute la demande de réflexion théologique qui surgit du peuple. Pourquoi ? parce qu'il ne suffit pas

« d'avoir l'espérance », il est nécessaire aussi de « rendre compte » de cette espérance (1 P 3,15). Et la théologie réfléchissant sur le Dieu des pauvres et sur Jésus-Messie, arrive à rendre compte, c'est-à-dire à trouver une justification de l'espérance vécue par les communautés.

Ce raisonnement théologique donne consistance et identité ecclésiale à la foi vécue dans la pratique populaire de libération. Cette identité est nécessaire pour donner à l'Évangile et à l'Église, comme signe du Royaume de Dieu, toute sa force historique de libération et de salut. Le mot « méthode » exprime l'idée centrale de « chemin ». Eh bien ! la méthode de la théologie de la libération est le chemin du peuple croyant et pauvre. La théologie est libératrice quand elle sait cheminer avec le peuple, lui donner la raison de son espérance. Le chemin du peuple est sa pratique politique de libération et sa foi chrétienne, vécue, confessée, célébrée et réfléchie tout au long de ce cheminement.

3. *Le mystère de Dieu dans la théologie de la libération*

La théologie de la libération a rappelé – plus que d'autres courants théologiques traditionnels et progressistes – que l'objet de la théologie est Dieu. La théologie de la libération, plus qu'aucune autre, est « THEO-logie ». Sans doute n'a-t-elle pas produit de grands traités sur Dieu mais je crois que c'est elle qui a laissé le plus parler Dieu. Nos communautés ecclésiales interprètent chaque jour la révélation de Dieu dans l'histoire. Jamais auparavant, nous n'avions tant écouté et si clairement la Parole de Dieu dans l'histoire. La théologie de la libération fait de la *libération* une *méthodologie théologique* pour arriver à comprendre la « logique » de Dieu dans notre histoire de libération. Quand la théologie réfléchit sur cette « logique » de Dieu – c'est-à-dire sur le plan salvifique de Dieu – alors le *Mystère de Dieu* devient transparent et présent » en long et en large, en hauteur et en profondeur » dans notre histoire de libération. Dieu se rend omniprésent dans la lutte des pauvres pour la vie et il est totalement absent dans les structures de domination et de mort et dans toutes leurs promesses idolâtriques de « vie ». Le grand thème des communautés ecclésiales de base est Dieu et plus leur participation à la libération politique des pauvres est intense, plus leur expérience libératrice du Dieu de Jésus-Christ se vit sur un mode interrogatif.

Je crois que le mouvement des communautés ecclésiales de base, avec leur pratique théologique libératrice, a causé tant d'inquiétude aux Eglises les plus institutionnalisées, justement parce que ces communautés et la théologie de la libération ont mis au centre même de la vie ecclésiale et de l'actuelle discussion théologique, le Mystère de Dieu dans l'histoire. Beaucoup affirment que l'Eglise a peur des communautés de base car celles-ci seraient l'expression d'une manipulation politique de l'Eglise et que la théologie de la libération représenterait une infiltration marxiste dans l'Eglise. Je crois que l'Eglise n'a pas peur de la politique, elle n'en a jamais eu peur. L'Eglise hiérarchique n'a pas peur non plus en dernier ressort du marxisme car si le marxisme attaquait l'Eglise, il ne le ferait pas avec l'autorité théologique qui pourrait convaincre le peuple de Dieu. L'Eglise n'aurait pas peur non plus d'un mouvement de base à l'intérieur de son espace ecclésial. *Ce que l'Eglise peut craindre, c'est Dieu. L'Eglise craint cette présence inquiétante du Mystère de Dieu dans les pauvres.*

Quand cette présence de Dieu dans l'histoire acquiert une consistance ecclésiale, théologique et spirituelle, alors la crainte de certains secteurs de l'Eglise se transforme en force politique. Les secteurs les plus conservateurs de l'Eglise la politisent chaque jour davantage pour qu'on n'y parle pas tant de Dieu ; ils ont peur qu'on y parle de Dieu. Ils craignent la théologie de la libération, non parce qu'on parle de libération, de politique ou de marxisme, mais parce qu'elle parle de Dieu et laisse parler Dieu dans l'histoire et dans l'Eglise. La théologie de la libération n'est pas une théologie du politique, comme il y avait avant les théologies du travail, du mariage, des réalités terrestres, du monde, de la révolution, etc... Elle n'est pas une théologie du politique mais bien une *théologie de Dieu* (vive cette tautologie !) réalisée dans les expériences politiques libératrices du peuple des pauvres qui vit sa foi comme peuple de Dieu.

4. Racines idolâtriques du péché social

Nous voudrions dégager un sujet théologique très discuté aujourd'hui en Amérique Latine et qui est étroitement lié au précédent. Il s'agit de *l'idolâtrie*. Actuellement, dans notre continent, le « problème » de Dieu n'est pas de savoir si Dieu existe ou s'il n'existe pas, mais de savoir le distinguer des « dieux étrangers ». Une paysanne disait, plus ou moins textuellement : « *Cela ne m'intéresse pas de discuter si Dieu existe ou n'existe*

pas ; il est beaucoup plus important de parler de la terrible différence qui existe entre notre Dieu et le Dieu du patron. Le problème religieux du monde moderne n'est pas son athéisme mais son idolâtrie. Le problème de l'idolâtrie n'est pas seulement une question théologique mais une question politique. Quand un système oppresseur produit des idoles, il devient plus puissant et dangereux que s'il était totalement athée. L'explication ultime de la cruauté incroyable de la répression dont nous souffrons aujourd'hui est l'idolâtrie. La répression comme « mystère d'iniquité » est l'œuvre « salvifique » des idolâtres. Quand les structures de domination se transforment en structures de répression violente, le pouvoir politique du système et le pouvoir économique du capital doivent se transformer en « forces surnaturelles » et « spirituelles » afin de pouvoir exercer légitimement leur œuvre « salvifique ». Le système dominant, comme sujet historique, s'identifie avec un monde de valeurs absolues au nom desquelles *tout* est possible et légitime contre ceux qui constituent l'autre sujet historique qui subit l'actuel système de domination.

L'évangélisation, comme annonce du Dieu véritable de Jésus Christ qui est le Dieu des prophètes, le Dieu de l'Exode, le Dieu des pauvres, est *une activité essentiellement anti-idolâtrique*. L'annonce de Dieu ne peut se faire qu'en contradiction avec un système profondément entaché de fétichisme et d'idolâtrie. L'évangélisation implique jugement et discernement car la lutte politique s'est transformée en une véritable « lutte des dieux ». L'évangélisation annonce le Dieu véritable comme Dieu de la vie mais cela ne peut se faire sans confrontation avec le dieu de la mort et sa dénonciation qui donne un caractère « surnaturel » et « spirituel » à toutes les structures de domination et de répression. Le peuple opprimé rencontre dans le Dieu de la Vie que lui offrent évangélisation et théologie libératrice le sens profond de son existence, de sa résistance et de sa lutte. Quand le peuple latino-américain doit subir des situations incroyables de pauvreté et de répression, il ne se demande jamais quel peut être le sentiment de Dieu (« Comment est-ce possible que Dieu permette de telles choses ?... Si Dieu existait, de telles choses n'arriveraient pas... ») mais il porte un jugement sur la déformation de Dieu faite par le système. Le peuple découvre l'idolâtrie du système et ne doute pas du plan libérateur de *son* Dieu. Le Dieu de Jésus Christ est le Dieu qui écoute la clameur de son peuple et qui a décidé de le libérer ; c'est le Dieu qui est au sein de ses luttes de libération. La douleur, l'oppression, la pauvreté, la répression et la mort révèlent uniquement l'idolâtrie du système mais ne remettent pas en cause le sens libérateur du Dieu des pauvres.

5. *Vers une ecclésiologie libératrice centrée sur le Royaume de Dieu*

Un autre thème théologique d'actualité dans la discussion des communautés ecclésiales de base, est celui de *l'ecclésiologie*. La crise de la chrétienté, comme crise de ce mode d'insertion de l'Eglise dans la société qui utilise comme médiation le pouvoir politique dominant, a jeté les fondements de nouvelles questions ecclésiologiques. La crise de la chrétienté signifie une crise du pouvoir politique de l'Eglise à l'intérieur de ses propres structures institutionnelles et en relation avec la société. Il naît maintenant un modèle ou un type d'Eglise qui n'utilise pas le pouvoir politique dominant pour réaliser sa mission mais qui utilise uniquement le pouvoir de sa foi, de son espérance et de sa charité, le pouvoir de sa force évangélisatrice. Il naît ainsi un modèle d'Eglise qui ne s'institutionnalise pas de l'intérieur en termes de pouvoir ou de domination mais en termes de service.

Ce n'est pas que l'Eglise rejette le pouvoir politique en lui-même. Ce qu'elle refuse, c'est le pouvoir politique comme instrument de domination et l'utilisation du pouvoir politique dominant pour renforcer le pouvoir interne et externe de cette même Eglise. Elle ne refuse pas le pouvoir politique libérateur du peuple, le pouvoir populaire, car sans ce pouvoir il n'y a pas de libération possible. Mais elle se refuse à utiliser le pouvoir populaire à des fins purement ecclésiales. Cette nouvelle reformulation de la relation Eglise-Pouvoir politique nous a fait découvrir une nouvelle *ecclésiologie centrée sur le Royaume de Dieu*. L'Eglise est le sacrement du Royaume de Dieu dans l'histoire et elle n'a de sens que dans la mesure où elle annonce et célèbre l'irruption de ce Royaume de Dieu dans l'histoire. Le Royaume, lui aussi, juge continuellement l'Eglise. On ne refuse pas le caractère institutionnel de l'Eglise mais on affirme que toute institution ecclésiale n'a de sens que dans la mesure où elle annonce sacramentellement la venue du Royaume. Tout le travail ecclésial n'a d'autre centre ou d'autre thème que le Royaume de Dieu.

Ce qui se cherche, ce n'est pas le *Royaume* de l'Eglise mais le *Royaume* de Dieu. Et ce Royaume ne se construit pas avec le *pouvoir* de l'Eglise mais avec le *pouvoir* de Dieu. Ce qui est fondamental, c'est le Royaume et là où ce Royaume est annoncé et proclamé, là va naître l'Eglise. On passe d'une ecclésiologie ecclésiocentrique à une ecclésiologie théocentrique.

6. Une éthique et une spiritualité libératrices

Un dernier thème théologique que nous voulons mettre en relief se réfère à l'*éthique* et à la *spiritualité*. Nous constatons qu'il y a une éthique de la vie et une *autre* éthique de la mort. L'éthique de la vie se réalise dans la lutte contre tout ce qui, en nous et dans la société, produit la mort. La plénitude de cette éthique de la vie est la *résurrection* où la mort elle-même meurt définitivement pour atteindre la *plénitude de vie corporelle*. Le contraire de cette éthique de la vie est l'éthique de la mort. C'est l'éthique cohérente d'un système d'oppression qui tue radicalement l'homme, étant donné que cette mort s'exerce au nom de valeurs éternelles et absolues. L'éthique de la vie naît de la foi, l'éthique de la mort naît de la loi. L'éthique de l'Esprit de Vie nous libère de l'éthique du péché et de la mort (cf. Ro 8,2). En matière d'éthique, on n'essaie plus seulement de satisfaire à des normes et à des préceptes mais on oriente toute l'activité vers la découverte du sens de notre action dans une dynamique de vie. L'éthique de la vie est l'éthique de la foi, de l'espérance et de la charité. Ne pas avoir d'espérance, par exemple, signifie vivre une éthique de la mort. On ne juge pas le système dominant et ses actions comme immorales mais comme des actes cohérents avec une éthique de la mort. L'oppression n'est pas un abus immoral du pouvoir mais c'est une manifestation de l'éthique de la mort.

La spiritualité ou « vie selon l'Esprit » est la plénitude d'une éthique de la vie. Dans l'homme *corporel*, il y a deux tendances : une charnelle et une autre spirituelle. La tendance charnelle est la tendance de *tout* l'homme (corps et âme) vers la mort. La tendance spirituelle est la tendance de *tout* l'homme (corps et âme) vers la vie. Le péché est la force qui oriente la tendance de l'homme vers la mort. L'Esprit nous oriente vers la vie. Le péché autant que l'Esprit engagent l'homme tout entier, en sa « corporéité » matérielle, soit vers la mort, soit vers la vie. La spiritualité est la vie de Dieu qui nous oriente vers la plénitude de vie. C'est l'expérience de Dieu dans la lutte pour la vie. Un homme est spirituel quand il se gouverne par une éthique de la foi, de l'espérance et de l'amour et qu'il trouve tout le sens de sa vie dans la lutte pour la vie de ceux qui n'en ont pas. La spiritualité est l'expérience du Dieu de la vie, l'expérience, par conséquent, du Dieu de la libération du pauvre, du Dieu de l'Exode, du Dieu des prophètes. Quand nous parlons de spiritualité, nous parlons nécessairement de la vie et de la résurrection dont l'affirmation seule peut tenir lieu de libération, tant de l'homme que de la nature, à l'intérieur de notre histoire.

Conclusion

Il y aurait beaucoup d'autres thèmes que nous pourrions dégager. A la lumière d'autres travaux sur la théologie de la libération, ces thèmes trouveraient une compréhension plus ample et plus structurée. Mon insistance sur ces sujets a été intentionnelle car ils sont actuellement les points les plus débattus dans les communautés ecclésiales de base et ce sont ceux qui engendrent une plus grande créativité théologique. D'autre part, ce sont les questions les plus difficiles pour comprendre la théologie de la libération en dehors du contexte latino-américain. Leur discussion peut dissiper les malentendus et laisser en dehors de la discussion toute réduction simpliste de notre théologie. Un approfondissement de ces thèmes rendrait certainement très fécond le dialogue avec la théologie européenne. Nous avons un besoin urgent de ce dialogue *.

Pablo Richard

*Appartado 339
San Pedro de Montes de OCA
San Jose, Costa Rica*

* Cet article est traduit de l'espagnol.

JÉSUS CHRIST MORT POUR NOS PÉCHÉS RESSUSCITÉ POUR NOTRE VIE

par Bonganjalo Goba

La réalité de la mort et de la résurrection de Jésus Christ ne peut se comprendre qu'à partir d'un contexte historique particulier. Un tel contexte englobe les dimensions suivantes: la foi, la culture et la situation socio-politique. Cette approche des problèmes de nature théologique est importante car elle nous permet de comprendre les implications concrètes de notre foi. En outre, elle nous aide à éviter la tendance à nous engager sans cesse dans la spéculation métaphysique qui a dominé la théologie occidentale pendant très longtemps. Ceci étant dit, je veux aborder ce sujet à partir de la perspective de la théologie noire: cette théologie indique quelque peu ce que je suis en m'engageant dans cette réflexion, mais aussi, elle limite délibérément mon approche, en ce sens qu'elle m'oblige à partager mon expérience particulière avec ceux qui ne la partagent peut-être pas.

1. Qui est Jésus pour nous?

jésus, messie noir...

Avant de parler de la mort et de la résurrection de Jésus Christ, il nous faut établir qui est Jésus pour nous, dans notre expérience d'oppression contextuelle. Car je pense que chaque communauté chrétienne doit faire l'expérience de Jésus Christ de manière concrète pour pouvoir en parler. Quand je parle de «concrète», ici, il s'agit de la capacité d'affirmer, dans un sens historique, que le Christ a notre expérience et qu'il fait partie de la nôtre. En théologie noire, nous avons affirmé que Jésus Christ est le Messie noir. Il est celui qui révèle le dessein de libération de Dieu, en

s'identifiant à nous dans notre lutte. Nous avons également dit que le Christ est noir, en ce sens qu'il se fait noir en s'identifiant à nous dans l'expérience réelle d'oppression que nous vivons, en tant que peuple noir – expérience à partir de laquelle nous pouvons célébrer notre foi, Jésus Christ, Messie noir, qui annonce la promesse de délivrance de Dieu, partage notre souffrance et notre situation d'oppression. Lui aussi est victime de l'apartheid. Lui aussi est brutalisé par cette oligarchie raciale qui exclut une partie du peuple de Dieu et le laisse dans un état d'impuissance socio-politique.

Bien que nous ayions dit que Jésus Christ est noir et qu'il fait partie de notre expérience d'oppression dans une société d'apartheid, nous découvrons que ce n'est pas suffisant. Car Jésus ne vient pas uniquement pour authentifier notre expérience d'oppression ; mais il vient comme quelqu'un qui cherche à nous libérer des structures socio-politiques de servitude (l'apartheid). Il nous apporte une nouvelle vision qui nous aide à devenir de vrais enfants de Dieu, en assumant la place qui nous revient dans le monde que Dieu a créé (Ro 8,15-16). Il crée aussi une tension en nous : il nous engage, nous ses disciples, à rejeter toute attitude de soumission et d'impuissance politiques.

...ou dieu étranger ?

Cette tension se produit dans la rencontre de Jésus Christ car le Jésus que nous y trouvons est encore un « Jésus occidental », celui qui s'identifie aux valeurs culturelles et aux structures d'oppression qui détruisent notre expérience. Et à cause de son caractère « étranger », nous sommes troublés et critiques au point d'être tentés de le rejeter. Mais c'est parce que le sens profond de sa vie a tant d'emprise, que nous sommes mis au défi de redécouvrir ce qu'il est réellement pour nous, alors même que nous nous battons pour affirmer notre vie au sein d'une société inhumaine. Ceci représente une partie de notre pèlerinage eschatologique. En tant que chrétiens noirs sud-africains, nous cherchons à saisir le Christ au cœur des forces dominantes de déshumanisation !

Il existe encore une autre dimension à laquelle nous devons nous confronter, à savoir : que représente le Christ dans notre vie religieuse et culturelle ? De quelle manière le Christ se manifeste-t-il à l'intérieur de notre univers religieux au sein duquel nous demeurons en contact avec nos ancêtres (*les morts-vivants*) ? De quelle manière fait-il partie de cette

conscience ancestrale religieuse profondément ancrée en nous et qui détermine l'orientation même de toute notre existence? C'est à ce stade également que nous vivons des tensions, tensions qui exigent de nouvelles réponses alors que nous nous heurtons au défi de l'identité réelle de Jésus. Car si nous sommes dans l'incapacité de répondre à ces questions, c'est comme si nous adoptions, une fois encore, une image étrangère du Christ; cette image devient un lieu de contradiction et de confusion dans notre marche et dans notre combat au sein du contexte sud-africain. J'espère être à même de répondre à quelques-unes de ces questions.

2. La mort et la résurrection de Jésus pour les Noirs sud-africains

Dieu concerné par l'oppression ?

L'une des questions fondamentales qui se posent – et continuent à se poser – pour les membres de la communauté chrétienne noire, est celle-ci : comment Dieu se sent-il réellement concerné par leur expérience d'oppression? De quelle manière Dieu est-il impliqué dans cette expérience douloureuse de déshumanisation qui fait d'eux des citoyens de seconde zone dans leur propre pays d'origine? C'est une question essentielle car les Noirs ne vivent pas seulement ces contradictions dans la société mais aussi dans l'Eglise! Les forces déshumanisantes qui sévissent dans la société, telles que l'apartheid, sont également répandues dans les communautés chrétiennes : il y a toujours des communautés chrétiennes blanches qui n'admettent pas les Noirs dans leurs célébrations pour la seule raison qu'ils sont différents... Cette contradiction affligeante est l'une des raisons du rejet du christianisme, particulièrement parmi la jeunesse noire.

Il nous faut aussi lutter contre la « théologie du statu quo » qui continue à influencer sur nos propres Eglises. Pendant très longtemps, on a représenté Jésus comme quelqu'un qui ne se préoccupait guère des luttes des pauvres et des opprimés; un Jésus qui soutenait le statu quo et dont le style de vie reflétait les valeurs des classes dominantes. Mais si nous examinons une fois encore le message des évangiles, nous nous apercevons que Dieu, en Jésus Christ, se fait l'un de nous dans notre combat. Cependant, son identification n'est pas exclusive, elle englobe tous ceux dont la foi renvoie à la justice et à la libération de manière concrète.

la mort de jésus et celle des opprimés

L'identification du Christ avec les opprimés se révèle dans sa mort. La mort de Jésus a pour nous des implications politiques car elle défie les puissances diaboliques du statu quo. A ce propos, P.C. Hodgson fait les remarques suivantes: *Selon Lc 23,5, Jésus fut accusé devant Pilate d'avoir « soulevé » le peuple à travers toute la Judée. En fait, il ne mourut pas du supplice prescrit par la loi juive, à savoir la lapidation. Mais il subit le supplice prescrit par la loi romaine, car la crucifixion – la mort la plus angoissante – était réservée aux esclaves en fuite et aux criminels politiques; elle n'était pas utilisée pour les condamnés de droit commun*¹.

Dans la mort de Jésus, nous voyons Dieu s'identifier aux opprimés. Sa mort récuse les structures de pouvoir de l'apartheid et toutes les formes de domination dans le monde. Elle nous remet en question, elle tend vers la possibilité d'une nouvelle vie et d'une libération. Si Jésus est mort pour nos péchés, ceci signifie qu'il est mort parce que nous avons succombé au pouvoir du péché, y compris en participant aux structures socio-politiques facteurs de déshumanisation; en même temps, cela signifie que sa mort nous délivre de ces structures d'esclavage en nous offrant la chance d'une nouvelle vie et d'une nouvelle espérance.

C'est pour cette raison que le Vendredi-Saint et le dimanche de Pâques ont une grande importance pour beaucoup de chrétiens noirs. Ces jours-là, en Eglise, nous célébrons Dieu qui a pris sur lui notre misère et Dieu victorieux des puissances sataniques de ce monde. La mort et la résurrection de Jésus nous apportent une vision d'espérance (tout n'est pas perdu) tout comme une volonté renouvelée de participer à une vie nouvelle.

le dieu de l'opresseur et de l'opprimé ?

Mais tandis que nous célébrons la victoire du Christ sur les puissances de mal et de mort, nous prenons conscience des tensions qui demeurent. Ce même Christ que nous honorons et adorons comme le Libérateur, est

^{1/} Peter C. HODGSON, *New Birth of Freedom: A Theology from Bondage and Liberation*,

Fortress Press, Philadelphie, 1976, pp. 247-248.

également symbole d'espérance pour ceux qui perpétuent notre avilissement. Et c'est là une contradiction radicale pour bon nombre de jeunes Noirs qui se méfient du christianisme occidental. Ce problème rejoint la vieille question fondamentale : comment ce Christ que nous célébrons peut-il être le même qui se tient du côté des oppresseurs ? Voici une question particulièrement délicate surtout dans le cadre du contexte sud-africain. Car même ceux qui soutiennent le statu quo, ceux qui perpétuent une politique et des lois racistes, se réclament de Jésus Christ ! Eux aussi considèrent Jésus comme leur Seigneur...

Alors qu'il peut être extrêmement difficile de répondre à cette question, nous pouvons dire qu'il y a différentes façons d'appréhender la signification du Christ. En d'autres termes, il existe différentes dimensions de la foi pour exprimer l'engagement de quelqu'un envers Jésus Christ. Il y a ceux qui interprètent le Christ selon leurs intérêts ou leur situation existentielle ; ceci peut être vrai de chacun de nous. Notre adhésion à Jésus n'est pas neutre, d'où le risque de déformer l'essence de son message ou de neutraliser notre remise en question. En Afrique du Sud, Jésus a la « couleur » de notre expérience. La majorité des chrétiens blancs qui sont en faveur de l'apartheid, voient Jésus comme celui qui soutient cette politique ; nous en avons beaucoup d'exemples dans les conflits en cours dans l'Eglise sud-africaine. Dans cette catégorie, il nous faut également inclure les chrétiens noirs qui ont opté pour la politique de « développement séparé » : dans ce cas, Jésus devient un Messie tribal. Pour la majorité des chrétiens noirs, dans leur vision chrétienne radicale, Jésus est signe de délivrance et d'espérance. Dans cette catégorie, figurent aussi ces chrétiens blancs engagés dans le combat pour la justice et la libération, sur la base de leur foi en Jésus-Christ.

3. Implications de la mort de Jésus

Après ces remarques générales sur le sens de la mort et de la résurrection de Jésus, dans la situation sud-africaine, je suggère que nous réexaminions cette remise en cause à partir d'une perspective entièrement différente. Il nous faut découvrir la signification de la mort et de la résurrection de Jésus Christ, à l'intérieur du contexte global du problème sud-africain, particulièrement lorsque toute la communauté chrétienne de cette société s'y trouve confrontée.

notre foi : engagement pour une humanisation

Il semble qu'il y ait trois dimensions nécessaires pour comprendre le sens de la mort et de la résurrection du Christ : la foi, la culture et la situation socio-politique. Par foi, j'entends ici ce profond engagement spirituel envers Jésus Christ, engagement qui recouvre tous les aspects de la vie, de manière radicale. On peut également la définir comme une manière de regarder le monde et, en même temps, comme un point de départ décisif pour s'engager dans l'humanisation de la vie tout entière. C'est dans cette foi – affirmation de notre engagement dans le processus d'humanisation – que nous pouvons comprendre la mort de Jésus. Dans sa mort, nous réalisons son identification radicale avec le combat des hommes, contre les principautés et les puissances des ténèbres. La mort du Christ récuse ce qui avilit la vie, elle apporte la délivrance (Ro 8,1-2). Dans la situation sud-africaine, la mort du Christ, non seulement remet en cause notre vie privée de pécheurs mais aussi tous les aspects de notre vie sociale collective qui provoquent la déshumanisation. Jésus meurt à cause de l'apartheid. Il meurt à cause des camps de repeuplement, à cause du contrôle de la population, à cause de la loi sur les zones de regroupement. Il meurt à cause de l'exploitation économique qui prévaut dans la communauté noire, à cause des décès dus à la malnutrition chez les enfants noirs vulnérables de nos communautés. Il meurt, avant tout, à cause de la haine et de la polarisation qui se creusent, chaque jour, entre les Noirs et les Blancs de ce pays, en raison de l'apartheid. Jésus meurt en raison des bannissements et des détentions qui touchent tant de membres de notre peuple... Dans cette réalité sud-africaine, la mort du Christ acquiert une nouvelle signification, dévoilant notre participation collective aux structures de déshumanisation et d'oppression.

dans notre expérience culturelle

Mais il y a encore un autre aspect qui rend la mort de Jésus si significative dans la situation existentielle des Noirs, situation où les traditions dominent encore. Nombre d'entre nous ont adopté la vision chrétienne avec sa nouvelle compréhension de l'incarnation, étrangère à nos religions tout autant qu'à notre expérience culturelle. Dans la vision religieuse africaine du monde, Dieu s'identifie à nous par l'intermédiaire de la présence continue des ancêtres. Ceux-ci représentent la seule médiation entre Dieu et nous. Dans le contexte chrétien, cette médiation s'exprime dans le Christ. Dieu s'identifie à nous en Jésus Christ. C'est à

ce stade que nous rencontrons des difficultés. Comment le Christ peut-il cadrer avec cette prise de conscience des ancêtres qui commande tous les domaines de notre vie ? Les théologiens africains répondent à cette question à partir de perspectives différentes. Il y a ceux qui croient que Jésus ne peut faire partie de cette conscience ancestrale. Et il y a ceux qui voient le Christ, dans le cadre de leur nouvelle foi, devenant partie intégrante de leur conscience ancestrale : le Christ devient alors l'Ancêtre par excellence, celui qui précède tous les ancêtres.

Dans cette façon de voir le Christ, nous percevons également une nouvelle compréhension de sa mort. Dans la vision africaine du monde, la mort ne représente pas la fin de la vie mais une autre étape de la vie ; par exemple, en zoulou, nous disons de quelqu'un qui est mort : « Il est allé au pays de ceux d'en dessous » (*u ye kwelabaphansi*). Dans ce contexte, la mort du Christ représente une deuxième phase de son ministère de délivrance, une phase qui illustre sa victoire toujours actuelle sur les puissances de ténèbres et de déshumanisation. Sa mort possède une qualité spirituelle dynamique car elle est vécue dans notre conscience comme une espérance de victoire ; c'est une qualité que nous ne trouvons pas chez nos ancêtres ordinaires. Pour avoir un sens durable pour notre communauté noire, la mort de Jésus doit être en rapport avec cette vision religieuse du monde.

4. Implications de la résurrection de Jésus

Nous avons étudié les implications de la mort de Jésus ; examinons maintenant les conséquences de sa résurrection. Pour les chrétiens qui vivent quotidiennement des situations d'oppression à travers le monde, la résurrection est symbole de victoire. Dans la résurrection de Jésus, nous voyons la victoire de Dieu sur les puissances d'assujettissement. Ce n'est pas une victoire dans un sens spirituel personnel mais une victoire à laquelle nous participons en célébrant la promesse concrète de libération de Dieu. C'est cette résurrection qui permet une présence dynamique de personnes engagées pour un monde nouveau (Col 2,8-15). Si nous essayons de comprendre le sens de la résurrection de Jésus en termes existentiels, il devient clair que la victoire que nous expérimentons dans notre foi collective, est une victoire sur les structures d'esclavage. C'est la victoire sur l'idéologie de l'apartheid car cette idéologie représente le cancer et la *mort* de notre société. Ceux qui croient à la résurrection de Jésus ne peuvent plus s'associer à cette idéologie – mais ils deviennent la com-

munauté visible de la *vie*, une vie qui n'est pas faite d'exclusivisme ni d'hostilité mais celle qui apporte la plénitude et la guérison à notre société déchirée. Dans cette nouvelle vie, il n'y a pas de place pour le nationalisme, qu'il soit noir ou blanc, mais en elle nous découvrons ce que signifie être vrais enfants de Dieu.

Ainsi, la résurrection de Jésus Christ apporte une dimension critique à notre vision chrétienne. C'est une vision qui se caractérise par un rejet total de toutes les formes de déshumanisation. La vie nouvelle en Christ est un refus radical de l'apartheid et un appel à une nouvelle société juste pour tous. La question que nous devons nous poser: en tant que chrétiens, blancs ou noirs, avons-nous compris réellement les implications de la mort et de la résurrection de Jésus Christ? Ma réponse est non, la communauté chrétienne sud-africaine est divisée et impuissante car elle ne les a pas comprises.

Dans ce pays tristement déchiré, il ne nous suffit pas à nous, chrétiens, de faire des déclarations contre les maux de notre société. Il faut nous engager, à nouveau et concrètement, à suivre Jésus Christ à partir d'une expérience approfondie de conversion. Cette expérience de conversion doit remettre en question les aspects déshumanisants de notre société et, en même temps, conduire à une praxis. C'est là le genre de contribution que doit apporter la communauté chrétienne dans la transformation de notre société. Un échec pourrait bien signifier la fin du christianisme dans ce pays *...

Bonganjalo Goba
University of South Africa

P.O. Box 392, Pretoria,
Afrique du Sud

* Cet article est traduit de l'anglais.

LES REPRÉSENTATIONS DU SALUT À L'ÉPOQUE DE JÉSUS

par Alain Marchadour

Le croyant pense que la Bible a quelque chose à lui dire dans tous les champs où il est appelé à exercer son activité, à faire un choix, à prendre une décision. Cette conviction est tout à fait légitime puisque la Bible est le livre normatif de l'agir et du croire, la source d'inspiration de tout comportement chrétien. Les difficultés apparaissent lorsqu'il faut donner un contenu précis à cette normativité : de quelle façon et jusqu'où fonctionne l'autorité de la Bible pour l'agir du croyant aujourd'hui ? Un théologien s'étonnait un jour de ce que le Jésus des bons auteurs ait une fâcheuse tendance à ressembler aux bons auteurs. Mais faut-il vraiment s'en étonner ?

Chacun sait par expérience que le rapport à l'Écriture n'est jamais totalement innocent et que la lecture des textes bibliques est toujours influencée par la situation des lecteurs (ou des groupes-lecteurs). Cela veut-il dire que la Bible est toujours un miroir grossissant restituant à gros traits, à chacun, des choix déjà faits par ailleurs ? Si c'était vrai, la Bible serait devenu un outil idéologique parmi d'autres et, de ce fait, aurait perdu sa fonction première. Le sujet que nous abordons ici constitue un bon test pour vérifier dans quelle mesure la science exégétique permet de porter un jugement objectif sur une question très actuelle comme le salut et comment cela retentit sur l'aujourd'hui des lecteurs, situés ailleurs et autrement que ne l'étaient les contemporains de Jésus et Jésus lui-même.

Après quelques remarques préalables, nous présenterons quelques visions du salut en circulation au temps de Jésus, puis nous tenterons de souligner l'originalité de l'approche de Jésus.

1. Remarques préalables

Avant de faire cette enquête, il est bon de mettre en garde contre un excès d'optimisme. Notre documentation sur les sociétés du temps de Jésus n'est pas très épaisse. De plus, là où elle est la plus abondante, elle est soit relativement tardive (la littérature rabbinique), soit tendancieuse (Flavius Josèphe), soit orientée (les évangiles).

S'il est vrai que du passé n'émergent que des bribes que nous reconstituons péniblement et avec risque, le savoir que nous recueillons ainsi a souvent besoin d'être décrypté. Selon la formule de Humbolt, déjà au XIX^e siècle : *Chaque langage dessine un cercle magique autour du peuple auquel il appartient, un cercle dont on ne peut sortir qu'en bondissant dans un autre*. Ainsi en va-t-il du mot «salut», enveloppe vide tant qu'elle n'a pas pris place dans un réseau de représentations qui font naître le sens.

Dans les langues sémitiques, il n'y a quasiment pas de mot abstrait, comme dans nos langues, pour désigner le salut. L'hébreu utilise un vocabulaire concret, imagé et dynamique : *tirer* (d'un danger), *faire sortir* (d'Égypte), *venger* (un membre de la famille offensé), *racheter* (un esclave de la parenté). Selon les cas, le mot peut avoir une connotation individuelle ou collective. Mais la perspective est toujours «narrative», c'est-à-dire qu'elle s'inscrit dans la durée, avec un avant (situation de détresse) et un après (le résultat de l'intervention). En d'autres termes plus concrets, penser le salut à une époque donnée, c'est se demander *de quoi* l'homme a besoin d'être sauvé, *par qui* il peut l'être, *comment*, *quand*, et *en vue de quoi*.

Cette remarque nous amène donc à préciser les conditions historiques et religieuses qui vont donner un contenu précis à la notion de salut, telle qu'elle était représentée aux alentours de l'ère chrétienne. La situation historique d'Israël est celle d'un peuple dépossédé, sur sa terre même, de son autonomie et de sa liberté. Cette situation, mise à part la parenthèse asmonéenne (164-67), est celle d'un peuple occupé par une puissance colonisatrice. Depuis la prise de Jérusalem par Pompée (63 avant Jésus), cette dépendance s'est aggravée au point d'apparaître humainement irréversible. Le règne d'Hérode ne change rien au fond des choses : *En dépit*

1/ A. PAUL, *Le monde juif à l'heure de Jésus*, 1981, t. 1, p. 45.

*de la face impressionnante des apparences, institué roi par la grâce de Rome, il demeura toujours l'instrument politique parfait de l'impérialisme romain en Orient*¹. Les écrits apocalyptiques de l'époque sont témoins de la grande désespérance qui s'est abattue sur le peuple d'Israël ; les voix prophétiques se sont éteintes ; Israël fait l'expérience d'un certain abandon de Dieu. Les écrits apocalyptiques disent une aspiration au salut qui ne peut plus être désormais que l'œuvre de Dieu seul. Ce salut est vécu par la majorité comme un événement imminent. Sur ce point tous sont d'accord ; les divergences portent sur le mode de participation de l'homme au salut qui vient. Cette impression de fin du monde imminente se trouve dans beaucoup de textes, comme l'illustre ce passage du livre de Baruch II : « Car la jeunesse du siècle est passée et la vigueur de la création est déjà épuisée ; l'avènement des temps est proche et déjà accompli ; la cruche est proche du puits » (LXXXV, 10).

Ce processus de libération doit culminer dans l'instauration d'un monde nouveau dont il n'est pas toujours facile de savoir s'il sera terrestre ou céleste. Après tout, peut-être ne faut-il pas trop presser le langage fulgurant et imagé par lequel les visionnaires décrivent le monde à venir et le sort qui est réservé aux sauvés. La question des disciples à Jésus : « Seigneur, est-ce maintenant le temps où tu vas rétablir le royaume pour Israël ? » (Ac 1,6), dit assez bien la complexité des attentes qui devaient circuler. Pour mieux la comprendre, il suffit de rappeler que la possibilité d'un autre monde était, pour Israël, un acquis récent (depuis 150 ans environ) et encore contesté par quelques-uns comme les Sadducéens.

On pourrait résumer ainsi la représentation à l'intérieur de laquelle chaque groupe pourra ensuite affirmer une originalité. Aux alentours de l'ère chrétienne, Israël fait l'expérience d'une profonde détresse. Celle-ci se situe bien au-delà de la souffrance personnelle que peut éprouver un homme dans une situation identique : il s'agit d'un sentiment religieux qui prend sa racine dans l'humiliation subie par Dieu par la domination des Romains. Tous attendent une intervention imminente de Dieu : il faut s'y préparer et même précipiter cette venue du royaume. C'est sur cette représentation commune que se détachent les particularités de chaque groupe.

2. Les groupes sociaux et le salut

Dans cet article, je ne veux pas faire une présentation exhaustive des différents groupes sociaux que Jésus a rencontrés, qu'il a critiqués ou dont

il a partagé des convictions. Je voudrais simplement souligner quatre attitudes par rapport au salut, avant de montrer l'originalité de Jésus.

les pharisiens et le salut

Il est difficile de parler avec objectivité des Pharisiens. L'image que nous en avons par les évangiles est certainement excessive et caricaturale. On peut penser qu'elle a été dessinée en partie sous l'influence des conflits qui ont opposé juifs et chrétiens au moment de la rédaction des évangiles. Il ne faut jamais oublier que lorsque les chrétiens ont mis leurs évangiles par écrit, la tendance pharisienne était le seul courant juif qui subsistait.

Un exégète (Dodd) a pu parler du pharisaïsme comme d'une réalité *noble dans sa substance mais pernicieuse dans ses conséquences*. Cette noblesse apparaît sans conteste dans son origine, au milieu du II^e siècle avant Jésus Christ. En ce temps-là, ils font partie de ces juifs pieux qui se dressent contre l'impie Antiochus Epiphane par fidélité à leur foi. Ce nationalisme religieux restera une des marques du mouvement pharisien. Il prend naissance dans leur conception du salut. Pour eux, celui-ci pour s'accomplir, doit s'incarner dans la figure du messie davidique. Cela déterminera leur comportement face à toute puissance étrangère et même face aux Asmonéens qu'ils rejeteront dans un premier temps parce qu'ils n'avaient pas d'ascendance davidique. Cette méfiance s'accroîtra du temps d'Hérode et surtout, après la mort d'Hérode, à l'époque des procureurs romains.

Ces convictions ne les entraîneront ni à désertir le judaïsme officiel (comme le feront les Esséniens) ni à recourir à la violence (comme le feront les Zélotes). Le salut qui vient ne peut être que l'œuvre de Dieu. La façon la plus efficace de s'y préparer et de le préparer est d'accorder à la Loi toute la place qui lui revient. En effet, le salut est conditionné par une observation scrupuleuse de toutes les rubriques qui prévoient, pour chaque circonstance, l'attitude à avoir. Selon la formule du traité « Abot », les anciens ont construit une haie autour de la Torah. Malheureusement, Israël a été infidèle et c'est à cause de cela qu'est venu le

2/ P. GRELOT, *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, Desclée, Paris, 1978. Ce livre est un bon outil pour

notre question. Il a l'avantage de présenter des textes en les situant dans leur temps.

temps de l'épreuve. C'est donc l'infidélité massive d'Israël qui a provoqué sa détresse. Le salut viendra lorsqu'Israël retournera à la Loi. La restauration finale débouchera dans une pratique parfaite et unanime de la Loi.

On peut en trouver l'illustration dans les Psaumes de Salomon, *un recueil littéraire dont la composition littéraire s'étage entre les dernières années d'Alexandre Jannée (103-76) et les environs de 50, collection dont l'auteur était certainement d'obédience pharisienne*². En voici quelques extraits explicites :

*L'impie a dépouillé notre terre de tous ses habitants ;
dans sa colère furieuse, il en a exilé jusqu'au couchant...
Or les fils de l'alliance ont applaudi
au milieu des nations mêlées :
il n'y avait personne parmi eux
qui pratiquât à Jérusalem la miséricorde et la fidélité.
...Car il n'y avait personne parmi eux
qui pratiquât justice et droit ;
de leur chef au petit peuple, on vivait en toute sorte de péché.
... Vois, Seigneur, et suscite pour eux leur roi fils de David
au temps que tu connais, ô Dieu,
pour qu'il règne sur Israël, ton serviteur...
Alors il rassemblera le peuple saint qu'il conduira avec justice ;
il ne laissera plus l'iniquité séjourner parmi eux
et aucun homme accoutumé au mal n'habitera plus parmi eux.*

Ce que les Pharisiens attendent donc, pour des temps encore imprécis et pourtant imminents, c'est la restauration de Jérusalem et de tout le peuple. Cette restauration se fera par l'intermédiaire du messie davidique qui purifiera Israël (même par la violence) de son péché et établira un ordre nouveau inspiré par la Torah.

les esséniens et le salut

Le mouvement qui se dressa contre Antiochus Epiphane à partir de 167 avant Jésus Christ, était constitué – nous rapporte le Livre des Maccabées – de « Assidéens (juifs pieux), hommes valeureux en Israël et tout ce qu'il y avait de dévoué à la Loi » (1 Ma 2,42). Ce consensus autour de la défense des droits de Dieu allait être de courte durée. En effet, de ce rassemblement sortiront deux groupes très différents, les Pharisiens dont

nous avons parlé et les Esséniens. Sur ces derniers, nous disposons d'une information tout à fait exceptionnelle puisque les hasards des découvertes archéologiques nous ont permis de connaître la totalité de leurs écrits³. Malgré la richesse extraordinaire de ces textes, des zones d'ombre demeurent sur ce qui a provoqué, autour des années 150 avant Jésus Christ, la dissidence d'un petit groupe de croyants. D'après la Règle de Communauté, la rupture a été provoquée par l'opposition entre le Maître de Justice, le fondateur de la secte et le pouvoir politique et religieux. Les modifications liturgiques importantes (en particulier le changement de calendrier) ont-elles joué un rôle dans le schisme? Plus radicalement, s'agit-il d'une mise en cause de la légitimité sacerdotale de Jonathan, devenu grand-prêtre en 152? Toujours est-il que de 150 avant Jésus Christ à 70 après, une communauté importante prospérera dans le désert de Juda, dont la représentation du salut est profondément originale.

Disons d'abord que le retrait au désert est vécu par la secte comme un retour symbolique aux commencements fondateurs: le temps du salut inauguré avec Moïse. L'allusion est explicite dans un passage de la règle: *Quand cela existera en Israël, ils se sépareront du milieu de la demeure des hommes pervers, afin d'aller au désert préparer le chemin de celui-là ainsi qu'il est écrit: « Dans le désert préparez un chemin pour... Tracez droit dans la steppe une route pour notre Dieu »*⁴.

En quoi leur conception du salut se distingue-t-elle de celle des Phari-siens?

3/ La découverte de la littérature essénienne a profondément modifié le tableau de la société juive du temps de Jésus. La surabondance de la documentation sur les Esséniens fait apparaître, par contraste, la pauvreté de notre information sur d'autres points. C'est dire le caractère hypothétique de toute reconstitution historique!

4/ 1 Q.S., VIII, 13-14. Pour désigner les documents de Qumran, nous utilisons les sigles officiels: 1 Q.S. = Règle; C.D. = Document de Damas; 1 Q.M. = Rouleau de la Guerre. Nous utilisons les Textes de Qumran traduits et annotés (Letouzey); le lecteur pourra se procurer des extraits importants de ces textes dans le supplément au Cahier *Évangile* 28.

5/ 1 Q.S., V, 7-9.

6/ C.D., V, 7-9. La Mishnah est moins sévère: «Un jour de fête on ne peut tirer le produit d'une

bête qui met bas, mais on peut l'aider en empêchant le produit de tomber à terre». On peut remarquer le détachement de Jésus par rapport au légalisme et sa liberté en Mt 12,11: «Qui d'entre vous, s'il n'a qu'une brebis et qu'elle tombe dans un trou le jour du sabbat, n'ira la prendre et l'en retirer?».

7/ C.D., VI, 19; VIII,31; XX,12.

8/ 1 Q.S., V,1-2.

9/ C.D., VI,11-13.

10/ 1 Q.S., III,2-5. A l'inverse, la purification purement extérieure est présentée comme sans effet: *A la source des parfaits, il ne sera pas compté. Il ne sera ni justifié par les expiations ni purifié par les eaux lustrales, ni sanctifié par les mers et les fleuves ni purifié par toutes les eaux d'ablution. Impur, il sera impur tant que durera son dédain à l'égard des règlements de Dieu* (1 Q.S., III, 3-6).

En ce qui concerne la place accordée à la Loi comme chemin privilégié du salut, ils apparaissent comme des «super-pharisiens». On sait par l'histoire de la secte que de nombreux Pharisiens rejoindront les Esséniens lors de la persécution déclenchée contre les Pharisiens à la fin de la vie de Jean Hyrcan (134-104). Le nouveau membre de l'alliance *s'engage sur sa vie par serment à l'obligation de se convertir à la loi de Moïse, selon tout ce qu'il a prescrit, de tout son cœur et de toute son âme, d'après la révélation qui en a été faite aux fils de Saddoq, les prêtres qui gardent l'alliance*⁵. Pour prendre un exemple, le rigorisme concernant le respect du sabbat dépasse en sévérité ce que l'on trouve dans la Mishnah : *Que personne n'aide une bête à mettre bas le jour du sabbat. Si elle tombe dans une citerne ou dans une fosse, qu'on ne l'en retire pas le sabbat*⁶.

Mais au-delà de ce légalisme scrupuleux qu'ils partagent avec les Phari-siens, les Esséniens cherchent le salut hors des voies officielles du judaïsme. Ils se présentent comme *ceux qui sont entrés dans la nouvelle alliance*⁷, *séparés de la congrégation des hommes pervers*⁸. Le sacerdoce officiel qui règne à Jérusalem a perdu toute légitimité ; il ne faut donc avoir aucune part avec eux et la liturgie qu'ils dirigent : *Ceux qui sont entrés dans l'alliance, loin d'entrer dans le sanctuaire pour allumer son autel en vain, en fermeront au contraire la porte*⁹.

Le salut est imminent et il faut s'y tenir prêt pour accueillir les deux messies espérés, le Messie-Roi (descendant davidique) et le Messie-Prêtre qui occupe la première place. Pour se maintenir dans le nombre des sauvés, les Esséniens se soumettent à des rites de purification répétés. Celui qui aura visité les installations de Qumran aura été frappé par l'importance des bassins d'eau et des piscines destinés aux bains rituels. Nous reparlerons plus loin du mouvement baptiste qui s'est répandu aux alentours de l'ère chrétienne et de la valeur de salut accordée parfois à ces rites. Pour Qumran, il n'en est rien : il s'agit plutôt d'une sorte de rite purifi-catoire qui enlève les impuretés et assure, à ceux qui s'y soumettent, la certitude de faire partie des sauvés lorsqu'arrivera le jour de la visite.

Ces rites ne sont pas purement formels ; ils n'ont de valeur que s'ils sont accompagnés d'une conversion du cœur : *Par l'esprit de droiture et d'humilité sera pardonné son péché et par l'humilité de son âme à l'égard de toutes les prescriptions de Dieu sera purifiée sa chair en recevant l'aspersion par les eaux lustrales et en se sanctifiant par les eaux expia-toires*¹⁰. Cette attente fiévreuse doit déboucher dans le salut lorsqu'écla-

tera la guerre entre les fils des lumières et les fils des ténèbres : *Ce sera le temps du salut pour le peuple de Dieu et l'époque de la domination pour tous les hommes de son parti, mais l'extermination éternelle pour tout le parti de Belial*¹¹. Ce triomphe très guerrier et très séculier est promis à tous ceux qui *auront tenu ferme à ces constitutions dans leurs allées et venues en conformité avec la loi. Ils domineront sur tous les habitants de l'univers. Dieu leur pardonnera et ils verront son salut car ils ont cherché refuge dans son saint nom*¹².

les zélotes et le salut

Concernant les Zélotes, Flavius Josèphe, l'historien juif, constitue notre principale source d'information. Son passage du côté des Romains, le but de ses écrits, nous obligent à douter parfois de son objectivité. Ceci est surtout vrai lorsqu'il parle de ces hommes qui ont fait un choix opposé au sien en se battant jusqu'au bout contre les Romains.

Il importe d'abord de bien s'entendre sur la signification précise du terme. Dans l'histoire du peuple juif, on peut ranger en trois classes différentes les significations de ce terme. Il y a d'abord le sens théologique qui fonde tous les autres. En faisant alliance avec son peuple, Dieu se révèle comme un Dieu *jaloux* (en hébreu « qanah » et en grec « zélotès »). Cette jalousie qui ne supporte pas le partage avec d'autres dieux appelle la jalousie du peuple qui doit être prêt, par fidélité à l'alliance, à se dresser contre tout ce qui menace les droits de Dieu. Cette jalousie en faveur de Dieu explique les mouvements de résistance sporadiques et diffus qui se sont manifestés en Palestine, en particulier à partir d'Hérode le Grand, c'est-à-dire lorsque l'autorité est entre les mains d'un étranger, qu'il soit iduméen comme Hérode ou romain, à partir du rattachement de la Palestine à la province de Syrie : c'est le deuxième sens du mot.

Ici, il faut être attentif au vocabulaire de Josèphe. Il nous raconte, en effet, qu'Hérode le Grand, avant même d'accéder au pouvoir, exerça les fonctions de gouverneur de Galilée. Là, il eut à lutter contre un certain Ezéchias, qualifié par Josèphe de *chef de brigands*¹³. Ce terme péjoratif

11/ I Q.M., I, 5.

12/ C.D., XX, 27-34.

13/ *Antiquités juives*, 17, 271-272.

14/ *Op. cit.*, 18,23.

désigne vraisemblablement des résistants, très implantés dans le monde rural de la Galilée. Il est intéressant de noter que le même terme «brigand» («lestès») se retrouve dans les textes évangéliques. Barabbas était un «brigand» (Jn 18,40) et Marc nous précise qu'il était en prison avec les émeutiers qui avaient commis un meurtre (Mc 15,17). Les deux compagnons de supplice de Jésus sont aussi des «brigands». Il y a tout lieu de penser que sous ce terme se cachent des Juifs zélotes prêts à tout pour défendre les droits de Dieu. «Les galiléens dont Pilate avait mêlé le sang à celui de leurs sacrifices» (Lc 13,1) doivent faire partie de la même catégorie de résistants.

La troisième phase du mouvement zélate, c'est sa constitution en mouvement organisé et structuré. Il semble que sur ce point Josèphe ait commis une erreur en faisant remonter ce qu'il appelle, à l'usage des Romains, la «quatrième philosophie», au recensement de Quirinus en 6 après Jésus Christ. Ce sont les préparatifs de la guerre juive, soixante ans plus tard, qui conduiront les Zélotes à se constituer en mouvement solidement structuré.

Ces détails historiques signifient que le mouvement zélate a pris des formes différentes selon les circonstances. Ces questions débattues ne mettent d'ailleurs pas en cause la représentation du salut qui est à la racine du mouvement zélate, en particulier à l'époque de Jésus. Dans sa description, Josèphe les situe en relation très étroite avec les Pharisiens: *Quant à la quatrième philosophie, c'est Judas le Galiléen qui en fut le promoteur. Elle s'accorde du reste avec la doctrine des Pharisiens, sauf que pour ses membres, la passion de la liberté est inflexible car ils sont convaincus d'avoir Dieu seul pour chef et maître*¹⁴. La Loi, en effet, occupe la place centrale dans le mouvement zélate. Les fouilles de Masada – la forteresse où se réfugièrent les derniers résistants juifs en 70 – ont démontré l'importance de la Loi et des pratiques rituelles qui y sont attachées: c'est ainsi qu'on a mis au jour deux bains rituels (Miqveh) construits en conformité avec la loi halachique et une synagogue orientée vers le Nord-Ouest, c'est-à-dire vers Jérusalem.

Le salut se prépare donc dans une observation scrupuleuse de la loi. Mais à la différence des Pharisiens figés dans une résistance passive, les Zélotes traduisent leur respect de la loi par un engagement violent contre les adversaires de Dieu. Le seul service que l'homme croyant doit accepter, c'est celui de Dieu «seul chef et maître». C'est dans cet esprit qu'ils refusent de se soumettre au recensement (seul Dieu peut compter ses sujets)

et à l'impôt par lequel on reconnaît une allégeance. Sur les pièces de monnaie trouvées à Masada, on trouvera des inscriptions non équivoques comme « liberté de Sion » ou « pour la rédemption de Sion ». Les derniers temps approchent ; il faut s'y préparer en respectant la loi et y collaborer en libérant le temple et Jérusalem. Selon leur expression, les Zélotes prennent sur eux « le joug du royaume de Dieu » et mettent déjà en place un royaume messianique terrestre.

les mouvements baptistes

Pour mieux comprendre le milieu du Nouveau Testament, il faut dépasser les catégories figées des groupes socio-religieux dont nous venons de parler. En effet, les historiens du Nouveau Testament croient de plus en plus à l'existence d'un vaste mouvement baptiste qui a déferlé sur le Proche-Orient à l'époque de l'ère chrétienne. L'utilisation de l'eau dans un but rituel est un donné traditionnel du judaïsme ; ce qui est nouveau du temps de Jésus, c'est le développement de groupes attachant au baptême d'eau une valeur spéciale. Epiphane nous parle des « hémérobaptistes » qui exigeaient un baptême quotidien pour « se laver et se purifier de toute faute ». Les découvertes de Qumran ont mis au jour une secte où la place des rites d'eau débordait largement les purifications traditionnelles de la religion juive.

Les textes esséniens ont amené à interroger à nouveaux frais les maigres indications du Nouveau Testament. En particulier, les contacts entre les Esséniens et Jean-Baptiste paraissent tellement évidents que plusieurs auteurs n'ont pas hésité à faire de Jean-Baptiste un adepte issu de la secte. Aujourd'hui, les exégètes sont plus circonspects dans ces rapprochements¹⁵. Plusieurs pensent qu'il a existé au commencement de l'ère chrétienne, un vaste mouvement baptiste dont les Esséniens et les disciples de Jean-Baptiste seraient deux expressions différentes. Les premiers seraient à classer dans un mouvement baptiste de type élitiste et légaliste ; le second serait un *mouvement baptiste-populaire*. Ce dernier se caractéri-

15/ Cette thèse est aujourd'hui développée par plusieurs auteurs aussi différents que Jérémias, Schmitt, avec des nuances diverses. Elle a été récemment présentée avec brio par Charles

PERROT, *Jésus et l'histoire*, Desclée, 1979. Je m'en inspire ici largement.

16. J. DELORME, *Lumière et Vie*, 26, p. 26.

17/ C. PERROT, *op. cit.*, pp. 122-123.

sait comme un renouveau spirituel s'adressant aux marginaux du judaïsme, à tous les exclus du salut : en un mot, tous ceux qui étaient incapables, par ignorance, de pratiquer toutes les exigences de la loi interprétée par les Pharisiens. Le salut proposé dispense du recours au temple et de la pratique des sacrifices. On peut reconnaître là des traits caractéristiques d'un renouveau spirituel, mettant l'accent sur la dimension intérieure et la conversion du cœur et cherchant à décloisonner une société dominée par des contraintes légalistes. Ce mouvement paraît avoir déjà incarné un certain universalisme ou, à tout le moins, une remise en cause de l'étroitesse et du sectarisme qui régnaient dans la plupart des groupes.

La figure de Jean-Baptiste prend tout à fait sens dans un tel contexte. Son mouvement est un mouvement *populaire*, à la différence des Esséniens ; il attire la grande foule sans qu'apparaissent des discriminations politiques, sociales ou religieuses. « Et s'en allaient vers lui *tout le pays* de Judée et *tous* les habitants de Jérusalem » (Mc 1,5). Dans l'évangile de Luc, ce sont des foules, des soldats et des publicains qui viennent recevoir le baptême (Lc 2,10-14) ; les deux dernières catégories désignent des gens que leur métier excluait automatiquement du salut, à cause de leur impureté considérée comme permanente. Le baptême que les foules vont recevoir est *le baptême de Jean*. Le rite était donc personnalisé : sa valeur était attachée à celui qui le faisait ou à ceux qui recevaient de lui délégation. Ceci n'existe pas à Qumran où l'on ne constate aucune personnalisation du rite.

Dans l'évangile, le baptême apparaît moins comme une démarche purement individuelle que comme l'entrée dans un peuple, un acte communautaire qui constitue un peuple de sauvés. *Les évangiles donnent l'impression que Jean attirait les foules et proposait un acte national de repentance. Le baptême devait se pratiquer en groupe*¹⁶. A la différence de Qumran, le rite est administré une fois pour toutes, sans que soient exigés un temps de probation ou des observances particulières. Il suffit à chacun de vouloir se convertir. Mais ce qui paraît le plus important, c'est que ce rite initiatique est plus qu'un geste de purification : il a valeur de salut, il est « pour la conversion des péchés ». *Par-dessus les institutions de pardon du temple à l'usage de ceux qui suivent la parfaite observance de la Torah, le salut est mis à la portée de chacun par la conversion du cœur et le geste du baptiseur... C'est la grande nouveauté : une religion ouverte à tous, par-dessus les ablutions de pureté qui compartimentaient la société, une religion véritablement au niveau des petites gens*¹⁷.

jésus et le mouvement baptiste

A quel mouvement faut-il rattacher Jésus? Avec quel courant de pensée avait-il le plus d'affinité? Depuis longtemps, cette question n'a cessé d'habiter les historiens et toutes les réponses ou presque ont été proposées. Ces incertitudes montrent combien la recherche historique se heurte à des obstacles lorsqu'il s'agit de retrouver les enracinements sociologiques de Jésus. C'est une autre manière de reconnaître que le genre littéraire des évangiles a contribué à obscurcir de nombreuses questions d'ordre historique.

Quelles que soient les incertitudes de la recherche, une tendance très forte pousse les historiens à rechercher les solidarités de Jésus, non du côté des mouvements organisés comme les Pharisiens, les Zélotes ou les Esséniens, mais du côté du renouveau baptiste qui se manifestait dans ces temps-là. En effet, plusieurs indices appuient cette intuition. On peut noter que tous les évangélistes s'accordent pour donner une grande importance au baptême de Jésus par Jean-Baptiste. C'est même là, selon la prédication de l'Eglise primitive, que tout a commencé: «à commencer par le baptême de Jean jusqu'au jour où il nous a été enlevé» (Ac 1,21-22). Pourtant, l'insistance sur la réalité du baptême s'accompagne souvent, dans les évangiles, d'une discrétion étonnante, quelquefois même d'une gêne, comme dans le récit de Matthieu qui fait écho à la réticence de Jean-Baptiste à baptiser Jésus.

L'évangile de Jean nous donne peut-être la clé de cette énigme. En effet, il est le seul à faire état d'une activité de Jésus en Judée avant le début de sa vie itinérante. En Jean 3,22, il fait allusion à une activité baptiste de Jésus: «Jésus se rendit avec ses disciples dans le pays de Judée; il y séjourna avec eux et il baptisait». Cette affirmation est confirmée – en même temps que niée – un peu plus loin: «quand Jésus apprit que les Pharisiens avaient entendu dire qu'il faisait plus de disciples et en baptisait plus que Jean – à vrai dire Jésus lui-même ne baptisait pas, mais ses disciples» (Jn 4,1-2). A plusieurs reprises, Jean fait allusion au séjour de Jésus dans la zone d'activité du Baptiste (Jn 10,40).

18/ J. SCHMITT, «Le milieu baptiste de Jean le précurseur» in *Exégèse biblique et Judaïsme*, coll. Faculté de Théologie Cathol., Strasbourg, 1973, p. 237.

19/ J. JEREMIAS, *Théologie du Nouveau Testament I*, Cerf, 1973, p. 65.

Aujourd'hui, les historiens accordent beaucoup de poids à ces bribes d'information, convaincus que l'auteur du quatrième évangile est lui-même très proche des milieux baptistes et qu'il dispose d'une source de renseignements très sûrs.

Par ailleurs, l'évangile de Jean lui-même porte des accents anti-johanniques, comme l'insertion dans le prologue, du passage sur Jean « qui n'était pas la lumière », allusion qui vise non Jean-Baptiste lui-même mais certains de ses disciples qui continuaient à voir en lui le Messie. On en a un témoignage en Ac 19,1-7 où il est question de disciples qui ne connaissent rien d'autre que le baptême de Jean-Baptiste. Si l'on ajoute à cela le fait que plusieurs disciples de Jésus viennent du groupe baptiste, on peut aboutir à une hypothèse sérieuse qui ferait de Jésus lui-même un baptiste dont la vocation s'est dessinée à partir de son activité avec Jean. Quelles étaient les relations exactes entre les deux hommes ? Il est difficile de le dire, les textes évangéliques étant très discrets. Certains ont déduit de la formule : « Voici celui dont j'ai dit, après moi vient un homme qui m'a devancé parce que avant moi il était » (Jn 1,15), que Jésus avait d'abord été disciple de Jean-Baptiste. Ce n'est pas impossible.

Quels que soient leurs rapports exacts, il semble bien qu'à un moment de la vie publique de Jésus, Jean se soit posé des questions sur certaines de ses orientations, au point de lui envoyer, de sa prison, une députation pour lui demander des explications (Mt 11,2-3). Sur ces questions, les exégètes en sont réduits à avancer des hypothèses. Ils peuvent penser, avec Schmitt, que *Jésus a été le disciple de Jean-Baptiste et que c'est auprès de ce dernier qu'il a vécu la phase initiale et, dans un sens, fondamentale, de son itinéraire messianique*¹⁸. Ils peuvent au contraire suivre Jeremias qui voit une différence radicale entre les deux prophètes qui interdit de penser leur relation en terme de maître-disciple. *Tel est l'abîme qui sépare les deux hommes, malgré toutes leurs affinités. La conséquence est que les deux mouvements qu'ils ont lancés ont pu se déployer parallèlement comme deux courants rivaux*¹⁹. Pour notre propos, l'essentiel n'est pas là : il est dans la conviction que le milieu dans lequel s'est épanouie la vocation de Jésus est ce milieu baptiste dont nous avons parlé plus haut. Cela nous permet d'aller plus loin dans notre réflexion et de voir en quoi le salut proposé par Jésus rejoignait et dépassait le programme baptiste.

L'originalité de Jésus

C'est donc avec cet arrière-fond baptiste que la figure de Jésus est la plus vraisemblable dans l'éventail social de son temps. Proposition d'un salut débordant le cadre étroit de la loi entourée de toutes les surcharges pharisiennes, spiritualisation d'un culte trop ritualisé, importance accordée au baptême d'eau comme signe de salut qui vient, décroissement par rapport à une société faite de groupes clos sur eux-mêmes : tous ces traits qui caractérisaient le mouvement baptiste constituent des leit-motiv fondamentaux de la prédication de Jésus. Cette mise en valeur de la parenté de Jésus avec le mouvement baptiste offre au moins deux intérêts majeurs : d'abord, elle montre que la prédication et l'enseignement de Jésus se sont épanouis à l'intérieur d'un mouvement de réforme à l'œuvre dans le judaïsme ; ensuite, elle permet de souligner les écarts de Jésus par rapport à ce mouvement. En effet, Jésus ne s'est pas contenté de s'approprier la spiritualité baptiste pour la répandre autour de lui : il lui a donné sa marque personnelle au point que, très vite, il a surclassé tous les prédicateurs baptistes, y compris Jean-Baptiste. Les limites de cet article ne permettent pas de développer ce point comme il le mériterait. Je voudrais simplement souligner quelques aspects où se manifeste le dépassement du mouvement baptiste.

– Un Dieu non violent

La représentation que les hommes se font du salut dépend étroitement de leur image de Dieu. A l'époque de Jésus, celle-ci comporte toujours une part importante de violence. Les derniers temps qui viennent doivent être des jours de vengeance contre les ennemis de Dieu. Ce thème traverse tous les discours apocalyptiques et tous les mouvements baptistes. La prédication de Jean-Baptiste est elle aussi lourde de menaces : « Engeances de vipères, qui vous a suggéré d'échapper à la colère prochaine ? Déjà la cognée se trouve à la racine des arbres ; tout arbre donc qui ne produit pas de bons fruits va être coupé et jeté au feu » (Lc 3,7-9). Au contraire, Jésus apparaît comme le porte-parole non de la violence de Dieu mais de sa tendresse. Il est l'évangéliste, c'est-à-dire le prédicateur d'un salut offert à tous. Sa mission n'est pas de condamner mais de sauver. Dans la synagogue de Capharnaüm, il annonce le sens de sa mission en s'aidant d'Isaïe 61,1s ; la citation d'Isaïe s'interrompt juste avant ces mots : « un jour de vengeance pour notre Dieu ». Ce silence reflète tout à fait la pratique et l'enseignement de Jésus. C'est d'ailleurs sur ce point

qu'il rencontrera le plus d'hostilité de la part des Juifs, scandalisés de le voir frayer avec les « pécheurs ». Certains ont avancé l'hypothèse possible mais difficile à prouver, que Jean-Baptiste n'aurait pas compris cet effacement du Dieu justicier au profit d'un Dieu de pardon et de tendresse et, de sa prison, il aurait demandé au Christ de s'en expliquer. Il faudrait relire ici les grandes paraboles consacrées à la tendresse de Dieu. Elles décrivent, sous le mode de la fiction, l'univers extravagant de Dieu capable d'abandonner 99 brebis pour rechercher la brebis perdue (Lc 15) et d'accueillir avec tendresse le fils perdu. Elles disent qu'en Dieu les derniers peuvent être les premiers (Lc 14,7-11 ; Mt 20,1-16), que le publicain a l'écoute de Dieu, à l'inverse du pharisien parfait selon la loi (Lc 18,9-14), etc.

– *Un salut universel*

Un des points controversés du judaïsme contemporain de l'ère chrétienne portait sur les destinataires du salut. Les réponses pouvaient varier selon les groupes. Les sectes les plus fermées, comme les Esséniens, limitaient à leurs adeptes les appelés au salut. La plupart ne débordaient pas les frontières du judaïsme. Le mouvement baptiste était déjà porteur d'un certain universalisme. Jésus, dans sa pratique et son enseignement, conduira ces aspirations jusqu'au bout. Certes, concrètement, Jésus n'est guère sorti des frontières géographiques d'Israël et il s'est surtout adressé au peuple d'Israël. Disons que les rares sorties qu'il a faites hors des frontières d'Israël prennent valeur de symbole et de préfiguration. Jésus n'hésite pas à affronter les eaux déchaînées du lac de Tibériade pour s'exiler hors de son univers familial et aller rencontrer l'autre par excellence, possédé, aliéné, vivant chez les morts (Mc 5,4-5). Sorti de chez lui, il trouve sur son chemin une étrangère cananéenne dont la foi et la persévérance finissent par triompher de son refus : « Femme, ta foi est grande ! » (Mt 15,21-28). Le centurion étranger lui aussi et même plus, officier d'une armée d'occupation, reçoit de Jésus cette parole de louange : « En vérité, je vous le déclare, chez personne en Israël, je n'ai trouvé une telle foi » (Mt 8,10).

Le passage le plus incisif me paraît être la parabole du Samaritain sur le prochain. La question du légiste porte sur le salut ; on pourrait la paraphraser ainsi : *que faut-il faire pour être sauvé ?* (Lc 10,25-37). Dans sa réponse, Jésus dit d'abord les conditions du salut : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu... et ton prochain comme toi-même », ensuite il désigne

les bénéficiaires du salut à travers la parabole. En effet, le prochain, pour le peuple juif, c'est celui que je dois aimer parce qu'il est *comme moi appelé au salut*. On connaît la réponse étonnante de Jésus qui renverse toutes les frontières que les hommes peuvent mettre à l'amour : tout homme qui se trouve sur mon chemin est mon prochain et donc, comme moi, il est appelé au salut... Cette parabole, à première vue, parle peu de Dieu et du salut. En réalité, par le détour du récit, elle introduit dans le système religieux juif un principe révolutionnaire qui élargit à tout homme le salut : si tout homme a droit à mon amour, c'est donc qu'il fait partie de ma communauté, qu'il est comme moi, appelé au salut.

– *un salut déjà réalisé en Jésus*

Reconnaître que Jésus a été proche du mouvement baptiste et qu'il en a radicalisé le programme réformateur, c'est simplement souligner l'un des aspects du personnage complexe qu'a été Jésus. Le projet baptiste comportait une vision du salut qui débordait les représentations courantes de l'époque. Jésus va encore plus loin ; il réalise dès maintenant le salut à travers les signes qu'il opère. Le salut qu'il actualise ainsi n'est pas un salut intemporel, spirituel et à-venir. Le mot «salut» vient vraisemblablement d'une racine signifiant la totalité (comme en grec le mot *olos*). Sauver, c'est restituer à quelqu'un son intégrité, lui donner ce qui lui manque. C'est ce que Jésus fait à travers les miracles, faisant voir les aveugles, marcher les boiteux, entendre les sourds, parler les muets. Le salut que Jésus opère ne s'arrête pas à la restauration physique : celle-ci est signe d'une restauration à laquelle tous les hommes sont appelés : libération du péché, réintégration dans le peuple des sauvés. Restauration physique et spirituelle : voilà la plénitude du salut dont Jésus est le médiateur, guérison de l'homme tout entier dans son corps et son esprit. Les possédés de l'évangile illustrent bien cette désagrégation de l'homme dans son corps et son esprit. Je pense au possédé de Géraza déjà cité plus haut. Pour le sauver, Jésus entreprend un voyage plein de risques, qui lui fait traverser une mer menaçante pour rejoindre un pays étrange habité par un homme déchiré, divisé, multiple, violent, réduit à l'animalité, sans parole, sans communication, habitant déjà dans le royaume des morts. Jésus *le sauve*, c'est-à-dire qu'il lui restitue son unité, son bon sens ; il le réintègre dans la société et lui redonne la parole qu'il avait perdue. Lorsque Jésus se retire, expulsé par les habitants de Geraza, il laisse sur place

un sauvé qui devient à son tour le messager du salut, la démonstration, dans son corps et dans sa parole, de ce que Dieu a fait pour lui en la personne de Jésus.

conclusion

L'événement pascal amènera à la pleine lumière l'identité, voilée jusque là, de Jésus. On saura alors que celui qui avait multiplié les signes du salut et prêché la Bonne Nouvelle, était en vérité le Fils du Père. En effet, dans la résurrection, «Dieu l'a exalté comme prince et sauveur, pour donner à Israël la conversion et le pardon des péchés» (Ac 5,31). De l'histoire à la foi il n'y a pas eu rupture mais révélation au sens premier, c'est-à-dire dévoilement de ce qui a été obscur. Les propositions de salut de Jésus se sont incarnées dans une situation historique précise. La résurrection signifie que la puissance de salut incarnée en Jésus ne meurt pas, elle garde force pour tous les temps. «Quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé» (Ro 10,13): il reste à chacun de nous, dans son enracinement historique déterminé, à en trouver les applications concrètes.

Alain Marchadour

*67 rue du Cagire
31100 Toulouse*

Plus tard, Il vint, ce Fils d'Homme :
Comme un enfant que l'on n'attendait plus.
L'Homme Blanc l'apporta.
Il avait le visage pâle.
Ce n'était pas le visage cuivré d'un fils du désert...
Il vint comme un petit enfant.

Un tout petit bébé enveloppé de langes.
Ah! si seulement Il avait ressemblé au petit Moïse,
Brûlé par le soleil, couché sur la rive du fleuve divin,
Nous L'aurions reconnu...
Il nous échappe encore, ce Jésus, Fils de l'Homme.

Pourtant, lorsqu'il est sur la Croix,
Ce Jésus de Nazareth: les mains percées,
Le côté ouvert – comme un animal sacrifié;
Quand il est nu comme nous,
Brûlé, suant l'eau et le sang,
Dans la chaleur torride du jour,
Ne disant mot,
Nous ne pouvons Lui résister.

Comme il nous ressemble alors
Ce Jésus de Nazareth:
Battu, torturé, emprisonné, matraqué,
Renié par les siens, chassé de nuit comme un voleur,
Méprisé, rejeté comme un chien qui a des puces,
Sans raison.

C'est Lui, l'*Agneau* !
Son sang nous lave,
pas seulement nous,
pas seulement le clan,
pas seulement la tribu,
mais *tous les hommes*,
Noirs et blancs, jaunes et rouges,
Tous les hommes!

O Seigneur Jésus! Fils de l'Homme et Fils de Dieu,
Fais la paix par ton sang, ta sueur, ta douleur,
Pour les péchés des hommes, ceux de nos pères et les nôtres.
Qu'unis par les mêmes liens du sang
A toi et à tous les hommes,
Ensemble, nous puissions prier Celui qui est là-haut :
Père, pardon.

LES PSAUMES ET LES CONFLITS DE LA TERRE AU BRÉSIL

par Charles Antoine

Les réflexions et propositions qui suivent ne sont ni d'un exégète ni d'un théologien. Elles ne sont que le fruit d'une recherche journalistique. Mois après mois, année après année, en effet, le journaliste accumule les matériaux bruts de l'histoire en train de se faire. Progressivement, en fonction de sa sensibilité, il en vient à évoquer les résonances profondes que les faits éveillent en lui. C'est alors que, selon la belle expression en vigueur, le journaliste devient «l'historien du présent».

le far-west du XX^e siècle

Le Brésil est, depuis une quinzaine d'années, le théâtre de mutations agraires de première grandeur. Les faits permettent de parler de phénomène socio-économique déterminant : on assiste à la disparition définitive des structures agricoles de production vivrière traditionnelle et à leur remplacement par des structures agraires liées à l'industrie agro-alimentaire et à la spéculation foncière.

Sur le terrain, cela se traduit par des conflits sociaux de plus en plus nombreux et graves entre petits paysans et sociétés d'investissement. Les petits paysans sont généralement premiers occupants du sol et, à ce titre, légitimes possesseurs au regard de la loi, même s'ils n'ont pas toujours les titres de propriété écrits correspondants. Les sociétés d'investissement, dont les revendications s'étendent souvent à des terres déjà occupées, voient leurs capitaux affluer des milieux d'industrie ou d'affaires du Brésil comme de l'étranger¹.

La gravité des conflits autour de la propriété du sol rural a atteint, ces dernières années, un degré tel que l'épiscopat brésilien a estimé devoir prendre officiellement position en faveur des petits paysans injustement spoliés de leurs terres. Il l'a fait dans un document majeur, publié en 1980, et intitulé : *L'Église et les problèmes de la terre*². Les évêques attirent particulièrement l'attention sur la situa-

tion d'injustice faite aux cultivateurs brésiliens ou « possesseurs » sans titre écrit de propriété, chassés de leurs terres sous la pression des grands domaines, condamnés ainsi à devenir les nouveaux prolétaires des périphéries urbaines en croissance démesurée. Spoliation et prolétarianisation des paysans sont aujourd'hui des caractéristiques déterminantes de la société brésilienne en mutation.

L'oppression du paysan brésilien

Les méthodes utilisées par les nouveaux Conquistadors du xx^e siècle – les capitaines d'industrie – pour s'approprier la terre, sont apparentées aux méthodes traditionnelles du Far-West américain. On en trouve la description dans une revue confidentielle consacrée au Brésil et circulant dans les milieux d'affaires français³. On y lit en particulier: *La spéculation foncière n'est pas un business pour novices; vous devrez vous faire appuyer juridiquement pour franchir les nombreux obstacles légaux. Tout se joue autour de la notion de « titre de propriété ». Et plus loin: Mais le grand « truc », utilisé par certaines multinationales comme par de petits groupes privés, est le suivant: vous achetez pour une bouchée de pain de la terre « squattérisée »; puis vous dépêchez, comme dans l'ouest américain au XIX^e siècle, des bandits armés qui chassent (ou massacrent...) les occupants. Du coup, voilà votre terre valorisée à 100 %, voire 1 000 %... Le texte poursuit: Il est inutile d'ajouter qu'à ce jeu-là, les investisseurs ne se font pas que des amis: la xénophobie augmente, tandis que l'Église se met systématiquement du côté des squatters*⁴.

Les « squatters » ainsi présentés aux milieux d'affaires étrangers sont évidemment les petits paysans brésiliens, considérés ici comme occupants illégitimes alors que, pour la majorité d'entre eux, ils sont les premiers occupants et possesseurs légitimes de la terre, conformément à la législation en vigueur au Brésil.

Ils sont aujourd'hui systématiquement spoliés de leurs terres par des investisseurs sans scrupules, selon des méthodes parfaitement au point et généralement très efficaces. Cela va des pressions permanentes aux exactions physiques et, parfois, à l'assassinat, en passant par des procès en justice tout à fait iniques.

1/ Cf. Yves MATERNE, *Paysans du Brésil – Le temps des requins*, Cerf, coll. Terre de feu, 1980.

2/ Intégralité du texte épiscopal dans Document *DIAL*, D 605, 13/3/80.

3/ *La lettre internationale de Danielle Hunebelle*, n° 98, novembre 1981.

4/ Voir l'extrait de « La lettre internationale de Danielle Hunebelle » dans Document *DIAL*, D 789, 1/7/82.

5/ Cf. Document *DIAL*, D 787, 24/6/82.

6/ Ces chiffres concernent les conflits connus. La réalité est au moins à multiplier par dix.

7/ Sur la structure et le fonctionnement du grand domaine au Brésil, cf. Document *DIAL*, D 692, 12/3/81.

Les tueurs à gages des grands domaines jouent dans ce processus un rôle de premier plan.

Des statistiques privées, émanant de la Commission pastorale de la terre, organisme lié à la Conférence nationale des évêques du Brésil⁵, font état, pour la période de 1979-1981, de 1.058 conflits entre petits paysans et sociétés agro-pastorales⁶, de 270.000 familles paysannes touchées (soit environ 2 millions de personnes) et de 40 millions d'hectares pour les terres en litige. Les projets gigantesques de développement de la moyenne Amazonie, tant agraires qu'industriels (en particulier le colossal gisement de fer de Serra dos Carajas), constituent à court et moyen terme une menace directe à l'encontre des petits paysans brésiliens si aucun correctif politique n'est apporté dans les délais les plus courts.

une clé de lecture des psaumes

Des paysans brésiliens s'emploient à résister à cette avancée implacable des sociétés d'investissement foncier. Ils ont conscience de vivre une situation d'oppression, à travers la spoliation de leurs terres et en vertu du mépris dans lequel ils sont tenus quant à leur droit légitime de possession. Leur conscience religieuse est, sur ce point, impressionnante ; toute enquête sur le terrain le montre avec une clarté aveuglante.

Les petits cultivateurs brésiliens disent que le grand domaine est, comme dans la Bible, « la bête », c'est-à-dire un oppresseur qui dévore tout, un être sanguinaire sans foi ni loi. Dans leur langage à eux, ils l'appellent « le requin », tout comme ils appellent « requins » les directeurs des sociétés agro-pastorales, les régisseurs qui administrent sur place le grand domaine, les courtiers véreux qui évoluent dans les parages de l'administration appropriée, les avocats et les juges des tribunaux qui rendent une justice inique, les policiers et les fonctionnaires aux ordres des grands propriétaires, sans parler des hommes de main ou tueurs à gages évoqués plus haut⁷.

Pris dans les mailles physiques, administratives, policières et judiciaires des spéculateurs fonciers actuels, le petit paysan brésilien est inévitablement voué à perdre son droit à la terre. En vivant ce drame dont il est la victime désignée, le paysan brésilien se trouve revivre – le sachant ou ne le sachant pas – *la lutte biblique entre l'impie et le fidèle*, dont les Psaumes sont le lieu privilégié d'expression.

l'impie et le fidèle dans le Brésil d'aujourd'hui

Si l'on pose, comme hypothèse de travail, que le psalmiste puisse, dans certains cas, refléter l'expérience spirituelle d'un paysan spolié de ses terres, on constate,

de façon surprenante, qu'un certain nombre de Psaumes «difficiles» s'éclairent d'un jour singulier.

Comment ne pas voir par exemple dans le Ps 9, deuxième partie, une description littérale, une véritable «photographie» du petit paysan dévoré par «l'impie» qu'est le grand domaine à la voracité insatiable? On lit en effet⁸:

Sous l'orgueil de l'impie le malheureux se consume,
il est pris aux ruses que l'autre a combinées.
L'homme avide blasphème, l'impie méprise Yahvé.
Fraude et violence lui emplissent la bouche,
sous sa langue peine et méfait;
il est assis à l'affût dans les roseaux,
sous les couverts il massacre l'innocent.
Des yeux il épie le pauvre,
à l'affût, bien couvert comme un lion dans son fourré,
à l'affût pour ravir le malheureux,
il ravit le malheureux en le traînant dans son filet.
Il épie, s'accroupit, se tapit,
le pauvre tombe en son pouvoir (9B,2-10).

Ainsi également du Ps 63, où «l'épée» et «la flèche» peuvent être l'image de la diffamation et du faux témoignage en justice, ou bien celle du fusil des tueurs à gages dans les embuscades meurtrières tendues aux petits paysans:

Ils aiguisent leur langue comme une épée,
ils ajustent leur flèche, parole amère,
pour tirer en cachette sur l'innocent,
ils tirent soudain et ne craignent rien.
Ils s'encouragent dans leur méchante besogne,
ils calculent pour tendre des pièges.
Ils disent: «Qui le verra et scrutera nos secrets?» (63,4-6).

On le voit – et on le verra mieux plus loin – le conflit radical, sur le terrain, entre petits paysans et sociétés d'investissement foncier constitue une illustration saisissante de «la lutte de l'impie et du fidèle».

8/ Nous prenons ici la numérotation de la Vulgate et le texte de la Bible de Jérusalem.

9/ C'est en juin 1975 qu'a été créée la Commission pastorale de la terre, rattachée à l'épiscopat national au titre de commission spéciale. Sa visée est essentiellement la défense du droit à la terre.

10/ En 1980, le gouvernement brésilien créait le Groupe exécutif des terres de l'Araguaia et du Tocantins (GETAT). Théoriquement, cet organisme devait régler équitablement les conflits de la terre. En fait, il est une militarisation de l'administration au service des grands domaines.

Le contexte historique et culturel dans lequel ont lieu les conflits de la terre au Brésil est identique à celui qui a présidé à l'élaboration des Psaumes. Il s'agit dans les deux cas d'un milieu rural traditionnel, caractérisé par une agriculture de subsistance et un niveau de vie extrêmement bas, à la limite de la survie. De ce point de vue, il n'y a guère de différence entre le priant rural de l'époque biblique et le paysan amazonien d'aujourd'hui évoquant son Dieu. Les nombreuses évocations de la nature, dans les Psaumes, manifestent à l'évidence que le psalmiste évolue en milieu rural. L'image paysanne de la félicité, dans le Ps 143, est la description exacte du «rêve» du petit paysan brésilien appliqué à travailler sa terre:

Voici nos fils comme des plants...
nos greniers remplis, débordants,
de fruits de toute espèce,
nos brebis, des milliers, des myriades
parmi nos campagnes,
nos bestiaux bien pesants (143,12-14).

Hier comme aujourd'hui, par ailleurs, le petit paysan évolue dans une société à deux classes: seigneurs et notables d'un côté, paysans et petites gens de l'autre. Par la force des choses, les membres du secteur tertiaire (fonctionnaires du ministère de l'agriculture, magistrats et forces de l'ordre) font le jeu de la classe dominante.

A ce titre, la radicalité du conflit opposant le paysan amazonien aux grandes sociétés agro-pastorales d'aujourd'hui rejoint la radicalité du conflit entre l'impie et le fidèle des Psaumes. C'est un conflit sans échappatoire: le tout ou rien, la vie ou la mort. Dans les deux cas, il n'y a aucune place pour un moyen terme, pour un compromis éventuel entre les parties en conflit. Le comportement de l'Eglise du Brésil vient confirmer ce point. Les évêques, prêtres, religieuses et laïcs (animateurs ruraux et avocats) liés à la pastorale de la terre⁹ ont fait des choix radicaux: défense systématique des paysans dans leur droit à la terre, effort de «conscientisation» des petits cultivateurs pour la création d'organisations propres de défense de leurs intérêts. Dans ce climat de radicalisation des positions extrêmes, le paysan brésilien se retrouve tout à fait dans le portrait de l'opprimé, dans les Psaumes, face à un oppresseur arrogant¹⁰.

Car le paysan brésilien est un homme religieux. Ce qu'on appelle au Brésil la religiosité populaire – aujourd'hui prise en compte dans ses aspects positifs – est le confluent d'un sens du divin évident et d'une sagesse de type populaire. Le paysan amazonien, généralement un migrant venu du Nord-Est, est un homme qui croit profondément en un Dieu créateur, en la justice du Très-Haut, au péché de l'homme et en la bonté divine. Il s'accorde parfaitement au courant biblique de la Sagesse et il entre de plain-pied dans la prière psalmique quand on la lui pro-

pose. Les psaumes lui sont directement accessibles, comme on peut le vérifier dans les célébrations liturgiques.

portraits d'hier et d'aujourd'hui

C'est pour toutes ces raisons qu'on peut légitimement faire le rapprochement entre l'impie et le fidèle des Psaumes, d'une part, les paysans amazoniens et les nouveaux seigneurs de l'agro-alimentaire ou de la spéculation foncière au Brésil d'aujourd'hui, d'autre part.

Le double portrait brossé par le psalmiste, à travers les synonymes désignant l'impie et le fidèle, apparaît d'une étonnante vérité sociologique quand on l'applique aux acteurs des conflits de la terre qui nous intéressent ici. Ce portrait par synonymes relevés dans les Psaumes donne ceci :

a) l'impie = l'opresseur, l'adversaire, l'infidèle, l'insensé, l'ennemi, le malfaisant, le superbe, l'orgueilleux, le forcené, le méchant, l'accusateur, le violent, l'intrigant, le païen, l'engeance, le parvenu, l'égaré, l'homme de sang, le menteur, le faussaire, le persécuteur, l'étranger...

b) le fidèle = le pauvre, le petit, l'opprimé, l'innocent, le juste, le malchanceux, le serviteur, le faible, l'humble, l'homme droit...

Comment ne pas reconnaître dans ce double portrait le spéculateur foncier sans scrupules et le paysan victime de machinations aboutissant à la spoliation de sa terre? C'est ce que le Ps 36 dépeint clairement :

Ne t'échauffe pas contre l'homme qui use d'intrigues
pour renverser le pauvre et le petit (v. 7).
L'impie complotte contre le juste
et grince des dents contre lui (v. 12).
Les impies tirent l'épée et tendent l'arc
pour égorger l'homme droit (v. 14).
L'impie guette le juste
et cherche à le faire mourir (v. 32).

Avec les Psaumes de l'impie et du fidèle, nous sommes en présence d'un schéma binaire, parfaitement manichéen puisque le mal est entièrement d'un côté et le

11/ C'est le cas du conflit de São Geraldo do Araguaia, d'août 1981, impliquant treize paysans et

deux prêtres français. Cf. Document *DIAL*, D 762, 25/2/82.

bien de l'autre. Nous verrons plus loin ce qu'il faut en penser, par comparaison avec le schéma marxiste de lutte des classes.

Retenons pour l'instant qu'il est fait appel, dans cette structure binaire, à Dieu comme tiers. Mais en l'occurrence, cette tierce personne qu'est Dieu ne contribue aucunement à atténuer la radicalité du conflit. Au contraire, l'intervention de Dieu vient le renforcer puisqu'il se situe toujours du côté du fidèle, la victime désignée.

la parole de l'opprimé

Le schéma binaire oppresseur/opprimé n'est pas propre aux Psaumes. On le trouve déjà chez les Prophètes. Mais la parole du prophète, si elle traite de l'oppression, n'est pas forcément la parole de l'opprimé lui-même. Dans les Psaumes, par contre, c'est véritablement l'opprimé lui-même qui prend la parole, qui prie, qui explique. C'est sa propre vie qu'il dépeint : ses conditions de vie, ses expériences douloureuses ou heureuses, ses sentiments, ses réactions, ses hésitations, sa foi et son espérance. La parole psalmique, à la différence de la parole prophétique, est un acte d'oraison, une parole intérieure inaccessible à la contestation ou à la répression : l'acte absolu par excellence.

Si, dans le Brésil d'aujourd'hui, la parole prophétique est déjà considérée par les pouvoirs en place comme « subversive » de l'ordre établi, quelle puissance de subversion prend alors la parole psalmique, l'oraison des profondeurs prononcée dans un contexte socio-historique de conflits extrêmement durs !

Quelle serait la réaction du président d'un tribunal militaire condamnant des paysans et des prêtres pour atteinte à la sûreté de l'Etat, dans une affaire de conflits de la terre¹¹, si les accusés se mettaient à réciter devant lui les Ps 57 et 81 :

Est-il vrai que vous rendiez la justice,
que vous jugiez selon le droit les fils des hommes?
Mais non, de cœur vous fabriquez le faux,
de vos mains, sur terre, vous pesez l'arbitraire (57,2-3).

L'expérience spirituelle des paysans brésiliens spoliés de leurs terres rejoint ainsi l'inspiration d'un certain nombre de psaumes, par similitude de situations :

- a) les malversations et pressions des grands propriétaires terriens pouvant aller jusqu'à l'assassinat des paysans qui résistent, des avocats et des agents de pastorale qui les aident ;
- b) le comportement de l'administration et de l'appareil judiciaire, qui devraient normalement veiller à l'application de la législation en vigueur et au respect du droit, mais devant lesquels le paysan est toujours pendu ;

c) la tentation, pour la victime de tels procédés, de la vengeance comme moyen d'exercer une justice immanente propre à compenser l'iniquité de la société.

Ce sont là les trois points de l'expérience vécue par les paysans du Brésil dans les conflits de la terre. Ils correspondent précisément aux trois expériences spirituelles qu'on retrouve dans les Psaumes à travers les thèmes suivants :

1. *le piège* comme nœud du conflit opposant le fidèle à l'impie, piège tendu par l'opresseur à l'opprimé ;

2. *le droit* comme référence permanente du psalmiste, dans la double perspective de l'affirmation du « droit du pauvre » (en l'occurrence le droit à la possession de la terre) et de l'appel au « droit de Dieu » comme garant du droit du pauvre ;

3. *la vengeance de Dieu*, dans les Psaumes de la vengeance, comme sublimation de la tentation de la violence exercée par l'opprimé contre l'opresseur.

le piège

Dans les Psaumes, le conflit entre l'impie et le fidèle s'articule autour de la réalité d'un piège tendu par l'opresseur à l'opprimé. Cette réalité se retrouve sous différents synonymes : la fosse, le traquenard, la ruse, les procédés, le filet, le complot, le mensonge... Par exemple :

- Sous l'orgueil de l'impie le malheureux se consume, il est pris aux *ruses* que l'autre a combinées (9B,2).
- Qu'ils ne disent : nous l'avons *englouti* (34,25).
- L'impie *complot*e contre le juste et grince des dents contre lui (36,12).
- L'impie *guette* le juste et cherche à le faire mourir (36,32).
- Ils calculent pour tendre des *pièges* (63,6).
- Les *filets* des impies m'entourent (118,61). Les superbes m'*engluent* de mensonge (118,69).
- Garde-moi, Yahvé, des *mains* de l'impie, contre l'homme de *violence*, défends-moi, ceux qui méditent de me faire *trébucher*, qui tendent un *filet* sous mes pieds, insolents qui m'ont caché une *trappe* et des *lacets*, m'ont posé des *pièges* sur le passage (139,5-6).
- Garde-moi des *griffes du piège* qu'on me tend et du *traquenard* des ouvriers de mal (140,9).
- Sur le chemin où je vais ils m'ont caché un *piège* (141,4).

Mais le piège tendu par l'opresseur à l'opprimé est une réalité très souvent évoquée par le psalmiste dans le cadre du tribunal des hommes où l'innocent est traduit comme accusé. Le piège prend alors la forme du faux témoignage en justice, du comportement arbitraire de la magistrature debout (procureur impitoyable et avocats de la défense vendus à sa cause), et de l'iniquité de la magistrature assise (juges rendant leur sentence au mépris du droit). Quelques exemples :

- Contre ceux qui se lèvent à droite,
garde-moi comme la prune de l'œil.
Mes ennemis haletants font cercle contre moi ;
retranchés dans leur graisse, leur bouche parle ;
se donnant de grands airs, voici qu'ils me cernent,
ils n'ont de regard que pour jeter à terre (16,8-11).
- Contre moi se sont levés de faux témoins
qui soufflent la violence (27,12).
- Des témoins de mensonge se lèvent,
ils me demandent ce que j'ignore (34,11).
- Bouche méchante et bouche d'imposture
s'ouvrent contre moi.
On me parle une langue de mensonge,
de paroles de haine on m'entoure,
on m'attaque sans raison (108,2-3).
- Regarde à droite (*place de l'avocat de la défense*)
et vois : pas un qui me connaisse.
Le refuge se dérobe à moi,
pas un qui ait soin de mon âme (141,5).

Pour le psalmiste, le piège tendu à l'opprimé est une réalité à multiples facettes. Il en est de même pour le paysan brésilien pris dans les conflits de la terre actuels. Les différentes formes de « piège » qui lui sont tendues pour le spolier de sa terre sont les suivantes :

a) le piège physique : les pressions croissantes pour forcer le paysan à quitter sa terre, telles que les vexations diverses, l'édification illégale de clôtures sur son terrain, la destruction de ses récoltes, la mutilation de ses troupeaux, l'incendie de sa maison, les expéditions punitives des tueurs à gages et même l'assassinat lors d'une embuscade ;

b) le piège administratif : la fabrication par le grand domaine de faux en écritures, l'obtention de titres de propriété apparemment légaux par abus de la bonne foi du paysan, l'utilisation de la force publique et des services de l'administration du cadastre ou de la réforme agraire contre l'intérêt du paysan, etc... ;

c) le piège judiciaire : la corruption des magistrats pour la légalisation de titres de propriété au profit du grand domaine, l'inexistence systématique de procédures

judiciaires en cas d'assassinat de paysans (ainsi que d'avocats et d'agents de pastorale liés à leur cause) par les tueurs à gages du grand domaine, mais poursuites systématiques en cas d'assassinat par les paysans d'employés ou de tueurs à gages du grand domaine. Le dernier exemple en date, en ce domaine, est le procès de Belem, en juin 1982, au terme duquel treize paysans et deux prêtres ont été condamnés à de lourdes peines de prison « pour incitation à l'animosité violente entre classes sociales ¹².

Le droit

Le psalmiste fait très souvent référence au « droit » comme norme de conduite. Dans les Psaumes, en effet, le « droit du pauvre » est indissociable du « droit de Dieu » qui en est le garant. La force du faible, contre la superbe des puissants, tient à ce que Dieu est toujours de son côté.

Contre les faux témoins, contre les avocats de la défense vendus au procureur, contre l'iniquité des juges, Dieu est le vrai témoin, le seul avocat de la défense digne de ce nom, le juste juge :

- Lève-toi, Yahvé, dans ta colère ;
fais front aux excès de mes oppresseurs,
toi qui veux le jugement (7,7).
- Tu as vu, Yahvé, ne reste pas muet,
Seigneur, ne sois pas loin de moi :
réveille-toi, lève-toi, pour mon droit,
Seigneur mon Dieu, pour ma cause ;
juge-moi selon ta justice, Yahvé mon Dieu,
qu'ils ne se rient de moi !
Qu'ils ne disent en leur cœur : Ha ! Ha !
Qu'ils ne disent : nous l'avons englouti ! (34,22-25).
- Louange à Yahvé parmi la multitude :
car il se tient à la droite du pauvre
pour sauver de ses juges son âme (108,30-31).

On pourrait multiplier les exemples car le thème du droit du pauvre garanti par le droit de Dieu est un fil conducteur important dans les Psaumes. Dans le seul Ps 118, on cite vingt fois « ton jugement » et presque autant « ton témoignage » pour parler de l'intervention de Dieu dans la vie du psalmiste.

12/ Il est instructif de se reporter à la sentence de condamnation du « procès de Belem ». Cf. Document *DIAL*, D 803, 7/10/82.

13/ Les références psalmiques sur ce thème du tribunal et de la justice de Dieu sont trop nombreuses pour être citées ici, dans le cadre de cet article.

Le droit du pauvre comme droit de Dieu est, chez l'opprimé, une affirmation fondamentale lui permettant de fonder sa foi en Dieu car il est «le juste»:

- Il est temps d'agir, Yahvé,
on a violé ta loi (118,126).
- Eveille-toi, lève-toi, pour mon droit,
Seigneur mon Dieu, pour ma cause (34,23).
- Yahvé produira ta justice comme le jour,
comme le midi ton droit (36,6).
La bouche du juste murmure la sagesse
et sa langue dit le droit (36,30).
- Yahvé qui fait œuvre de justice
et fait droit à tous les opprimés (102,6).
- Je sais que Yahvé fera droit aux malheureux,
justice aux pauvres (139,13)¹³...

La référence permanente au droit, dans la bouche du psalmiste, selon la double dimension du droit du pauvre et du droit de Dieu, rejoint la conscience religieuse du paysan brésilien spolié de sa terre mais sûr de son droit. La conscience qu'il a de la justice de sa cause, alliée à la justice de Dieu, est une constante de l'expérience spirituelle du paysan en conflit avec les sociétés modernes d'investissement foncier dont le comportement relève de celui de «l'impie».

la vengeance

Dans les Psaumes, les appels à la vengeance de Dieu sont généralement difficiles à comprendre. Il est même arrivé que, par piété mal comprise, on «censure» certaines expressions des Psaumes de la vengeance.

Pourtant, le thème de la vengeance de Dieu prend un relief saisissant si on le situe au cœur de l'expérience spirituelle du paysan croyant, spolié de sa terre par la voracité insatiable du grand domaine moderne.

Qu'est-ce que l'appel répété et incisif à la vengeance de Dieu, sinon la tentative ultime du croyant, écrasé et laminé par une société sauvage, pour ne pas se laisser aller lui-même à la vengeance? Tout se passe comme si le paysan atteint dans son droit le plus fondamental, puisqu'il y va de la survie des siens, craignait de se laisser aller à la soif de vengeance comme façon de rétablir l'équité *parce qu'il ne pourrait certainement pas se contrôler*: se faire justice conduit inévitablement au débordement passionnel qui devient à son tour une injustice notoire. D'où l'appel déchirant à un tiers, Yahvé, seul capable de «garder la mesure» dans le rétablissement de la justice, par la punition du coupable. C'est sans doute le sens des Ps 57 et 81, dans leur intégralité. C'est aussi le sens des citations suivantes:

- L'oppression est sur moi, vite, réponds-moi, approche de mon âme, venge-la! (68,18).
- Déverse sur eux ton courroux, que le feu de ta colère les atteigne; que leur enclos devienne un désert, que leurs tentes soient sans habitants. Charge-les, tort sur tort, qu'ils n'aient plus d'accès à ta justice, qu'ils soient rayés du livre de vie, retranchés du compte des justes (68,25-29).
- Ne consens pas, Yahvé, aux désirs des impies, ne fais pas réussir leurs complots. Que sur moi les assiégeants ne dressent leur tête, que le travail de leurs mains les accable; qu'il pleuve sur eux des charbons de feu (139,9-11) ¹⁴...

On dirait que, pour le croyant victime de l'iniquité, l'appel à la vengeance de Dieu est une manière de sublimer la soif de vengeance qui naît dans le cœur des petites gens écrasées par la violence de la situation qui leur est faite. Ils s'empressent de dire comme le psalmiste: «Sans cesse, j'oppose ma prière à leur malice» (140,5). Une parole qui n'est nullement contradictoire avec le «J'ai dit aux arrogants: pas d'arrogance!» (74,5). Le cri des Psaumes est ainsi le cri du croyant à toute extrémité: il n'a plus, pour trouver refuge devant l'oppression qui le détruit, que l'acte de foi à la limite du désespoir. Si Dieu n'est pas juste et s'il ne vient donc pas punir l'impie, alors c'est la fin définitive du petit et de l'humilié. Mais «Tu ne peux abandonner mon âme au schéol, ni laisser ton ami voir la fosse!» (15,10). On peut dire que les Psaumes de la vengeance se situent à la pointe extrême de l'acte de foi de l'opprimé ¹⁵.

lutte des classes et lutte de l'impie et du fidèle

Au terme de cette rapide approche des Psaumes lus à travers la réalité des conflits de la terre au Brésil, une comparaison s'impose, pour appréciation des divergences entre la perspective marxiste de la lutte des classes et la proposition biblique de la lutte de l'impie et du fidèle. Les milieux chrétiens d'Amérique Latine pris dans la radicalité extrême des conflits de ce type, ressentent souvent le besoin de faire appel à un instrument «scientifique» pour la lecture de la réalité qu'ils vivent pastoralement.

14/ Autres références sur ce thème: 3,8; 9B,15 et 18; 58,5-6 et 12-14; 60,10-12; 63,7-9; 68,18-19 et 23-29; 74,5-6 et 8-9; 93,1-6; 108,16-20 et 29; 119,3-4; 139,9-12; 140,5-7 et 10; 142,11-12; 149,4 et 7.

15/ On peut évoquer ici la situation des paysans indiens du Guatemala aux prises avec une répression atroce. Les Psaumes de la vengeance y prennent une dimension encore plus impressionnante. Cf. Documents *DIAL*, D 799 et 809, 23/9 et 28/10/82.

La notion de lutte de l'impie et du fidèle semble mieux rendre compte de la réalité vécue. Cette notion biblique intègre en effet des données psychologiques et fait référence à des médiations sociales absentes du concept marxien de lutte des classes. Il s'agit principalement de la conscience qu'a l'opprimé de lui-même et de sa cause, ainsi que de la référence au droit comme issue au conflit en cours.

a) Dans les conflits actuels de la terre au Brésil, le paysan opprimé est toujours conscient, à un degré aigu, que sa cause est juste. Mais il est en même temps parfaitement conscient de sa propre faiblesse, au sens moral du terme : il se sait, dans le langage biblique, pécheur tout en étant assuré d'être sauvé par Dieu. Il est donc à l'image du psalmiste, lequel est aux antipodes d'une vision rousseauiste de l'homme. Les croyants du petit peuple savent très bien que les pauvres sont capables d'exploiter les pauvres aussi implacablement que les riches. L'expérience est là pour le prouver. Pour détruire l'oppression, il ne suffit donc pas de faire disparaître l'opresseur et les racines de l'oppression : il faut aussi que l'opprimé se « convertisse » en permanence. Sinon l'opprimé d'hier risque fort de devenir l'opresseur de demain.

b) Dans les Psaumes, la possibilité de dépassement du conflit opposant radicalement l'impie et le fidèle se situe dans l'affirmation du droit (droit du pauvre garanti par le droit de Dieu) comme médiation sociale déterminante. Derrière les conflits de la terre au Brésil, il existe une législation qui reconnaît le droit des petits paysans. Le droit existe donc. Il ne s'agit pas d'une situation révolutionnaire impliquant la création d'un droit nouveau, d'une légalité nouvelle. L'oppression cesse dans la mesure où l'opresseur est contraint de respecter le droit pré-existant. L'appel au droit de Dieu comme garant du droit du pauvre joue – nous l'avons dit en commençant – un rôle de renforcement de la cause de l'opprimé. Nous constatons qu'il joue également un rôle de dépassement du conflit : il retire en effet toute légitimité à la cause de l'oppresseur et il permet à l'opprimé d'assumer la charge de violence extrême qu'implique ce conflit radical. Loin de constituer une évasion du réel, ainsi que certains lui en font le reproche, l'appel à la transcendance constitue au contraire un renforcement du droit du pauvre et donc une invitation pressante à le faire respecter. La neutralisation ou la destruction de l'oppresseur n'est pas suffisante : celui-ci doit nécessairement se « convertir » au respect du droit ou être contraint de le respecter.

Le véritable rapport de forces est à ce niveau.

Et c'est en ce sens que la notion biblique de conflit de l'impie et du fidèle se révèle être d'une richesse et d'une vérité surprenantes.

Charles Antoine
Directeur de DIAL

47 quai des Grands-Augustins
75006 Paris

■ politique africaine

revue trimestrielle publiée avec le concours du Centre d'études et de recherches internationales et du Centre de recherches et d'études sur les pays d'Afrique orientale, éditée par Karthala (22-24 boulevard Arago, 75013 Paris).

En 1982, la revue a présenté les recherches suivantes :

- n° 5: *La France en Afrique*
- n° 6: *Le pouvoir d'être riche*
- n° 7: *Le pouvoir de tuer*
- n° 8: *Discours populiste et mouvements populaires.*

Il est encore trop tôt pour analyser ce que sont la politique et la présence françaises en Afrique depuis que les socialistes sont au pouvoir en France ; mais il est bon de faire le point sur ce qu'elles ont été à l'époque du général de Gaulle et du président Giscard d'Estaing. On apprécie les analyses du discours gaullien ou giscardien, de même que l'étude sur l'histoire récente du Nigéria comme révélateur de l'action de la France. D'autres articles étudient la présence militaire, les jeux politiques et les enjeux économiques (n° 5).

Le n° 6 se propose d'étudier, dans la période post-coloniale, la formation d'une classe dominante par le biais de l'accumulation économique. L'article sur les limites du modèle ivoirien est particulièrement intéressant. Par ailleurs, une chronique fait le point sur les indépendances angolaise et mozambicaine.

Certes, la violence, la torture et les tueries ne sont l'apanage d'aucun continent mais leur étude peut être significative d'une rencontre du pouvoir dans une autre culture. La recherche est difficile en la matière ; elle est importante pour lutter contre ce qui avilit l'homme (n° 7).

Le dernier numéro de 1982 tourne autour des turbulences africaines. Pour certains bulletins de l'étranger, les conflits frontaliers ou insurrections régionalistes semblent enracinés dans la texture même des sociétés du continent noir. Mais une telle analyse ignore les mouvements sociaux profonds qu'il est intéressant de repérer dans ce continent en plein avenir.

UNE HISTOIRE DE RIDEAUX!...

par Serge de Beaurecueil

En 1977, un séminaire avait été organisé en l'honneur de Hakîm Sanâ'î, un grand poète ayant vécu au XII^e siècle, à Ghazni, capitale d'un empire en déclin, située à 145 km au Sud-Ouest de Kaboul. Un ami qui en était l'animateur, me demanda de faire quelque chose. Je commençai par me récuser, alléguant que je n'y connaissais rien, mon Ansâri ayant vécu un siècle plus tôt. «Qu'à cela ne tienne, me dit-il, j'ai rassemblé tous ses vers concernant l'Amour. La matière est pour vous toute prête.» Parmi ceux qu'il avait classés comme ayant été composés «dans un état d'extase» (en clair: quand il ne savait pas ce qu'il disait...), je tombai en arrêt sur celui-ci: *Pêch-é ankas-é ké Echq bar sar-é oust, kofr-o dîn har do pardayé dar-é Oust!* «Chez celui que l'Amour a subjugué, l'impiété et la religion, *toutes deux*, sont rideaux de Sa porte!»

Coup de poing dans l'estomac! Quand je lui ai dit que c'était lucide, fondamental, il m'a regardé avec des yeux ronds... Et pour cause!

Les rideaux! Nous y voilà!... Les Hébreux le savaient fort bien: dans le Temple, un rideau *indiquait et interdisait* à la fois la porte du Saint des Saints. Jusqu'à un certain jour, où un certain Crucifié expira, la veille de la Pâque, où le rideau sacré se déchira «de haut en bas» (Mc 15,38). Abomination! Sacrilège! Libération suprême: le Saint des Saints ouvert sur l'univers...

Mon ami, musulman convaincu et pieux, en était bien d'accord: la religion était le rideau indiquant la porte de Dieu, l'impiété étant le rideau qui la voile... Solution facile et tranquillisante! Sanâ'î, autrement perspicace et inquietant, ne faisait pas la distinction: *har do*, toutes les deux, voies antagonistes, convergeant vers le seuil du mystère, de Celui qui ne saurait être qu'au-delà.

D'un côté, profession de foi inlassablement répétée, prières rigoureusement accomplies, jeûne, pèlerinage, aumône fort exigeante, jalons d'un itinéraire, à long terme de vie, conduisant durement à la porte du Seigneur.

De l'autre, la mise en question de tout cet arsenal, le refus des « mérites » (Dieu ne peut être ni un tyran, ni un chef-comptable!), la conviction qu'il est le Seigneur de tous ceux qui le cherchent, qu'ils soient musulmans, juifs, chrétiens ou guèbres, même incroyants... Voie « négative », courageuse, affrontant les sarcasmes, le mépris et les anathèmes (voire parfois la mort), conduisant elle aussi à la porte du Seigneur. Et là, « à pied d'œuvre » si l'on peut dire, stop! Le rideau, chatoyant, lumineux, devient de fer: « on ne passe pas! ». Dieu n'a que faire des mérites des uns (qu'ils crèvent dans leur suffisance!), ni de la forfanterie des autres (que leur « affranchissement » les emporte!). Deux formes de la bêtise et de l'orgueil...

A moins que..., l'Amour, *Dieu lui-même* (et non notre petit amour à nous, mensonger, dérisoire!), s'insinue dans le cœur des uns et des autres, en fasse craquer les limites, le subjugue, au point de devenir, de l'intérieur, le seul Guide... Alors, les mérites disparaissent, les observances se mettant à chanter; les critiques et les révoltes perdent leur amertume, devenant pure revendication de la grandeur de Dieu. Et c'est alors l'Amour qui entr'ouvre, ou déchire le rideau, se donnant accès... à *Lui-même*, dont le religieux et l'impie, transfigurés, reflètent, complémentirement, le Visage! Quelles retrouvailles!..., après s'être regardés si longtemps « de travers » (quel euphémisme!).

Bravo, Sanâ'î! Mais, mon vieux Serge, trêve d'envolées mystiques! Pour deux raisons qui doivent te laisser peu fier. La première: des deux voies mentionnées par le poète, quelle est la tienne? – Tu te tais? Bon. C'est honnête. Tu « navigues » entre les deux. Peut-être as-tu raison... La seconde: et ce rideau qui sépare la chapelle (une alcôve) de « ta » chambre (un euphémisme! nous y dormons à huit ou neuf et Wali, avec sa patte en moins, le franchit la nuit quand, dans son sommeil, il « roule »)? Tu ne le tires guère, ni le déchires, à plus forte raison! Peut-être même t'arrive-t-il de le bénir... C'est vrai!

Mais qu'importe! Peu avant que le « rideau des rideaux », celui du Temple trois fois Saint, se déchire, un brigand qui n'en avait que faire, crucifié pour crime de droit commun, disait à son compagnon de supplice, « à tout hasard », alors que celui-ci était traité d'imposteur et de fou: « Jésus, souviens-toi de moi quand tu viendras dans ton Royaume! »

Alors, quel que soit notre rideau qui indique la porte du Seigneur et la voile (heureusement pour nous parfois), laissons l'Amour, laissons Dieu nous « bouffer », nous attirer, nous vaincre, nous posséder...

Et dansons! Les rideaux? IL en fera des loques!...

Serge de Bearecueil op *Kaboul*
(avec l'approbation de Mîrdâd, le seul « grand » de chez nous qui lise le français)

courrier des lecteurs

- 379/ Perpignan: R. Capdet. – *Je relève la mention d'un n° de votre revue que l'on dit fort intéressant: n° 86 sur les villes et les problèmes humains en Afrique Noire – et sur l'interpellation de l'incroyance aux chrétiens (19.4.82).*
- 380/ Diourbel (Sénégal): L'équipe sacerdotale. – *Beaucoup de nos voisins profitent pour parcourir la revue et nous apportent des sujets de cercles d'étude sur nos problèmes pastoraux (18.3.82).*
- 381/ Midjivin-Kaele (Cameroun Nord): Y. Schaller. – *Si j'avais une critique à vous faire, c'est que votre revue est un peu trop intellectuelle pour des missionnaires de base et surchargés de travail (25.6.82).*
- 382/ Port-au-Prince (Haïti): S. Marie d'Assise. – *C'est une mine d'informations à jour (que votre revue)! Je suis vraiment très contente tant pour moi que pour mes consœurs. Nous avons besoin, pour répondre valablement à notre mission dans le pays, de communier à ce que vivent les chrétiens à travers le monde. Merci de nous aider. Le Maître qui a promis de récompenser le verre d'eau donné en son Nom vous le rendra pour nous (9.9.82)!*
- 383/ Lampung (Indonésie): A.L. Sukarsono. – *...Je suis catéchiste dans un ensemble scolaire; de 1967 à 1975, j'ai travaillé comme catéchiste de villages. A cette époque, j'ai été très souvent plus que dérangé dans mon travail à cause de quelques fanatiques musulmans. Mais à force de discrétion et de contacts, cet état de choses devait s'améliorer. En effet, le groupe musulman voyait d'un mauvais œil le développement de l'Eglise catholique qu'ils accusaient de fanatisme et d'intolérance. Il faut dire aussi que les catholiques viennent pour la majorité de l'islam mais d'un islam qu'ils ne pratiquaient pas.*
- Généralement, ces gens venaient au catholicisme à cause du témoignage de la petite communauté, fait de paix et d'amour... Voilà pourquoi je crois pouvoir dire que la clef de l'épanouissement de notre Eglise est la fraternité, l'amour.*
- ...Une certaine ouverture à l'autre et une attitude humble devenaient réalité. Les catholiques ne craignaient pas de se mêler aux non-catholiques et ainsi se créaient des rapports permettant de faire connaître le Christ.*
- Vatican II fut un Concile œcuménique. Il nous rappelait le souhait d'unité du Christ. De nos jours, Mission et Œcuménisme ne vont-ils pas rencontrer beaucoup de difficultés dans le quotidien vécu? ou même ne plus être pris en considération? En effet, n'en va-t-il pas ainsi lorsqu'on entend tous les sens subjectifs donnés au commandement du Christ: «Allez donc, de toutes les nations, faites des disciples, baptisez-les...» (Mt 28,19-20)? N'y en a-t-il pas pour interpréter ce texte comme: «faites de toutes les nations des catholiques!» ou: «faites de toutes les nations des protestants!», etc.?*
- Pour une Eglise qui se veut ouverte en vérité à ce commandement du Christ, que signifie-t-il, que signifie Mission et Œcuménisme? Le service de l'Eglise est de poursuivre l'œuvre du Christ, créer un monde qui sache sortir de l'égoïsme en le purifiant de toutes ses scories et en le conduisant vers la vérité, autrement dit Dieu, source de bonheur et de lumière. Devenir disciples du Christ, c'est créer un monde de fraternité uni dans l'Amour. Alors, il nous faut honnêtement nous poser la question, pourquoi ceci n'est-il pas en cours? Quand les termes catholiques et protestants vont-ils disparaître? Quand réaliserons-nous dans les faits le Concile? Où se situe notre carence?... Il nous faut revoir pourquoi le Christ est venu dans le monde. N'est-il pas venu répandre la Bonne Nouvelle: «Le Royaume de Dieu est déjà parmi vous»? Le Royaume de Dieu peut*

être identifié au Royaume de l'Amour. Le Christ est venu remplir le monde de l'Amour pour que chacun puisse mener une vie de fraternité. Voilà pourquoi nous pouvons dire que notre mission est de créer la fraternité, la communion, l'unité, d'éloigner l'égoïsme au profit de l'amour. L'amitié, la sympathie répandues par un disciple du Christ ouvrent déjà toute grande la porte de la conversion. A travers un groupe de croyants et de responsables qui ne sont pas trop renfermés, le Christ est de plus en plus présent quoique non encore connu. C'est le rôle du croyant que d'être éveillé de foi au milieu de non-croyants.

C'est peut-être encore plus le rôle du prêtre, des religieux et des religieuses car ils sont consacrés à cette tâche au nom du radicalisme évangélique. Un contact au travers d'une fête religieuse ne suffit pas. Il faut que ceci devienne une préoccupation dans tous les domaines de la vie. Jésus est allé chez Zachée. Voilà la tâche du prêtre, des religieux et religieuses aujourd'hui : aller chez Zachée. L'amour du Christ ne fait pas que passer à travers les paroles ou la disposition du cœur. La présence du Christ doit être perçue au travers de la présence du missionnaire. A la fin, le contact est créé et ce de façon plus réelle, plus personnelle. Selon mon expérience, les missionnaires font beaucoup dans ce sens : ils sont souvent au milieu des non-chrétiens. Mais, malheureusement, il y a encore beaucoup de prêtres, religieux et religieuses qui n'ont pas le courage de se rendre chez Zachée.

Quant au problème œcuménique, j'ose ici formuler un souhait : puisse la hiérarchie ecclésiastique avoir le courage de prendre plus d'initiatives concrètes ; par exemple, développer les célébrations en commun, surtout dans les coins les plus retirés. La clef du problème est entre les mains de la hiérarchie, principalement les évêques et les prêtres. Il est évident que les « brebis » suivent plus facilement leurs pasteurs.

Un exemple simple : celui des carrefours bibliques. Nous avons déjà une traduction œcuménique de la Bible. Les gens sont heureux de pouvoir en bénéficier mais il y a encore des pasteurs qui sont sous l'emprise de la peur de voir leurs brebis devenir protestantes...

Je crois que l'on peut dire qu'au début la division est apparue entre des dirigeants qui, tous, voulaient avoir raison. Si, maintenant, on veut que l'unité se refasse, ne faudrait-il pas que ce soit eux qui montrent le chemin d'abord ? Faut-il que les brebis cherchent toutes seules le chemin de l'unité ? Si la réunion a lieu à partir de la base, qu'arrivera-t-il plus tard ? (juillet 1982).

384/ Lampung (Indonésie) : J. Gourdon. – J'ai lu le n° 87 de SPIRITUS et bien qu'il soit déjà nuit, je ne pense pas pouvoir m'endormir avant d'avoir jeté sur le papier quelques réflexions...

Chaque fois qu'on parle de « Mission et Œcuménisme », je ne peux m'empêcher de faire référence à Mc 7,1-13 et Mc 9,38-41. Pour moi, peut-être de façon trop simpliste, Mission et Œcuménisme signifient la même chose sous deux vocables différents. La Mission, c'est sortir de chez soi pour dialoguer avec tout homme, au nom de ma foi, et marcher ensemble vers le Christ, le Tout Autre, qui nous appelle chacun à vivre notre différence tout en tendant à comprendre et à aimer la différence de l'autre. L'Œcuménisme, c'est aussi sortir de chez soi pour dialoguer avec mon frère dans la foi au Christ, mon frère différent et, ensemble, s'ouvrir au Christ différent de moi et de lui, pour cheminer et construire une fraternité qui devienne filiation divine.

.. La Mission est un effort de recherche de Dieu avec tout homme quel qu'il soit, alors que l'Œcuménisme a un caractère plus restreint... Mais les deux s'interpénètrent et il me semble qu'un missionnaire ne peut pas ne pas être œcuménique et qu'un œcuménique ne peut pas vivre sans être habité par la mission...

L'Évangile ne nous appartient pas ; il nous questionne, il nous oblige à nous recevoir tels que nous sommes devant l'Autre. Il nous oblige à un dialogue entre deux altérités qui ne se nient pas mais qui s'approfondissent.

Les « Églises du Christ » sur la terre ne sont-elles pas d'abord plusieurs altérités en quête de Vérité, en chemin, et qui veulent dialoguer à partir de leur expérience personnelle pour mieux découvrir l'Autre ? Elles

ont chacune leurs richesses et leurs traditions qui devraient les réunir dans une quête approfondie. Ceci à condition qu'on ne commence pas par les divergences théologiques qui nous séparent, mais qu'on commence par approfondir nos expériences diverses de foi qui veulent converger vers un seul et même but. La difficulté du dialogue vient de ce que, peut-être, nous voulons trop souvent inaugurer le dialogue par un abord théologique. On veut souligner ce qui nous unit dans une démarche théologique, bien qu'il puisse y avoir là aussi mauvaise compréhension ou appréciation. Ne vaut-il pas mieux commencer par un partage de nos différences vécues, expérimentales, car ce qui nous unit est « avenir » et c'est la quête de la Vérité. La Vérité, je ne l'ai pas, même si je crois que ma démarche vers elle est honnête. Pourquoi la démarche de l'autre ne le serait-elle pas aussi ?

On peut se demander également si en tenant trop à nos traditions respectives, nous ne bloquons pas le dialogue que nous voulons instaurer. Je ne dis pas qu'il nous faille rejeter nos traditions ou notre Tradition ; elles sont très utiles mais elles peuvent devenir un écran. Serions-nous plus stupides que nos ancêtres qui les ont forgées ? Ils ont essayé de donner un cadre à leur foi, cadre nécessaire dans le contexte où ils vivaient. Ne sommes-nous pas capables de lire le présent et de créer de nouvelles traditions qui traduisent notre foi pour aujourd'hui, en accord avec nos problèmes actuels, sans renier le passé ou nos origines ?

... Quand j'entends des phrases comme : « La Tradition séculaire de l'Eglise... » et « Essayons de vivre l'aggiornamento... », je me demande à quoi on pense. La Tradition séculaire de l'Eglise, n'est-ce pas l'expérience de foi de nos ancêtres qui cherchaient justement à actualiser leur vie de foi dans leur contexte culturel ? L'aggiornamento, n'est-ce pas faire la même démarche qu'eux, pour le temps présent, sans ignorer le pourquoi de nos traditions mais sans pour autant se voiler les yeux sur la réalité actuelle ? Là encore, le dialogue ne peut se faire qu'à partir d'un partage de notre expérience de foi dans le monde où nous vivons. Si la variété des cultures est une richesse d'expression de mêmes réalités vécues différemment, pourquoi n'y aurait-il pas une

variété de traditions reflétant la richesse de nos démarches de foi ? Sachons puiser dans « notre trésor du neuf et du vieux » (Mt 13,52).

... Si l'Eglise est un Corps composé de plusieurs membres, les différentes Eglises ne pourraient-elles pas être considérées comme autant de membres qui font la force et la beauté harmonieuse de ce corps en croissance ? Et le missionnaire, n'est-il pas celui qui est à l'écoute des différences que l'Esprit vivifie pour l'harmonie du Corps qu'est l'Eglise ? (29.9.82).

385/ Roumare (France) : R. Bultel. – Je viens régler mon réabonnement à la revue. Malheureusement, le temps manque pour décortiquer toutes les revues que l'on reçoit et apprécier la valeur de chacune d'elles. La vôtre reste fidèle à une réflexion missionnaire ininterrompue et, si certains articles sont parfois difficiles, le sérieux et l'enthousiasme de vos collaborateurs ne déçoivent jamais (10.10.82).

386/ Rome (Italie) : P. Rouillard. – En vous félicitant pour vos deux derniers numéros sur la théologie africaine et en vous envoyant le montant de mon réabonnement, je vous demande de ne pas utiliser de trop petits caractères pour les articles un peu longs (articles de J. Penoukou dans les n^{os} 88 et 89). Il y a trop de risques que le lecteur abandonne un article matériellement illisible. Mieux vaut publier un article de moins et offrir une lecture agréable (octobre 1982).

387/ Brasilia (Brésil) : F. Gouriou et A. Camio. – Cette année, de nouveau, Noël se passera pour nous derrière les barreaux. La plupart d'entre vous ont suivi les grandes lignes du déroulement de notre procès... Si notre situation s'est sensiblement améliorée, celle des treize paysans condamnés en même temps que nous, s'est détériorée. Leur peine a été confirmée par la faute de leur avocat.

Malgré tout, si on remet notre cas dans un contexte plus ample, l'année aura été positive. Le problème de la terre nous a menés en prison. Mais finalement, le gouvernement a donné raison aux paysans et a ordonné la désappropriation en leur faveur

de 142.000 ha. Une magnifique victoire due à leur ténacité et à leur organisation: certains luttèrent depuis 15 ans! De quoi contenter 1.500 familles. C'est beaucoup et c'est peu!

L'Eglise du Brésil, tant à la base dans les communautés, qu'au sommet par la voix des évêques, nous a toujours accompagnés et soutenus. Elle a bien conscience, comme le dit Dom Grecchi, que « notre Eglise, notre pastorale ont été jugées et condamnées injustement. Il est de plus en plus clair que l'évangile du gouvernement n'est pas notre évangile et que son Christ n'est pas le nôtre ». Dom Alcino, commentant la réduction de nos peines, ajoute: « Il serait très difficile que l'innocence soit reconnue. La machine totalitaire montée dans notre pays est encore très puissante ». Pour Dom A. de Sousa, la décision du tribunal militaire suprême signifie « une condamnation de la doctrine de l'Eglise, et pas seulement de deux personnes »...

Au 3^e congrès de la confédération anticommuniste latino-américaine, en mars 1977, au Paraguay, avait été présenté le « plan Banzer » de combat contre l'Eglise. Ce plan conçu primitivement par les Américains pour la défense des soi-disant valeurs de « civilisation chrétienne occidentale » avait trois objectifs principaux:

- stimuler les divisions internes dans l'Eglise,
- calomnier et persécuter les leaders progressistes dans l'Eglise,
- intimider ou expulser les prêtres et religieux étrangers.

L'attaque contre l'Eglise est une des idées maîtresses de la doctrine de la sécurité nationale. Le fait que notre procès soit politique allait être reconnu plus clairement quand, le 13 octobre, le procureur général de la justice militaire, dans son rapport pour le jugement en appel, dit: « Les PP. Camio et

Gouriou ne peuvent absolument pas être reconnus comme les responsables de l'embuscade ». La seule accusation qu'ils retenaient contre nous était d'inciter à la lutte des classes (entendez, d'être communistes).

Il y avait un point qui les gênait: nous avions été expulsés du Laos par le régime communiste. Au bout de six mois, ils ont trouvé la réplique: « Ils ont été expulsés du Laos dont le régime est d'obéissance soviétique parce qu'ils étaient maoïstes! »...

Si, durant cette année 1982, nous avons lutté pour ne pas nous laisser envahir par le pessimisme ou la révolte, c'est grâce à vous tous et à des milliers de personnes de par le monde qui nous soutiennent par leur prière et leur amitié. Nous ne manquons pas de rappeler cela dans nos célébrations quotidiennes de l'eucharistie...

La chaîne de solidarité est grande. Ce que vous faites pour nous, nous voudrions que vous le fassiez pour d'autres prisonniers politiques de par le monde... N'oubliez pas les « posseiros ». Pour eux, la détention est bien pire que pour nous. Leurs familles sont presque sans moyens de subsistance et dépendent de l'aide des autres communautés. Pensez également à notre diocèse de Araguaia qui passe par des moments bien difficiles. Il ne reste que huit prêtres pour un territoire de 55.000 km². Dans notre paroisse, la pastorale est un peu perturbée mais les gens ne se démoralisent pas. Ils ont même commencé la construction d'une nouvelle église. Ils accepteraient volontiers une aide financière pour mener à terme leur projet.

...Que vous puissiez célébrer Noël dans l'espérance, unis à tous ceux pour qui « il n'y a pas de place » dans notre société moderne et à tous les « laissés pour compte » qui attendent du Christ leur libération (décembre 1982).

notes bibliographiques

Enraciner l'Évangile. Initiations africaines et pédagogie de la foi.

Mgr A. Titianma Sanon et René Luneau

Si l'évangélisation atteint le centre, le dynamisme fondamental de la culture, elle a rencontré, dans de nombreuses ethnies africaines, la tradition initiatique. Qu'en est-il résulté? C'est la question qui est au cœur de ce livre, fruit d'une longue collaboration entre l'évêque de Bobo-Dioulasso et le chercheur dominicain.

R. Luneau pose le problème de la rencontre de l'Évangile et des initiations africaines. Il relève les difficultés qui en ont résulté. La première critique est un fait : la disparition progressive de l'initiation dans des sociétés atteintes par des bouleversements économiques et politiques. Mais c'est sans doute un faux problème parce que *l'esprit nouveau de l'Évangile interpelle l'esprit caché par les rites ancestraux* (35). L'auteur relève aussi les ombres que l'on peut apercevoir dans ces pratiques : gérontocratie, règlements de compte en sous-main, élitisme, âpreté à exiger certaines prestations, mépris du groupe des femmes... Ce ne sont pas des défauts inconvertissables.

Le fond du problème est ailleurs : Évangile et initiation sont-ils compatibles? La réponse des évangélistes n'a pas été univoque; elle fut même souvent négative. R. Luneau pense qu'une voie d'approche des deux est possible à condition de ne pas couler un langage initiatique dans les formes

de l'autre mais de *redécouvrir les questions fondamentales qui étaient au cœur des initiations africaines.*

Mgr A.T. Sanon dit sur quels chemins la recherche de rencontre peut s'orienter. Il indique d'abord comment il se situe personnellement dans ce projet : *Nous abordons cette question... en pasteur qui, partant du rituel des initiations traditionnelles ou villageoises, tente d'en déceler l'esprit pour légitimer un acte d'appropriation nouvelle, au nom de la praxis pastorale* (65). *L'attitude qui est la nôtre aujourd'hui nous met en position de frontalière : la frontière a pour rôle de confirmer une différence ou même une distinction de territoire, tout en affirmant une communauté d'espace et d'environnement* (140).

Dans un premier temps, l'auteur décrit l'initiation villageoise puis en dégage la pédagogie qui est non seulement une démarche intellectuelle mais existentielle, et la visée ou la signification profonde : l'humain, le social, l'harmonie avec le monde, l'approche du divin, la poursuite d'une tradition vivante.

Si l'on se place à ce niveau, les modes de rencontre sont changés et une réconciliation est possible entre le christianisme et la religion traditionnelle : il ne s'agit plus de s'emparer de certains gestes de l'autre mais du maintien de la démarche initiatique, donc d'une double approche critique du christianisme acculturé tel qu'il se présente à la religion traditionnelle et de la culture traditionnelle si elle veut rester une tradition vivante.

Joseph Pierron

Edit. Le Cerf, coll. Rites et Symboles, Paris, 1982, 226 p.

Les proverbes yaka au service de l'annonce de l'Évangile

par Alain van der Beken

Dans cette période où l'on parle beaucoup d'inculturation du christianisme, nous

avons un grand nombre de livres et d'articles sur cette question. Le P. A. van der Beken essaie de voir comment peut se faire cette inculturation dans un premier temps qui est celui de la présentation du message chrétien. *Ma préoccupation n'est pas seulement d'exprimer un message de façon aussi adéquate et complète que possible, mais aussi de donner un message destiné aux hommes, c'est-à-dire en référence à leurs structures mentales, à leur altérité, sans pour autant me dépersonnaliser* (9).

L'intérêt du livre est d'abord méthodologique: cette recherche de communication du message se situe dans une pratique missionnaire qui tente de développer les relations de réciprocité. Cette démarche pastorale amène promptement à dépasser le stade où l'on pense en français et où l'on traduit en *kiyaka*. L'utilisation des proverbes et des modes de pensée se fait de plus en plus naturellement si bien qu'il n'est pas nécessaire que des formules *yaka* aient des équivalents en français. Mais l'auteur franchit un nouveau pas quand il trouve des informateurs *yaka* qui vont penser, ruminer le message chrétien et créer une expression nouvelle pour les prières et les homélies. Le texte *yaka* est devenu l'original.

L'auteur nous présente ici, avec un recueil de proverbes, un ensemble de prières et d'homélies dont le texte original a été d'abord le *yaka*. Il n'est pas possible à un non-connaissseur de juger ces productions.

Mais dans la traduction française, on sent bien l'intérêt de la démarche, sa complexité et aussi ses dangers. Pour un lecteur français, le danger semblera être de ne pas garder suffisamment le côté radical, critique et subversif du message de Jésus. Je pense à des récits comme celui de Zachée ou à la parabole du fils prodigue. Ces remarques expriment une crainte qui est peut-être complètement injustifiée pour les chrétiens de ce pays. En tout cas, elles ne déprécient pas la méthode qui est toujours une recherche... au service de la Parole.

Joseph Pierron

Studia Instituti Missiologici, Societatis Verbi Divini, Steyler Verlag, St Augustin, 1982, 320 p.

Development and Religion in Tanzania. Sociological soundings on christian participation in rural transformation.

par Jan P. van Bergen

C'est l'Institut Interuniversitaire pour la recherche missiologique et œcuménique (IIME), sis en Hollande, qui a dirigé cette enquête sociologique sur la participation des Eglises au développement rural. La Tanzanie a été choisie, tant à cause de la variété des régions, des ethnies et des religions (traditionalistes, musulmans, chrétiens-catholiques romains, luthériens, anglicans, moraves, etc...) qu'à cause de l'idéologie unitaire de l'Ujamaa proclamée par J. Nyerere et mise en œuvre par une politique systématique de «villagisation».

Le livre présente d'abord (1-62) une vue d'ensemble de la situation du pays et des Eglises et quelques pages d'histoire sur l'arrivée des arabes musulmans dans l'Est africain, la colonisation et l'installation des différentes missions. Une 2^e partie (63-106) expose les principes méthodologiques de l'enquête dont la 3^e partie décrit les résultats (107-233). L'enquête a été faite par des équipes variées sur des questionnaires ouverts, au centre du pays, au sud et à l'ouest. Une dernière partie (235-273) fait la synthèse et l'évaluation de l'ensemble des données. Quinze appendices donnent des documents divers, notamment des discours de Nyerere et la fameuse lettre de l'évêque de Rulenge, Mgr Mwoleka, sur l'Ujamaa, comme chance historique unique de mise en œuvre politique de l'Évangile. L'ensemble du livre se lit aisément. Il tient du récit plus que de l'exposé scientifique rébarbatif: les chiffres sont réduits au minimum.

Quel est le rôle des chrétiens et des Eglises dans le changement des institutions? sur le plan du développement? D'une manière générale, on voit bien que les missions, grâce à leur savoir d'étrangers et aux ressources reçues de l'extérieur, ont été des centres importants de développement, créant autour d'elles des îlots de prospérité (écoles, hôpitaux, agriculture, ateliers, industries, apprentissage de l'économie monétaire et de l'administration). Mais, précisément, leur réussite même fait problème dans la pers-

pective de l'Ujamaa qui entend promouvoir un développement commun et solidaire de toute la population, par elle-même, dans l'égalité. On saisit bien que le conflit majeur est un conflit de pouvoir. Comment des Eglises puissantes, régissant des chrétientés-îlots-satellisées, peuvent-elles accepter que ces mêmes chrétientés, réorganisées sur la base de villages s'autosuffisant, échappent à leur direction immédiate? L'enquête ne porte pas directement sur la vie religieuse propre aux villages ujamaa; on fait remarquer qu'on y craint souvent la sorcellerie et que le temps disponible pour la pratique chrétienne se rétrécit. Autre trait significatif: le personnel religieux catholique tanzanien ne vit pas dans les villages où il ne trouve pas les commodités des centres de mission, alors que les pasteurs anglicans tanzaniens le font plus volontiers.

Henri Maurier

The Christian Literature Society, Madras, et IIME, Leiden, Hollande, 1981. 237 p.

Le ministère dans l'Eglise

par E. Schillebeeckx

Ce livre n'est pas neutre; et l'auteur présente l'objection: *N'avez-vous pas lu l'histoire en ayant l'œil sur la problématique ministérielle contemporaine?* (153) Si! parce que le théologien n'a pas autre chose à faire que de réfléchir d'une manière critique sur une situation déjà vécue, et à partir d'elle et de ses questions. Ce livre a pour objet la question du ministère dans l'Eglise telle qu'elle est posée par la situation de bon nombre de communautés chrétiennes sans prêtres (en Hollande, mais aussi ailleurs), qui tentent, par des pratiques ministérielles et sacramentelles « alternatives » (i.e. illégales aux yeux de l'autorité officielle de l'Eglise), de répondre à leurs besoins vitaux.

L'auteur interroge alors, dans les premiers chapitres, l'histoire ecclésiale et dogmatique pour vérifier à nouveaux frais ce qu'est la signification théologique et ecclésiologique fondamentale du ministère. Et il répond

d'une manière très nette: c'est le service de l'apostolicité de la communauté, en qui réside le premier caractère chrétien de celle-ci, et non pas l'exercice d'un pouvoir sacré personnel! Ce service est institutionnalisé par l'« ordination » qui n'est autre que la reconnaissance d'un croyant comme ministre, son acceptation par l'Eglise (*la communauté locale et ses chefs*) et son appel à un service ministériel dans et pour une communauté concrète, en même temps que le don de l'Esprit qui requiert ce service (128). Dès lors, toute communauté a un droit de grâce, un droit évangélique à se pourvoir de présidents et de ministres. *Il y a une présence de la communauté sur le ministère* (124). Alors que la législation et l'autorité de l'Eglise, en maintenant la règle présente du choix de ses ministres, enregistre en même temps l'appauvrissement des communautés en prêtres, il faut reconnaître la pertinence de la vieille théorie de la « non acceptatio legis » (rejet à la base d'une loi venue d'en haut lorsque celle-ci ne satisfait plus, à l'évidence, les besoins urgents). Une pratique « alternative », adoptée au nom de Jésus et pour la cause apostolique de la communauté, est dogmatiquement et apostoliquement possible (129).

Au maintien de la loi actuelle sur l'ordination des ministres est liée celle du célibat ministériel. L'auteur, là encore, en fait rapidement l'histoire, pour montrer les motifs peu théologiques ni même évangéliques de son apparition et de sa justification officielle, puis s'interroge, à travers une analyse des travaux du Synode romain de 1971, sur les présupposés idéologiques conscients ou inconscients qui commandent trop souvent l'attitude des autorités romaines ou diocésaines sur cette question-test. *L'angoisse et la crispation risquent de réduire l'Eglise à un « petit reste » hésitant, avec un sommet hiérarchiquement fortement charpenté, tandis que la vie ecclésiale effective s'écoule ailleurs ou se déplace à la base* (191). L'Eglise a le droit de ne vouloir choisir ses prêtres que parmi des célibataires consacrés, mais elle doit savoir que c'est là un règlement disciplinaire et non un droit théologique, et que son maintien, surtout si l'on ne donne pas d'autres fondements, porte un grave préjudice à la vie des Eglises.

Tout ceci est dit avec courage, clarté, sans

passion ; avec aussi, chez le théologien, conscience des responsabilités souvent méconnues, et des risques quelquefois encourus, qui s'attachent à sa fonction.

Daniel Mellier

Edit. Le Cerf, Paris, 1981, 211 p.

Un apôtre de l'Afrique au XIX^e siècle. Présence missionnaire de D. Comboni dans la France du Second Empire

par Jean Mauzaize

Pour le centenaire de la mort de Mgr Comboni (1881), vicaire apostolique de l'Afrique Centrale (depuis 1877), les Comboniens ont publié diverses études montrant l'importance de leur fondateur dans le processus de l'évangélisation africaine. Ici, c'est un historien capucin qui retrace avec minutie les péripéties des voyages en France de D. Comboni, nous fait rencontrer avec lui de nombreuses personnalités françaises du clergé et de la bourgeoisie, nous montre l'efflorescence des œuvres missionnaires à cette époque et finalement nous brosse un vaste panorama de la France missionnaire au Second Empire.

Comboni, au zèle infatigable, est à la recherche d'appuis, de ressources et de personnel, hanté qu'il est par le salut de la Nigritie. En 1868, il publie un *Plan pour la régénération de l'Afrique* où, faisant le bilan des efforts missionnaires de son temps, il en arrive à poser le principe que pour *conquérir à la foi tous ces peuples de la Nigritie*, difficilement atteignables par les Européens, il faudrait ceinturer le continent de centres dans les régions où *l'Africain et l'Européen peuvent également vivre et travailler sans péril pour leurs jours. Ces établissements d'hommes et de femmes dont chacun fonctionnera d'après ses règles propres et ses constitutions, recevront des enfants nègres des deux sexes, pour les élever dans la foi et la civilisation chrétienne, et en former comme deux armées qui, s'avançant de proche en proche, finiront par pénétrer jusqu'aux régions les plus reculées de la Nigritie (185)*. Ainsi l'Afrique serait convertie par l'Afrique elle-

même. Quant au personnel européen, l'idée de Comboni est, au fond, celle de *Fidei donum* : que les évêques donnent quelques-uns de leurs prêtres qui seraient formés dans des séminaires spécialisés, tel le séminaire de Vérone. Comboni espère un moment ouvrir un tel séminaire à Paris mais sans y réussir. Il est vrai que tout ce monde missionnaire est bouillonnant d'idées et de réalisations qui ne vont pas sans heurts ni susceptibilités. L'auteur n'a pas eu pour but d'étudier ces oppositions ou rivalités, mais il raconte tout de même l'ombrageuse attitude de l'Œuvre de la Propagation de la Foi qui voudrait bien se ménager un monopole... Mais tout cela est antérieur à la grande vague de colonisation de l'Afrique...

Henri Maurier

Bologne, 1980, 223 p. Dépôt : Comboniens, 47, rue Chevalier-de-la-Barre, 92130 Issy les Moulineaux, France.

La Création. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, le mal et Dieu

par Pierre Gisel

Si l'on s'en tenait au titre, on pourrait penser à une discussion d'école sur l'origine du monde et de l'homme. Déjà le sous-titre nous met sur la voie d'une réflexion beaucoup plus ouverte. Mais c'est le contenu qui en montre l'actualité et la pertinence. Car une théologie de la création a certainement pour tâche d'en découdre non seulement avec le commencement mais avec l'origine et l'être car la création *veut que la parole soit articulée sur une nature pour n'être pas folle – mais bien œuvre créatrice – et qu'une création, en son inflexion la plus livrée à la nature, la plus pesante, la moins médiatisée par l'homme, soit pourtant en cela même, provocation à parler, à désirer, à aimer – et non raison d'un silence (11)*.

Pour mener à bien cette réflexion, l'auteur reprend cette tradition dont il est héritier : il suit les méandres de recherches qui ne sont pas de même sens. *La tradition de la christianité accorde une place centrale à l'homme, donc à la raison, à la critique, au*

sujet et à l'histoire. Le fait est indéniable. Si cette tradition nous dit bien en quoi et comment la vie de l'homme historique peut être porteuse de mort quand elle s'autonomise indument et principiellement – elle éclaire ainsi le tragique propre de l'Occident – elle n'ignore pas non plus sur l'autre front, les pièges de l'immédiateté, les menaces d'un refus sauvage de la raison (292).

L'auteur prendra donc comme point de départ une reprise des récits bibliques de la création, cette expression de la foi d'un peuple qui a expérimenté Dieu au travers de la sortie d'Égypte. Ce qui est premier, c'est l'expérience que, par son histoire, le peuple a fait du monde, de l'homme et de Dieu, l'expérience de ce qui était là, pour lui, la création. La richesse du commentaire est invitation à méditation et réflexion.

Ces textes bibliques seront relus dans les traditions juive et chrétienne, d'autant que le propos biblique ne s'enferme ni dans un discours des origines, ni dans l'eschatologique, mais, parlant de la création, il entend parler de l'être présent comme événement. Les textes néo-testamentaires se situent dans ce courant mais ils diront au nom de qui le monde est créé: Jésus crucifié et fait Seigneur.

La tradition chrétienne va se poursuivre autour de deux axes: celui du commencement, lié à l'affirmation d'une «*creatio ex nihilo*»; celui du réel, lié à la prise en compte de la matière, de sa pesanteur, de ses résistances, incluant la considération d'un possible. Successivement, l'auteur passera en revue la patristique grecque, saint Augustin, saint Thomas, les solutions de la Réforme, Luther et Calvin, mais aussi ces penseurs qui interviennent après l'avènement de la science moderne: Leibniz, Feuerbach.

L'auteur prend alors la suite dans cette longue chaîne de l'interprétation du monde comme création. Il le pense comme *réel advenu*, analogue à un sacrement: révélation, figure, corps et parole, être et possible. Mais il est aussi *nommé*, appelé, convoqué, dans une histoire et avec des alliances. Mais c'est également un monde de *désir* et de *loi*. *Le tiers que figure le monde dans mon corps à corps avec autrui renvoie nécessairement à*

ce Tiers autour duquel se noue le monde lui-même comme création (288). Ce qui indique le sens de cette recherche, c'est la reprise de cette formule de E. Levinas: le sujet n'est pas d'abord «*au nominatif*» mais «*à l'accusatif*». *Parce que je suis corps, je ne suis pas libre sujet, originel, mais sensibilité exposée. Je suis affecté par l'autre, tourné vers lui (287).* Il n'est pas possible de dire la richesse de ce livre: on ne peut que l'indiquer comme une source de réflexion sur l'être au monde.

Joseph Pierron

Edit. Labor et Fides, Lieux théologiques n° 2, Genève, 1981, 314 p.

Mali, le paysan et l'Etat

par M.C. Cisse, K. Dembele, Y.G. Kebe, M.N. Traore.

Ce livre est le fruit d'une collaboration inaugurée en 1975 entre l'Institut de Productivité et de Gestion prévisionnelle de Bamako et le Département d'Éducation Permanente de l'Université de Paris-Dauphine. Une vingtaine d'enseignants-chercheurs maliens ont profité de cette institution; leurs travaux ont fait l'objet de la présente sélection. Il s'agit surtout d'un inventaire de quelques-uns des rapports paysans-Etat depuis l'indépendance: prix agricoles et revenus paysans, prélèvement du surplus paysan, appropriation des terres et lutte des classes contre les féodaux; genèse, performances, contraintes et atouts des Sociétés et Entreprises de l'Etat; enfin, système de santé, morbidité au Mali et politique sanitaire et hospitalière.

Ces analyses qui sont loin de couvrir tout le champ des relations paysans-Etat, révèlent surtout que le paysan est la perpétuelle victime d'un Etat exsangue, chroniquement déficitaire, qui n'a ni les moyens ni la volonté de soutenir les 6 millions de paysans de sa base. Les auteurs disent leur conviction que ce peuple peut relever les défis qui l'étreignent mais n'analysent pas ce qui se fait en ce sens; d'ailleurs, (si l'on en croit le livre ici recensé de G. Belloncle) les initiatives paysannes qui donnent de l'espoir se

situent beaucoup plus au niveau des individus, dans les collectivités locales, que sous la tutelle de l'Etat.

Henri Maurier

Textes réunis et présentés par P. Jacquemot. Edit. L'Harmattan, 1981, 197 p. Bibliothèque du Développement.

Le tronc d'arbre et le caïman. Carnets de brousse maliens

par Guy Belloncle

Au jour le jour, G. Belloncle nous montre sans apprêts ce que peut être le métier de coopérant au service de l'alphabétisation de base en langue vernaculaire. Trois années de parcours au Mali (1975-1978) où l'on voit, à côté de l'incurie de certaines bureaucraties, d'admirables dévouements chez des paysans, des instituteurs, des médecins. Peu à peu se dégagent des expériences pédagogiques où se trouvent intégrés à l'apprentissage de la lecture et de l'écriture en bambara, peul,... les contenus que le paysan a envie d'apprendre : santé, calcul économique, innovation, expérimentations culturelles plus efficaces, etc...

Ainsi se dégage le nouveau portrait du paysan qui devient maître de son destin au village. Très proche des gens, l'auteur rapporte leur langage savoureux. On a l'impression que ce que l'école importée n'a pas su faire, est en train de se découvrir et de se mettre en place par la volonté des paysans eux-mêmes. Livre et expérience à méditer pour les coopérants et les missionnaires étrangers ainsi que par les autochtones intellectuels évolués trop imbus de leur supériorité.

Henri Maurier

Edit. L'Harmattan, Paris, 1981, 199 p.

Inégalités-solidarité

par Maurice Rustant

Inégalités-solidarité, deux mots que le changement politique de mai 1981 a fait monter

à la «Une» de l'actualité intérieure française. La réduction des inégalités et la mise en œuvre de la solidarité nationale s'inscrivent en effet en tête du programme de gouvernement de la Nouvelle Majorité. Ce livre fait le point sur cette question. Il mérite notre intérêt et doit être examiné avec soin.

Des inégalités nombreuses, pas toujours faciles à cerner, engendrent et perpétuent des clivages sociaux importants. Les causes de ces inégalités sont multiples et souvent s'additionnent. Dans la mise en œuvre de la solidarité, tous les moyens employés jusqu'ici n'ont pas la même efficacité. Pour le futur, les orientations semblent claires et partis politiques, syndicats, proposent des programmes variés. Mais leur réalisation dépend souvent moins de réglementations autoritaires que d'une volonté nationale de solidarité et de partage.

Ainsi peut se résumer l'argumentation d'un livre riche en données statistiques qui présente un inventaire assez complet des inégalités et des positions des partenaires sociaux. Un livre simple, clair, objectif – pour autant qu'on peut l'être – un livre destiné au grand public ; car c'est bien lui que l'auteur semble vouloir atteindre. La prise de conscience des réalités de notre société et de nos possibilités d'action ne peut être que bénéfique.

Pierre Meynet

Chronique Sociale, Lyon, mars 1982, 286 p.

Océan Indien. Le nouveau cœur du monde

par Philippe Leymarie

L'Océan Indien ne peut être réduit à lui-même. Il est le carrefour dont dépendent la survie de l'Occident, la renaissance de l'Orient, l'avenir des puissances de l'Est. Après avoir été le champ des conquistadores, il était passé aux mains des «compagnies des Indes» avant de devenir le «fardeau de l'homme-blanc» qui a perdu son quasi-monopole. Il est aujourd'hui à la croisée de nouvelles ambitions : le pétrole,

les métaux rares, les zones de pêche, l'exploitation des fonds sous-marins, les postes stratégiques.

Après une présentation de cet ensemble, l'auteur étudie spécialement le jeu de trois grandes puissances dans cette région critique du monde: l'URSS, la France, les USA. Il montre comment se croisent et s'affrontent les divers intérêts et les divers modes de présence. C'est une bonne introduction aux problèmes d'une partie du monde où se joue notre destin.

Joseph Pierron

Edit. Karthala, Paris, 1981, 372 p.

L'implantation coloniale au Gabon. Résistance d'un peuple

par Nicolas Metegue N'Nah

Ce petit livre veut restituer au peuple gabonais sa dignité et sa grandeur, en lui indiquant ses vrais héros. Le cadre général est celui de l'implantation coloniale française qui est d'abord une entreprise d'exploration et de commerce même si, au début, il s'agit de mettre un terme à la traite des Noirs. Puis se met en place une économie de type résolument colonial avec les grandes concessions; l'administration coloniale ne tarde pas à quadriller le pays.

Dans ce contexte violent, la conscience ethnique va susciter des révoltes sans arriver à la libération. En 1920, la phase de lutte armée laisse les Gabonais épuisés, démunis et plus que jamais assujettis au régime colonial. La société gabonaise reste un *agrégat de peuples, inconsistant, fortement imprégné encore des caractères dominants des sociétés précoloniales*. Mais pourtant, une ligne de force se dessine: cette histoire n'a pas été seulement une résistance à la violence coloniale mais aussi un premier pas vers la nation gabonaise.

Joseph Pierron

Edit. L'Harmattan, Paris, 1981, 120 p.

Paroles de Brousse. Des villageois africains racontent

présentées par le GRAAP (Groupe recherche et appui autopromotion paysanne).

Ce sont des interviews réalisées auprès de paysans d'Afrique et centrées sur les essais de développement communautaire. Apparaissent tour à tour des personnages qui incarnent les divers types de sociétés africaines: éleveurs de troupeaux du Sahel, cultivateurs de la savane, habitants des forêts humides mais aussi des figures de femmes qui se montrent partie prenante d'un développement de plus en plus complet. Ce qui est commun à toutes ces expériences, c'est la volonté de tous de prendre sur eux pour se développer et pour ne pas se laisser distancer par les urbains. « Paroles de brousse », une autre façon de dire l'Afrique!

Joseph Pierron

Edit. Karthala, Paris, 1982, 120 p.

Vie de Toussaint Louverture

par Victor Schoelcher

Les Edit. Karthala nous donnent une réimpression de la vie de Toussaint Louverture par V. Schoelcher connu surtout pour sa lutte en faveur de l'abolition de l'esclavage et pour son œuvre sous la II^e République, comme député de Guadeloupe et de Martinique. Il entreprit son livre après son voyage aux Antilles qui, en 1841, le conduisit en Haïti. Mais son ouvrage ne parut qu'en 1889. Comme historien, il a pu utiliser les travaux de synthèse de tendances diverses, mais il put aussi travailler sur les archives. Sans faire de son ouvrage un instrument de polémique, il se présente comme un moraliste. Le livre est facile à lire et il ouvre bien à la connaissance de celui qui, même dans ses excès, reste le symbole d'un des premiers mouvements de la décolonisation.

Joseph Pierron

Edit. Karthala, Paris, 1982, 456 p.

Etat et bourgeoisie en Côte-d'Ivoire

présenté par Y.A. Faure et J.F. Médard

Le système ivoirien, par ses choix, ses méthodes et ses résultats économiques et politiques, suscite l'intérêt et la réflexion de la part du chercheur en sciences sociales. Mais les éloges dithyrambiques ou les partis pris polémiques n'ont jamais tenu lieu de méthode scientifique ou même de débat d'idées (182). Cet ouvrage collectif tente une approche de la réalité ivoirienne sous différents aspects. L'analyse porte sur le type de développement choisi volontairement depuis l'indépendance : *le développement par la dépendance.*

Dans une 1^{re} partie, les auteurs décrivent les ressources étatiques. C'est l'Etat qui a affirmé le primat de l'économique sur le politique, qui a orienté la croissance économique. Tout l'art politique a consisté à faire accepter, sans troubles majeurs, que les productions immédiatement vitales soient délaissées au profit des produits d'exportation, procurant à l'Etat des recettes considérables. Le mythe du paysan ivoirien a favorisé cette première donnée, en lui donnant un statut d'honneur dans la nation. L'Etat s'est réservé le monopole de l'achat et du contrôle des ventes par des sociétés d'Etat, il s'est assuré le concours de capitaux et de techniciens étrangers. Le développement s'est fait grâce à la stabilité de l'Etat mais l'Etat a été conforté par le développement. Les auteurs ne manquent pas de signaler les dysfonctionnements et de relever les dangers : chômage en ville, immigration urbaine, dépeuplement des campagnes,

remise en cause de la paix sociale, peut-être aussi disparition du massif forestier.

La stabilité politique a été cultivée pour elle-même mais aussi comme condition de la croissance économique. Cette stabilité est due à un régime présidentiel à parti unique qui a quadrillé et enserré le pays. Ce type de gouvernement fait de paternalisme, de favoritisme politique (non sans risque de corruption) et de dialogue, a contribué à cette stabilité. Reste que des clivages apparaissent entre Ivoiriens et étrangers (spécialement français et libanais) et entre Ivoiriens eux-mêmes. Ces risques de tension sont accrues encore par la course à la succession d'Houphouët Boigny.

La 2^e partie analyse la stratification sociale qui s'est mise en place depuis l'indépendance. L'Etat ivoirien a été créé par les « planteurs », spécialement les gros planteurs africains. Cette catégorie ne recouvrait que partiellement les chefferies traditionnelles. On ne peut pas dire que ce soit vraiment une « bourgeoisie de planteurs ». En fait, sous coloration paysanne, le regroupement rassemblait des individus dont les intérêts étaient opposés. Mais l'Etat va favoriser le développement d'une bourgeoisie politico-administrative qui ne sera pas seulement cantonnée au fonctionnement mais qui aura la possibilité de développer des plantations ou d'autres activités. Là se constitue une bourgeoisie d'Etat. Il y a une grande différence entre ces planteurs entrepreneurs et les planteurs villageois.

Joseph Pierron

Edit. Karthala, Paris, 1982, 274 p.

livres reçus à la rédaction

mémoires, 256 p. : récit de son aventure unique, des obstacles surmontés, des défis relevés, des amitiés et des affrontements dans l'Église. *Tome 3, le chemin de la perfection, exclamations, avis, pensées sur le Cantique des cantiques*, 288 p. : ouvrage majeur sur la vie chrétienne, introduction à l'oraison. *Tome 4, le château intérieur, poésies*, 256 p. : l'œuvre la plus célèbre de Thérèse, l'un des sommets de l'expérience mystique en Occident, écrit avec une simplicité qui le rend accessible à tous.

Œuvres complètes de Jean de la Croix, traduction par M. Marie du Saint Sacrement, édit. établie, révisée et présentée par Dominique Poirot. *La montée du Carmel 11*, Cerf, Paris, 1982. – La montée du Carmel enseigne les efforts que doit faire le disciple pour progresser vers Dieu, comment il lui faut entrer dans le crépuscule des sens et traverser la nuit de l'esprit par une participation active, mais plus encore par l'œuvre de Dieu en lui.

Jean de la Croix, sa vie, par Crisogono de Jésus, Cerf, Paris, 1982, 402 p. – En traduisant la biographie de saint Jean de la Croix, écrite par le P. Crisogono, le P. Sérouet, ancien provincial des carmes de Paris, a voulu combler une des lacunes de l'édition française : le manque d'une biographie de Jean de la Croix faisant vraiment autorité. Cet ouvrage est un complément indispensable à la récente réédition des œuvres complètes du saint.

La méditation comme voie vers l'expérience de Dieu, par H.-M. Enomiya-Lassalle, Cerf, Paris, coll. *Essais*, 1982, 118 p. – Jésuite autrichien, le P. Enomiya-Lassalle réside au Japon depuis 40 ans où il est devenu un maître du zen. Comment parvenir à l'expérience de Dieu si décisive pour l'homme ? Le but de ce livre est d'en indiquer la voie.

Cinq chemins de Croix selon les Évangiles, par Etienne Charpentier et Marc Joulin, Cerf, Paris, 1982, 148 p. – Le présent recueil contient deux chapitres de la

main d'E. Charpentier, écrits avant l'accident d'automobile qui devait l'emporter. M. Joulin a complété celui selon saint Luc, écrit celui selon saint Jean ; il propose un autre chemin de Croix suivant les quatorze stations traditionnelles.

Histoire de l'expédition chrétienne au Royaume de la Chine (1582-1610), par M. Ricci et N. Trigault, DDB, coll. *Christus*, Paris, 1978, 740 p. – Ce livre dont l'édition originale date de plus de 360 ans est le récit passionnant de deux étonnants jésuites rompus à la scientificité de l'époque, porteurs fervents et prudents du christianisme, à la rencontre de la Chine du XVII^e siècle.

L'attention au mystère, par Y. Raguin, DDB, coll. *Christus*, Paris, 1979, 184 p. – Y. Raguin, connu pour ses ouvrages antérieurs, entreprend dans celui-ci une reprise plus fondamentale, plus pratique du cheminement de la foi. C'est une entrée dans la vie spirituelle, marquée par la rencontre de l'auteur avec la pensée chinoise.

Un sacrement pour les malades, par A. Alberton, Centurion, coll. *Croire et comprendre*, Paris, 1978, 176 p. – L'auteur commence par situer la condition du malade dans notre société. Puis il se penche sur l'homme souffrant dans sa psychologie et sa foi. Enfin, il traite du sacrement de l'onction des malades à la lumière du mystère pascal et de la tradition pour terminer sur sa célébration.

Désaltérés par l'unique Esprit, par Félix Gils, Saint-Paul, Paris, 1982, 222 p. – A l'heure où s'affirme dans le monde entier un élan nouveau vers le Saint Esprit, ce livre est le bienvenu. Il présente une étude biblique sur le Saint Esprit, par un spiritain, professeur de sciences bibliques, tant en Afrique qu'en Europe, depuis de nombreuses années.

L'Église en France, par G. Defoix, Mame, Paris, 1981, livre cartonné et illustré, 64 p. – Cet ouvrage fait partie de la « Première bibliothé-

Une lecture pour aujourd'hui : l'Apocalypse, par Donatien Molat, coll. *Lire la Bible*, Cerf, Paris, 1982, 224 p. – Comment faut-il lire l'Apocalypse de saint Jean ? comme les Centuries de Nostradamus ?... Le message du Voyant de Patmos est tout autre. Il veut nous faire découvrir, derrière l'histoire pleine de bruit et de fureur que mènent les hommes, la victoire du Christ dans et par son Église. Encore faut-il avoir les clés pour lire un tel ouvrage.

Le Prado. La spiritualité apostolique du P. Chevrier, par Mgr Alfred Ancel, Cerf, 1982, 258 p. – Le P. Ancel a été supérieur général des Prêtres du Prado et évêque auxiliaire de Lyon. Il s'est toujours passionné pour l'annonce de Jésus-Christ aux catégories sociales et aux groupes humains les plus éloignés de l'Église. Il a même été l'un des très rares « évêques-ouvriers ». Parvenu au soir de sa vie, il crie sa conviction profonde : on n'arrivera pas à construire un monde plus humain si on ne met pas au centre l'esprit de l'Évangile.

Œuvres complètes de Thérèse d'Avila, Cerf, Paris, 1982. – Cette édition des œuvres complètes marque le 4^e centenaire de la mort de Thérèse d'Avila. *Tome 1, ma vie, relations spirituelles*, 512 p. : son enfance, son entrée au monastère, les moments de sa conversion, ses combats, la réforme du Carmel, son expérience spirituelle et mystique. *Tome 2, les fondations, actes et*

que de connaissances religieuses» et s'adresse spécialement aux jeunes. Il traite surtout de l'histoire et de l'organisation ecclésiale en France.

Les sacrements réveillent la vie. Célébrer les tensions et les joies de l'existence, par Gérard Fourze, *Centurion, Paris, 1982, 156 p.* – Ce traité des sacrements est un livre tonifiant; il invite à célébrer les sacrements dans le mouvement même qui porte l'existence. La théorie stimulante s'accompagne d'une foule d'idées utiles pour libérer les sacrements. Cet éclairage nouveau peut engendrer une pratique nouvelle.

Le baptême, une profession de foi, par Michel Thibault, *Mame, Paris, 1982, album cartonné en couleurs, 104 p.* – L'auteur étudie successivement le symbolisme des rites du baptême pour arriver au Baptême de Jésus et au sens actuel de ce sacrement qui est l'ouverture à la profession de foi de tout chrétien.

La Messe, repas d'unité, par André Behague, *Mame, coll. Première bibliothèque de connaissances religieuses, Paris, 1982, 64 p.* – La perspective: faire connaître la messe comme acte communautaire; sacrifice nouveau fondateur d'une nouvelle unité; la messe, acte d'alliance prenant racine dans la liturgie juive; la mise en place du mémorial du Seigneur dans les premières communautés chrétiennes; la messe structurant les communautés chrétiennes d'aujourd'hui.

La Réforme et les Protestants, par René Marle, *Mame, coll. Première bibliothèque de connaissances religieuses, Paris, 1982, album cartonné, 64 p.* – La Réforme est un des grands tournants de l'histoire de l'Occident. L'Europe s'est alors divisée à propos de la religion. Les traces de ces divisions sont encore parmi nous. Quelles étaient donc les questions qui ont pu conduire les chrétiens à s'entretuer? Qu'est-ce qui différencie les Protestants des Catholiques? Arriveront-ils un jour à s'entendre?

Au fond de l'enfer, le ciel ouvert? Liban, terre de feu, par Daniel Ange, *Saint-Paul, Paris, 1982, 216 p.* – Ce livre a été écrit juste avant les événements de juin 1982. Il reflète la situation connue jusqu'en mai 1982. Daniel Ange transmet ici le message bouleversant des jeunes libanais rencontrés en cette terre où guerre et prière chaque nuit s'affrontent.

Contes haoussa du Niger, recueillis par Jacques Pucheu, *Karthala, Paris, 1982, 200 p.* – Voici un ensemble de contes, légendes ou fables que les Haoussa du Niger se transmettent oralement depuis toujours. Ces récits n'ont pas été fixés dans une forme écrite: chaque locuteur a pu broder, inventer, ajouter de sa veine poétique personnelle.

Jérémie. Messe de minuit, par Claude et Jacqueline Lagarde, *Mame, Paris, 1982, illustré, 80 p.* – Dans la poursuite de leur recherche catéchétique, les auteurs se proposent de présenter les prophètes. Ils ont choisi, cette fois, Jérémie pour montrer comment ce prophète peut être saisi, comment il peut nous concerner et répondre à nos préoccupations

François d'Assise, baladin de Dieu, par Marie-Antoinette Bastieux, *Mame, Paris, 1982, cartonné et illustré, 80 p.* – Cet album se propose de situer François d'Assise dans le contexte historique et politique de l'époque où il vécut, c'est-à-dire dans un monde violent, dur et troublé par des conflits de toutes sortes. Cette fresque historique présente aux enfants, dans un langage simple, le message évangélique du plus populaire des saints.

Dom Chautard, abbé de Sept-Fons, par Bernard Martelet, *Médiaspaul et Ed. Paulines, Paris, 1982, 250 p.* – Une vie trépidante menée au milieu de situations souvent tragiques, des vertus héroïques émergeant de défauts indéniables révèlent en filigrane une existence linéaire unifiée par une constante quête de Dieu.

Marie de Magdala, par Thomas Bernard et Jean-Luc Vesco, *Saint-Paul, Paris, 1982, 80 p.* – Les auteurs de cet ouvrage commentent les textes des Évangiles et de la Tradition sur Marie-Madeleine, le symbole vivant de toute conversion. Le livre est illustré par des reproductions de tableaux provençaux peu connus.

Paix et silence avec Elizabeth de la Trinité, par Philippe Ferlay, *Cerf, coll. Epiphanie, Paris, 1982, 132 p.* – «Paix et silence» veut montrer que l'itinéraire spirituel d'Elizabeth de la Trinité est proposé à tous les baptisés et qu'il n'est, en aucune manière, l'apanage des cloîtrés et des consacrés. Dieu habite au plus intime du cœur dans ce «petit espace» qui devient rayonnant de joie et de charité, dans une paix qui ne vient que de Lui.

La civilisation quotidienne en Côte-d'Ivoire, procès d'occidentalisation, par Abdou Toure, *Karthala, Paris, 1982, 280 p.* – Ce livre est une description de la dépendance culturelle dans laquelle vivent les Ivoiriens: diffusion des manières de table occidentales pour la bonne éducation des Ivoiriens, répétition de l'idéologie de l'alphabétisation, permanence de l'occidentalisme dans les manuels scolaires, ensemencement des artistes et joyailliers parisiens en missions culturelles et commerciales...

Tchad-Lybie, la querelle des frontières, par Bernard Lanne, *Karthala, Paris, 1982, 212 p.* – B. Lanne relate les péripéties successives de l'affaire des frontières tchado-lybiennes et fait le point sur les nombreux traités signés à son sujet. Sa conclusion est nette: les prétentions lybiennes sont dépourvues de tout fondement sérieux.

Lettre à des frères, par Marie-Antoinette de Geuser, *Cerf, Paris, 1982, 231 p.* – Avec Elizabeth de la Trinité, M.A. de Geuser, Consummata dans le Tiers-Ordre carmélitain, est sans doute la mystique la plus représentative de la spiritualité carmélitaine de notre siècle. Ses lettres à ses frè-

res, au cours de la guerre 1914-1918, permettent de la connaître autrement qu'à travers ses notes et lettres spirituelles.

Ouvrir la Bible. N° 3: Patriarches, par Germaine Colas, 94 p., n° 4: L'Apocalypse, par Henry Troadec, 112 p., Mame, Paris, 1982. – « Pierres vivantes » est un texte de référence pour la catéchèse en France depuis 1981. Il s'appuie sur de nombreux textes bibliques. De nombreux catéchistes expriment le besoin d'améliorer leurs connaissances bibliques. D'où cette collection qui se veut à la portée de tous.

Provocations, par Marie-Jean Mossand, Cerf, coll. L'Évangile au XX^e s., Paris, 1982, 186 p. – Dans un livre fort et chargé d'émotion, M.-J. Mossand ouvre le journal quotidien de sa vie de prêtre. Il dit simplement ses rencontres et ses amitiés avec tant d'hommes et de femmes souvent marginaux à bien des égards. Ils sont cependant assoiffés de Dieu et provoquent les chrétiens à toujours plus d'attention et d'invention pour un authentique amour.

Chemin de prière avec Thérèse de Lisieux, par Victor Sion, Cerf, coll. Foi vivante, Paris, 1982, 124 p. – Cet opuscule n'est pas de ces livres savants dont Thérèse disait qu'ils lui « cassaient la tête et desséchaient le cœur ». En sa simplicité, il montre comment la prière de Thérèse peut devenir la nôtre.

La nuit et la flamme. Chemins du Carmel, par Anne-Elizabeth Steinmann, Saint-Paul, Paris, 1982, 208 p. – L'auteur, qui vit en ermite depuis 1974, présente le Carmel sous trois angles majeurs: son histoire, ses grandes figures, sa spiritualité et sa vie. En situant le Carmel dans des perspectives qui englobent le plan humain et le plan chrétien, ce livre s'adresse à tous ceux qui sont marqués par

une inquiétude et une soif spirituelles.

Persévérants dans la prière, par Jean Lafrance, Mediaspaul, Paris, 1982, 268 p. – Ce livre est un commentaire du Veni Sancte et du Veni Creator. C'est une sorte d'initiation à la prière car Dieu cherche des adorateurs. Il veut aider tous les orants à percevoir, à accueillir les gémissements de l'Esprit au fond de leur cœur.

Priez Dieu, les Psaumes. Saint Augustin, présenté par Albert Besnard, Cerf, coll. Traditions chrétiennes, Paris, 1982, 208 p. – Saint Augustin est un des témoins importants de la prière dans l'Église. Dans une 1^{re} partie, le P. Besnard montre la conception de la prière chez saint Augustin; puis il nous présente des commentaires de l'évêque d'Hippone sur les Psaumes.

Teilhard de Chardin, son apport, son actualité, Colloque du Centre Sèvres 1981 suivi de 5 textes inédits de Teilhard de Chardin, Centurion, Paris, 1982, 192 p. – Cent ans après sa naissance, que reste-t-il de la vision et des recherches de Teilhard? Le colloque, organisé en 1981 par les Facultés de philosophie et de théologie des universités françaises et par le Centre culturel « Les Fontaines » de Chantilly, donne le bilan essentiel, qu'il s'agisse de recherche scientifique ou de perspectives de foi.

Toiles d'araignées, par Ibrahim Ly, L'Harmattan, Paris, 1982, 344 p. – Par son refus d'être la quatrième femme d'un homme de soixante-dix ans, le plus riche du village, Mariama bouleverse l'ordre établi des vieux sur les jeunes, des hommes sur les femmes. Elle sera brisée car tout sentiment de révolte, toute expression de dignité, toute affirmation de soi est une remise en cause de l'ordre social. Mariama est aussi le sym-

bole d'une jeune Afrique qu'on veut empêcher de vivre, qui est prise au piège de la toile d'araignée.

Libérer la source.

La méditation, chemin de vie, par Tony Ritter, Cerf, coll. Essais, Paris, 1982, 144 p. – La méditation, chemin vers ce lieu secret de la personne, au plus intime de chacun, est un des moyens privilégiés pour découvrir la source. Loin d'être voie de repli sur soi, la méditation éclairée dans ses multiples aspects par la Bonne Nouvelle du Christ, devient le lieu même où prennent naissance l'action et l'engagement.

L'expérience mystique de Sœur Marcelline Pauper, de la congrégation des Sœurs de la Charité de Nevers, Couvent St-Gildard, Nevers, 1982, 256 p. – Ce livre présente les écrits spirituels de sainte Marcelline Pauper qui entra chez les Sœurs de Nevers, congrégation fondée par le P. de Laveyne en 1680. Nous avons ici sa vie écrite par elle-même, trois récits de grâces éminentes et ses lettres. On ne risque jamais rien à célébrer les merveilles de Dieu.

Œuvres complètes de Jean de la Croix, traduction par M. Marie du Saint-Sacrement, édit. établie, révisée et présentée par Dominique Poirot, La nuit obscure (2), Cerf, 1982, 170 p. – Ce livre est la suite de la publication des œuvres complètes de Jean de la Croix. Il s'agit du commentaire de son poème: « Au milieu d'une nuit obscure ». Il a insisté sur la coopération passive du disciple dans la passion pour l'absolu dans la purification des sens (livre 1). Dans celui-ci, il traite de la purification de l'esprit (livre 2).

Mon premier missel, Mediaspaul, Paris, et Edit. Paulines, Montréal, 1982, illustré, 63 p. – Présentation simple, par une équipe de catéchèse, de la célébration eucharistique pour les jeunes enfants.

publications...

■ **Les Spiritains.** *Aussi loin que porte ton regard* : Cet album grand format, en couleur (80 p.), permet de mieux connaître la Mission telle qu'elle se vit aujourd'hui et présente la famille religieuse spiritaine : interviews, données sociales et religieuses, cartes... en une sorte de dossier, reflet très vivant de l'actualité missionnaire. Paru dans une nouvelle collection, chez Fayard-Le Sarment, c'est un instrument pour les éducateurs, animateurs et bibliothécaires qui souhaitent fournir à des jeunes une documentation pour leurs recherches ou leur réflexion.

30 rue Lhomond, 75005 Paris.

■ **Nigrizia**, revue mensuelle italienne, éditée par les Comboniens, fête un siècle de vie!... A cette occasion, un numéro spécial sur l'Afrique a été présenté à la presse : *Le grand Festin*. Il faut reconnaître aux peuples africains le plein droit de participer, à la première personne, à l'édification de notre planète, dans l'apport de leur propre civilisation et culture. L'Eglise parviendra-t-elle à se faire africaine dans sa spiritualité, sa théologie et sa pratique, pour être ferment nouveau tout en restant elle-même?

Vicolo Pozzo 1, 37100 Verone, Italie.

■ **Le Centre Vincent Lebbe** créé récemment par la Faculté de Théologie de l'Université de Louvain, fournit des documents à ceux qui souhaiteraient entreprendre mémoire ou recherches sur le P. LEBBE. Claude SOETENS a publié «l'Inventaire des Archives Vincent Lebbe» dans les *Cahiers de la Revue Théologique de Louvain* (1982, n° 4) et a commencé la publication de textes par thèmes ; le premier, «La visite apostolique des missions de Chine, 1919-20», a paru dans le n° 5. Le Centre serait intéressé par des documents concernant le P. LEBBE.

Grand-Place 45, B 1348, Louvain la Neuve, Belgique.

■ **Unir-Cinéma**, Revue du Cinéma Africain, fête son dixième anniversaire à Saint-Louis du Sénégal. En janvier 1983, l'imprimerie devrait permettre à l'illustration photographique de prendre la place qui lui revient dans un bulletin de cinéma. D'énormes sacrifices sont consentis pour garantir la régularité de la parution ; de nouveaux enjeux se font jour. *Unir-Cinéma* continuera à mettre en valeur le cinéma africain en Afrique et dans le monde.

B.P. 160, Saint-Louis, Sénégal.