



National Library
of Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Canadian Theses Service

Service des thèses canadiennes

Ottawa, Canada
K1A 0N4

NOTICE

The quality of this microform is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us an inferior photocopy.

Reproduction in full or in part of this microform is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30, and subsequent amendments.

AVIS

La qualité de cette microforme dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de qualité inférieure.

La reproduction, même partielle, de cette microforme est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30, et ses amendements subséquents.

Kuli ngi daw

(La "force sacrée" du mil)

De la religion du mil à l'Eucharistie chrétienne
chez les Gizigas du Nord Cameroun

par

René Jaouen, o.m.i.

Thèse présentée à la Faculté de théologie
de l'Université Saint-Paul
en vue de l'obtention
du doctorat en philosophie (théologie)
et du doctorat en théologie

René Jaouen, Ottawa, Canada, 1990



National Library
of Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Canadian Theses Service Service des thèses canadiennes

Ottawa, Canada
K1A 0N4

The author has granted an irrevocable non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of his/her thesis by any means and in any form or format, making this thesis available to interested persons.

The author retains ownership of the copyright in his/her thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without his/her permission.

L'auteur a accordé une licence irrévocable et non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de sa thèse de quelque manière et sous quelque forme que ce soit pour mettre des exemplaires de cette thèse à la disposition des personnes intéressées.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège sa thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

ISBN 0-315-60046-2



UNIVERSITÉ D'OTTAWA
UNIVERSITY OF OTTAWA

KULI ngi DAW

(La force sacrée du mil)

DE LA RELIGION DU MIL A L'EUCCHARISTIE CHRETIENNE
CHEZ LE GIZIGAS DU NORD-CAMEROUN

par

RENE JAOUEN, O.M.I.

Thèse de Doctorat en Théologie

SOMMAIRE

Dix ans après la fin du Concile Vatican II, Paul VI renouvelait la doctrine missionnaire du Décret Ad Gentes et de la Déclaration Nostro Aetate par son Exhortation Apostolique Evangelii Nuntiandi sur l'Évangélisation dans le monde moderne, en date du 8 décembre 1975. Il disait alors que

L'Eglise évangélise lorsque, par la seule puissance divine du message qu'elle proclame (cf. Rom 1.16; 1 Cor 1. 18; 2,4), elle cherche à convertir en même temps la conscience personnelle et collective des hommes, l'activité dans laquelle ils s'engagent, la vie et le milieu concrets qui sont les leurs (E.N.18).

Ce qui est à convertir, c'est donc, non seulement les consciences individuelles, mais aussi ce que le Concile a appelé ailleurs les cultures (G.S. 53). Et Paul VI d'insister sur la profondeur de cette conversion: il s'agit selon lui

d'atteindre et comme de bouleverser par la force de l'Evangile les critères de jugement, les valeurs déterminantes, les points d'intérêt, les lignes de pensée, les sources inspiratrices et les modèles de vie de l'humanité qui sont en contraste avec la Parole de Dieu et le dessein du salut (E.N.19).

Pour atteindre ces profondeurs

il importe d'évangéliser, non pas de façon décorative, comme par un vernis superficiel, mais de façon vitale, en profondeur et jusque dans leurs racines, la culture et les cultures de l'homme.... partant toujours de la personne et revenant toujours aux rapports des personnes entre elles et avec Dieu (E.N.20).

Quelques années plus tard, le Père D. Nothomb disait:

on ne pourrait inventer un nouveau rite eucharistique (bien que les éléments secondaires du rite, gestes, chants, habits, etc. doivent trouver une "traduction" dans chaque culture) (N.R.T.115(1983), p.79).

L'hypothèse de cette recherche, c'est qu'il importe de traduire, non seulement les éléments secondaires, mais la totalité du langage ("matière et forme", symbole, signifiants). Pour atteindre à la profondeur que visait Paul VI, il ne faut pas commencer par faire éclater la structure du langage, en imposant des "limites convenables" (G.S.44) qui seraient des limites a priori étrangères à l'esprit de l'Incarnation.

La pratique de l'Eucharistie dans les jeunes Eglises d'Afrique fournit un excellent terrain pour vérifier cette hypothèse dans toutes ses dimensions, implications et conséquences. J'ai donc commencé, dans une première partie, par la description de "l'activité dans laquelle (des hommes) s'engagent, la vie et le milieu concrets qui sont les leurs" (E.N.

18). Ces hommes sont les Gizigas du Nord-Cameroun, et, par extension, tous les hommes de la civilisation du mil, au nord et au sud de l'Equateur. Leur culture et leur religion traditionnelles sont ici décrites dans leurs mythes (chapitre 1), leurs fêtes et leurs rites (chapitre 2), et enfin les luttes qui leur permettent aujourd'hui de maintenir leur identité contre les agressions du monde moderne occidental (chapitre 3).

La deuxième partie analyse les opinions pour et contre l'utilisation des nourritures et boissons locales en Eucharistie, c'est-à-dire la traduction intégrale (symboles et paroles) ou partielles (paroles seulement) du sacrement par lequel le Christ se rend réellement et efficacement présent dans nos Eglises aujourd'hui. Cette analyse se développe sur trois plans: la pratique de l'Eglise, la pratique du Christ (son Mystère et son rapport personnel au sacrement) et enfin la pratique de l'homme.

La troisième partie veut recentrer tous les arguments développés dans la deuxième, mais en sens inverse, comme dans une "structure en miroir": le point de départ est, cette fois-ci, l'homme, à cause de la nature même du sacrement ("signicando causant": c'est en signifiant qu'il effectue ce qu'il dit). Le premier chapitre analyse la réalité du symbole à partir des acquis de la révolution des sciences du langage. Cette analyse se fait en deux temps: une visée en coupe permet dans un premier temps d'examiner les différents as-

pects du symbole: puis une série de thèses permet d'appliquer les résultats de l'analyse au problème qui nous occupe ici.

Le deuxième chapitre contemple le sacrement, non plus du côté de l'homme son bénéficiaire, mais du côté de son Fondateur, le Christ ressuscité. Le sacrement, comme "indice", pointe en effet, non seulement en direction du Christ incarné, mais surtout du Christ ressuscité: il nous vient, non pas de l'arrière et du passé, mais de l'avant et de l'avenir eschatologique dont le Christ ressuscité a déjà pris possession dans son Royaume. C'est ce statut du Ressuscité qui confère à ses sacrements tout le "Spielraum", l'"amplitude de jeu" (J. Pascher) et la liberté nécessaire pour qu'ils atteignent vraiment l'homme là où il est concrètement, dans toutes les nations et dans toutes les cultures.

Il s'ensuit, et c'est l'objet du troisième chapitre, que l'Eglise doit vivre ces sacrements conformément à la nature du Christ ressuscité, non plus dans l'esclavage de la Lettre, comme si elle connaissait encore le Christ "selon la chair" (2 Co 5.16), mais dans la liberté de l'Esprit du Ressuscité (par.1). C'est cela qui définit son pouvoir réel sur les sacrements et le devoir qu'elle a de faire en sorte qu'ils atteignent tout homme quel qu'il soit et où qu'il soit (par. 2). C'est cela aussi qui trace la route de ce qu'il reste à réaliser dans l'Eglise pour qu'elle acquière la compétence nécessaire à sa performance sacramentelle dans les cultures "autres". L'inculturation authentique de l'Eucharis-

tie exige, semble-t-il, un déplacement ecclésiologique de l'Eglise latine à l'Eglise africaine, dans l'unité de l'Eglise universelle.

Cette thèse se situe dans le domaine de la théologie pratique. Elle n'est pas une thèse de "théologie africaine", que seuls les théologiens africains peuvent faire. Elle se situe plus modestement dans l'entre-deux éphémère du temps de la Mission, entre l'annonce de l'Evangile et la naissance d'une jeune Eglise. Ce temps arrive à sa fin, car la jeune Eglise est déjà là et elle commence à prendre la parole pour son propre compte et à partir de son propre fonds. Entre le temps de la Mission et le moment de la "dé-mission" (F. Ebooussi-Boulaga), la présente réflexion se situe donc dans le dernier quart-d'heure, celui qui est marqué par le style de la "per-mission" (M. de Certeau), celui qui permet à une jeune Eglise de rendre la Parole reçue dans ses propres termes et dans des symboles qui soient pleinement signifiants pour elle. C'est là le critère le plus sûr que cette humanité-là a accueilli l'Evangile dans sa profondeur la plus intime.

René Jaouen, o.m.i.

Ottawa, le 23 décembre 1989.

Ouverture

"Li awunle, l'espace s'est ouvert, c'est l'aurore".

En 1967, depuis plusieurs mois, j'essayais de fonder la Mission à Maturwa (Nord Cameroun), mais, obéissant aux ordres du sous-préfet musulman, le chef de canton me rendait la tâche difficile. N'ayant pas de "case" où habiter, je logeais sous un arbre touffu. Parfois, le matin, le chef m'envoyait un de ses serviteurs me dire: "Tu ne peux pas rester sous cet arbre, c'est un arbre -kuli" (un arbre sacré habité par les esprits). Et je déménageais sous un autre arbre: ils étaient tous sacrés...

Un jour, trois jeunes gens vinrent me trouver de la part de MASIMIKE, le grand-prêtre de la religion traditionnelle du village de Tahay. Il me faisait dire: "Puisque le chef ne veut pas que tu restes à Maturwa, toi, l'homme des arbres, viens chez nous". J'allai lui rendre visite à plusieurs reprises. Un jour, je lui demandai: "Pourquoi m'as-tu fait venir ici à Tahay?" Tu vois, Père, jadis nous vivions ici au village, nous avions la Parole du village, notre coutume, notre sagesse, notre religion... Mais aujourd'hui, LI AWUNLE, "l'espace s'est ouvert, c'est l'aurore" les jeunes s'en vont voyager au loin, la Parole du village ne leur suffit plus. C'est pourquoi je t'ai appelé pour que tu leur apprennes une nouvelle Parole, pour qu'ils vivent bien dans le monde, comme nous les Anciens, nous avons bien vécu avec notre Parole. Nous les vieux, nous restons au village et nous allons continuer avec l'ancienne Parole, mais les jeunes, ils sont à toi: apprends-leur la Parole nouvelle... Va te promener dans le village, choisis ton arbre, et viens me le dire."

C'est ainsi que la Mission commença dans le canton de Maturwa.¹

Quelques années plus tôt au soir du 10 octobre 1962, j'arrivais à Ngaoundéré, pour commencer ma mission au Nord-

¹ R. JAOUEN: "Masimiké, le "vieillard Siméon" des Gizigas", in, Apostolat OMI, 54 (1983), P.3; L.V. THOMAS et R. LUNEAU: Les sages dépossédés. Univers magiques d'Afrique noire, Paris, R. Laffont, 1977, p.11-19, 26E.

cf une ouverture semblable du devin de Mijivin: R. JAOUEN: "Les conditions d'une inculturation fiable", in Lumière et Vie 168 (1984), p. 32.

Cameroun. C'était la veille de l'ouverture du Concile Vatican II, dont le Pape Jean XXIII disait:

"Le Concile qui vient de s'ouvrir est comme une AUBORE resplendissante qui se lève sur l'Eglise, et déjà les premiers rayons du soleil levant emplissent nos coeurs de douceur. On peut donc dire que le ciel et la terre s'unissent pour célébrer le Concile..."²

C'est en ces termes d'aube nouvelle que le grand-prêtre MAKIMIKE s'exprimait pour interpréter les nouveaux temps qui s'ouvriraient devant la jeunesse de son village: Li awunle, littéralement: l'espace-temps s'est ouvert, c'est à dire: c'est l'aube.

Après 25 ans de vie missionnaire et conciliaire, je voudrais mesurer le chemin parcouru depuis cette aube reconnue et saluée par le grand-prêtre de Tahay, au coeur du Sahel, et par le Pape Jean XXIII à Rome.

Y-a-t-il un lien entre les deux aubes? A quelles conditions peuvent-elles se rencontrer, se faire écho et s'épouser l'une l'autre? Car c'est bien de cette rencontre qu'il s'agit, si nous voulons réaliser le programme de Vatican II à l'égard des cultures (GS 53-62) et des Religions non-chrétiennes (NA).

Dans ma thèse de maîtrise en 1983, j'ai déjà essayé d'examiner ces conditions et les difficultés qu'elles rencontrent en ce qui concerne les liens à établir entre l'Evangile et les cultures des hommes.³ Aujourd'hui, je voudrais continuer la tâche en examinant de plus près comment s'opère la rencontre dans la dimension proprement religieuse de ces cultures. Depuis la fin du Concile, en effet, la réflexion de l'Eglise sur GS 53-62 l'a amenée à créer un néologisme, l'Inculturation, qui, en affectant le préfixe de l'Incarnation à la réalité des cultures, a déplacé le problème, du domaine des stratégies et des tactiques missionnaires à celui de la christologie.⁴ Ce nouveau concept permet, à mon avis, de sortir des bricolages "à la manière décorative" dont parle Paul VI (EN 20) pour envisager ce qui se passe en réalité lorsque l'Evangile

² JEAN XXIII: "Discours lors de l'ouverture solennelle du Concile (11 octobre 1962)", in VATICAN II: Les seize documents conciliaires, Montréal-Paris, Fides, 1967, p. 590.

³ R. JAOUEN: "Concept de culture dans la Constitution Pastorale 'Gaudium et Spes' du Concile oecuménique Vatican" (Thèse de Maîtrise, Faculté de Théologie, Université Saint-Paul, 1983), 303 p.

⁴ A. PEELMAN: L'Inculturation. L'Eglise et les cultures (L'horizon du croyant 8), Paris-Ottawa, Desclée-Novalis, 1989, 196p. (p. 111-149).

vient à la rencontre des hommes, de leurs cultures et de leurs religions. Cette nouvelle perspective permet de remettre à leur juste place, une place nécessaire mais secondaire, le missionnaire et l'Eglise qui l'envoie; et de discerner avec plus de précision leur tâche d'acculturation, distincte de l'Inculturation, qui est l'oeuvre du Christ lui-même, de son Esprit et de la Bonne Nouvelle accueillie par de nouvelles humanités, dans leurs terroirs culturels et religieux.

J'ai donc choisi de tester le concept d'Inculturation dans un domaine qui ne serait pas périphérique, mais central, et cela des deux côtés: d'une part, l'Eucharistie, "centre et sommet de toute la vie de la communauté" (CD 30), et sa rencontre d'autre part, avec les hommes qui pratiquent la culture et la religion du mil en Afrique sub-saharienne. D'où le titre de cette thèse:

Kuli ngi daw
(La "force sacrée" du mil)
De la Religion du Mil à l'Eucharistie chrétienne
chez les gizigas du Nord Cameroun.

Ces choix demandent justification, et celle-ci peut elle-même fournir quelques-unes des hypothèses de départ.

1) Tout d'abord, une des religions africaines, et non les religions africaines. La connaissance que l'on peut avoir des religions africaines ne peut être que livresque, réductrice et généralisatrice. Sur ce plan, la littérature ne manque pas, et mon projet n'est pas d'y ajouter une nouvelle pièce. Par contre, la connaissance que l'on peut avoir d'une religion en particulier peut présenter certains avantages: au lieu de se cantonner dans les livres et les généralisations, elle peut s'obtenir par un contact personnel, expérientiel, et même un certain engagement dans cette religion. A ce moment, la connaissance, même si elle n'est pas exhaustive ou encyclopédique, peut dépendant se réclamer d'une certaine totalité: elle met en effet en oeuvre non seulement les facultés intellectuelles, mais aussi la sensibilité, l'émotion, les facultés affectives et une certaine compréhension de l'intérieur qui permet de prendre parti et de s'engager dans et pour cette religion, et éventuellement trouver des bases pour renouveler la problématique.

2) L'aspect "religion de mil" constitue une autre hypothèse de départ. Le missionnaire est nécessairement un étranger: il n'est pas "enculturé" dans le groupe qu'il rencontre, il n'a pas été éduqué tout jeune dans cette culture, il n'en a donc pas, au départ, une connaissance vécue, synthétique. Sa seule voie d'accès à cette religion est ce qui s'y donne à voir et qui lui donne à penser: c'est donc la voie

"sacramentelle" au sens large, et non celle de la dogmatique ou celle du credo de cette religion, dans la mesure où ceux-ci existent. Or, ce qui m'a été donné à voir et à penser par les Gizigas, c'est le monde du mil, la culture du mil, la religion du mil. Cette démarche est comparable à celle que je proposerais à un non-chrétien qui voudrait faire connaissance avec le christianisme: au lieu de l'y introduire par l'explication du credo ou des dogmes, je pourrais tout aussi bien l'inviter à l'Eucharistie dominicale dans une communauté chrétienne, et lui donner à voir et à penser la totalité du mystère chrétien à partir de cette célébration: "Goûtez et voyez..." (SC 2)

3) La troisième hypothèse est qu'il existe un lien entre ce que le Giziga appelle "Kuli ngi daw", la force sacrée du mil et le sacrement du pain et du vin dans l'Eucharistie chrétienne; que ce lien est important dans l'annonce de la bonne nouvelle de Jésus-Christ aux Gizigas, et ensuite dans la célébration de leur vie chrétienne. Il s'agit même là, à mon avis, d'un test de la notion d'inculturation sur un cas limite: limite, non au sens de périphérique ou exceptionnel, mais au sens de central, dans la mesure où l'on n'accède au sens qu'à la limite de l'effort humain qui part toujours de la superficie des choses, comme historiquement on est parti d'une théorie tactique de l'adaptation pour aboutir à la réalité mystique de l'in-culturation. "Source et sommet de toute la vie chrétienne" (LG 11, CD 30, SC 10, PO 5, 6), l'Eucharistie chrétienne vient à la rencontre, non pas d'un désert religieux, mais d'une religion et d'un monde symbolique déjà élaborés au cours de nombreux siècles. Que veut dire cette rencontre? A quelles conditions peut-elle s'opérer de manière heureuse, de telle sorte que l'évangélisation des cultures se fasse "non pas de façon décorative, comme par un vernis superficiel, mais de façon vitale, en profondeur et jusque dans leurs racines" (Paul VI, EN 20)

* * *

C'est pourquoi, après avoir décrit la religion des Gizigas sous l'aspect de religion du mil, je voudrais poser le problème suivant, en tant qu'il concerne l'évangélisation et l'inculturation de l'évangile chez les Gizigas: "Quels sont les éléments matériels qu'il importe d'employer dans la célébration de l'Eucharistie chez les Gizigas et plus largement chez les peuples de cette région de l'Afrique?" L'hypothèse de départ que je voudrais vérifier est qu'il importe d'utiliser le mil sous les deux formes de nourriture et de boisson, au lieu du pain de blé et du vin de vigne. L'argumentation globale pourrait se résumer ainsi: si, comme le dit le Christ, "mon corps est une vraie nourriture et mon sang une vraie boisson" (Jo 6, 55), et que, d'autre part, la

vraie nourriture des Gizigas est la boule de mil et la vraie boisson, la bière de mil, il devrait s'ensuivre que ce critère de vérité exige la traduction du pain et du vin des cultures méditerranéennes en nourriture et boisson de mil dans certaines cultures africaines, à savoir celles qui utilisent le mil comme nourriture et boisson de base, et comme élément symbolique fondamental dans leur religion.

* * *

Ce sujet a déjà été traité dans un certain nombre de conférences ou d'articles de revue, écrits soit par des théologiens africains (presque tous sont favorables à la thèse), soit par des théologiens ou des professeurs de théologie exerçant en Afrique, mais d'origine européenne (certains sont favorables à la thèse, d'autres sont défavorables). À ma connaissance, le sujet n'a pas fait l'objet d'un ouvrage approfondi. Le théologien qui a poussé la réflexion le plus loin me semble être l'évêque de Bobo-Dioulasso (Burkina Faso), Mgr Anselme Sanon, dans une conférence donnée au symposium théologique tenu à Toulouse à l'occasion du Congrès eucharistique de Lourdes en 1981. D'autres théologiens traitent du sujet en passant, soit dans des ouvrages théologiques sur l'Eucharistie soit dans des livres ou articles traitant d'autres sujets.

La dimension réduite des articles, conférences, passages d'ouvrages, n'a pas permis aux auteurs de traiter la question à fond, mais seulement de présenter un certain nombre d'arguments pour ou contre une hypothèse qui a été soulevée ces dernières années à partir de certains cas isolés de pratique missionnaire.

De plus, il m'a semblé que la plupart des auteurs, à l'exception de Mgr Sanon, qu'ils soient pour ou contre, s'en tenaient à des convenances d'ordre culturel ou économique ou liturgique. À mon avis, l'argument le plus fort serait la rencontre entre, d'une part, l'exigence de vérité de ce que Jésus a fait et, d'autre part, l'exigence de vérité de ce que les religions africaines pensent et célèbrent depuis des siècles, peut-être des millénaires. La rencontre de l'évangile et d'une culture donnée s'opère au plus profond au niveau des réalités religieuses vécues par les hommes de cette culture; d'autre part, les arguments d'ordre culturel, économique, historique, liturgique etc... s'ajoutent le plus souvent les uns aux autres pour former une addition massive, alors qu'à un niveau plus profond, il n'y aurait plus qu'un argument fondamental supportant mais aussi mesurant tous les autres arguments partiels. Cette donnée fondamentale est, me semble-t-il, le mystère de Jésus-Christ, vu de manière globale et non en isolant ses états successifs dans le temps. Le problème pourrait se résumer en un mot:

l'inculturation: comment, en ce qui concerne l'Eucharistie, honorer en même temps la réalité de l'Incarnation du Christ ressuscité et la réalité des cultures et religions africaines. Ce problème est christologique au sens fort avant d'être ecclésiologique ou pastoral.

Le moment semble donc venu de profiter d'une thèse de doctorat pour fournir au traitement de ce problème tout l'espace qu'il requiert et pour mieux articuler entre eux les apports des différents auteurs qui en ont déjà traité.

D'autres aspects de la conjoncture actuelle permettent aussi de s'atteler à cette tâche avec plus de chance de réussite:

1. La parution de la thèse de L. M. CHAUVET fournit de nouvelles bases pour examiner ce qui est en jeu dans l'Eucharistie chrétienne, notamment le passage de la notion de signe à celui de symbole et toutes les nouvelles questions issues du développement des sciences du langage.
2. Les interrogations de plus en plus pressantes des théologiens africains à l'Eglise occidentale de rite latin.
3. La mise au jour progressive des implications théologiques, christologiques et ecclésiologiques du nouveau concept d'inculturation, qui rencontre des résistances de plus en plus fortes, ce qui peut être un signe que la corde de l'arc est arrivée à sa tension maxima et qu'on approche du temps de la solution.
4. Il est nécessaire au missionnaire de s'arrêter à intervalles de temps réguliers pour porter un regard sur le chemin déjà parcouru, afin qu'il soit à même de faire le point avant de repartir sur le chemin qu'il lui reste encore à parcourir: notamment, comment pourra-t-il désormais penser la mission, dès lors qu'une nouvelle église particulière est née de la première évangélisation et que, par le fait même, le temps de la mission au sens propre tire à sa fin, et que le temps de la pastorale commence. L'époque de l'ac-culturation du missionnaire et de son église particulière d'origine est terminée, et c'est dorénavant l'in-culturation de l'évangile dans la nouvelle église qui commence à manifester ses premiers fruits: la nouvelle église particulière prend la Parole et la rend d'elle-même dans les termes de sa langue, de sa culture, de ses symboles propres. Si ce n'est pas encore le temps de la "dé-mission" (F. EBOUSSI-BOULAGA), il est grand temps d'ouvrir celui de la "per-mission" (M. de CERTEAU): il s'agit de permettre à la nouvelle création de venir au jour et de se manifester telle qu'elle est en elle-même, et non plus entourée de toutes les contraintes plus ou moins inévitables à l'époque

où elle était encore sous la coupe des maîtres et des pédagogues (Ga 3,24-25; 4,2).

* * *

A. La plupart du temps, la discussion entre les pro et les contra qui prennent position dans le problème qui nous intéresse ici ressemble à un dialogue de sourds. Les uns mettent en avant les exigences du respect des cultures fortement affirmé par le Concile Vatican II; en face, les autres affirment avec autant de force les droits de l'unicité historique du Christ et de son Eglise pour contrer les prétentions des premiers. A mon avis, le seul dépassement possible de cet antagonisme consiste à creuser en profondeur les exigences radicales qui nous viennent des deux côtés, à la profondeur même où elles convergent pour se réunir en une seule Vérité: Jésus le Christ, en qui seul sont honorées les exigences de Dieu et celles de l'homme. Du côté de l'homme, l'exigence la plus radicale est celle de la signifiante, de la pertinence du symbole qui dit ce qu'il fait et qui fait ce qu'il dit. Du côté de Dieu, l'exigence correspondante est de manifester la gratuité et la transcendance du don, quelle que soit par ailleurs la pertinence du symbole humain. Au lieu d'opposer la continuité de l'exigence humaine à la discontinuité de l'exigence divine il faudrait tâcher de "les tenir ensemble", ce qui est la définition même du vrai symbole.

C'est pourquoi, j'ai commencé par décrire la religion d'un peuple qui a élaboré un symbolisme de la nourriture et de la boisson apte à signifier, non seulement les différents aspects et niveaux de sa vie humaine, mais aussi ses relations avec la transcendance. Ce symbolisme, poussé à son niveau le plus haut, le niveau religieux, ne peut se contenter d'être l'objet d'une déclaration de principe d'un respect qui ne trouve plus de place dès qu'on descend jusqu'à cet homme-là, cette culture-là, cette religion-là. Cette première partie a donc pour but de montrer le plus clairement possible ce que sont et ce que font les religions africaines traditionnelles, à partir de l'exemple d'une religion particulière et concrète. Elle amènera à conclure que la religion du mil prépare et appelle l'Eucharistie et que celle-ci ne peut surgir qu'en traversant celle-là de part en part.

Je pense mener cette description en examinant quatre aspects différents de la religion des Gcirigas:

1. Les mythes: celui de l'éloignement de Dieu et celui du déluge;
2. Les rites de la fête de la récolte du mil dans le rituel

du Ngayda de Mijivin, avec des parallèles dans le Vuluk de Muturwa et le Munguzlum ?Ayzaw de Zuzuy.

3. Quelques-unes des manifestations symboliques du mil dans la vie quotidienne.

4. Enfin, le mil ne représente pas seulement les valeurs traditionnelles du passé des Gizigas, c'est une valeur actuelle, économique et symbolique, valeur menacée et au plan économique et au plan symbolique. Comment les Gizigas interprètent-ils cette menace et comment y résistent-ils?

En conclusion, j'essaierai de montrer comment, à partir de ces quatre points de vue, le mil constitue le "sacrement" le plus central de la religion des Gizigas.

B. Cette description aboutit à une interrogation fondamentale: si telles sont la culture et la religion de ce peuple, qu'est-ce qui est impliqué dans son évangélisation? C'est-à-dire, peut-on l'évangéliser en profondeur en renonçant à atteindre son symbolisme le plus profond et le plus étendu, celui qui rencontre et qui tient ensemble (sum-ballein) tous les aspects de sa vie quotidienne, depuis le niveau le plus matériel jusqu'au niveau le plus spirituel? De manière plus concrète, n'est-ce pas renoncer à cette profondeur que de demander au Giziga d'utiliser dans la célébration de l'Eucharistie une céréale étrangère qui pour lui n'est pas une vraie nourriture, ne correspond à rien dans son expérience de tous les jours et surtout ne comporte aucune élaboration symbolique dans sa vie spirituelle? Et de lui dire en même temps de croire à l'évangile de Jésus qui dit: "Ma chair est une vraie nourriture et mon sang une vraie boisson" (Jo 6,55)?

La deuxième partie se propose donc de passer en revue la littérature qui existe sur le sujet et de classer les arguments pour et contre l'utilisation des nourritures et boissons locales pour l'Eucharistie. Ce classement se fera autour de trois thèmes principaux: la pratique de l'Eglise, le mystère de l'Incarnation du Christ ainsi que son rapport aux sacrements, enfin le point de vue anthropologique de la constitution du symbole. En conclusion, je prends position parmi les auteurs qui affirment la nécessité de prendre dans chaque peuple la matière eucharistique qui permet de faire chez lui exactement ce que Jésus a fait à la Cène, en posant cette équation: le mil est aux Gizigas exactement ce que le pain et le vin étaient pour Jésus et son peuple.

C. La troisième partie suit la démarche inverse de la précédente, pour former une structure en miroir: tout d'abord, l'anthropologie du symbole, puis le Christ Ressuscité, enfin l'Eglise du Christ Ressuscité.

Le chapitre premier prend en compte l'irruption de la révolution des Sciences du langage en Sacramentaire. Quoi qu'il en soit des progrès accomplis par la conceptualisation rationnelle de la notion de sacrement, en sacramentaire occidentale, le P. de LUBAC a montré dans "CORPUS MYSTICUM" les pertes irréparables dont ces progrès ont été payés, par la disparition du langage symbolique. Quoi qu'il en soit aussi de la possibilité de faire revivre le symbole dans nos sociétés hyperrationnalisées, il reste que certains peuples actuels n'ont pas connu la même histoire que l'Occident, puisqu'ils ont leur propre histoire et que, chez eux, la capacité symbolique joue encore à plein, ce qui fait de leurs églises, sur ce plan-là, des contemporaines de celle de saint Augustin.

Je crois que les acquis récents des sciences du langage peuvent nous permettre de récupérer, laborieusement certes, la vertu du symbole au profit des sacrements chrétiens. Je me baserai donc sur deux ouvrages de L. M. Chauvet (1979, 1987) pour tenter une nouvelle approche de la réalité sacramentelle.

Mais ici, au plan de la méthode, la position est inconfortable: les Gizigas ignorent de Saussure, Benveniste, Heidegger, Ricoeur et les autres, qui sont pour moi des passages obligés pour tenter de restituer la voie symbolique. Bien plus, ils ne disposent même pas de mot dans leur langue pour dire le symbole. Ce manque rend difficile la rencontre des deux démarches; or puisqu'elles portent sur le même objet, il faut bien qu'elles se rencontrent quelque part. Après avoir longtemps cherché, il me semble actuellement que les Gizigas se servent du concept de "parole" pour rendre la réalité du symbole. Au fond, ils disent un peu ce que disait saint AUGUSTIN: "Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum" (Tractatus 80,3). Mais il y a une différence et celle-ci relance la recherche: pour saint AUGUSTIN, le verbum est une parole de Dieu qui s'approche d'un élément matériel et c'est de la rencontre que se fait le sacrement. Chez le Giziga, c'est une parole humaine qui s'est approchée d'une matière pour, de leur union, faire un symbole. Cette médiation d'une parole humaine m'a amené à constater que, dans la définition d'AUGUSTIN, ce que rencontre la parole divine, ce n'est pas non plus un élément matériel brut et naturel (par exemple l'espèce végétale "triticum" de la famille des graminacées ou poacées), mais un élément culturel, par exemple une nourriture humaine, c'est-à-dire une chose déjà humanisée, informée par une parole et un projet humains.

On aurait alors le schéma suivant:

	Nature	Culture	Grâce
	Espèce botanique	Activité humaine "code culinaire" Matière + Parole humaine	Activité divine
Sacrement des Gizigas	MIL (SORGHUM)	"BOULE DE MIL"	
Sacrement des Chrétiens	BLE (triticum)	PAIN	PAROLE EUCHARISTIQUE

Dans ce schéma, la case vide du "sacrement des Gizigas" dans la colonne de la "grâce" serait le lieu de l'Inculturation de l'Eucharistie chez eux. Elle est vide actuellement parce que, de fait, cette Inculturation est déclarée impossible et interdite. Elle excède le "limites convenables" (GS 44) de l'"adaptation" de l'Evangile. Il en découle une conséquence: la schizophrénie de l'Eglise qui, d'une part, multiplie les affirmations de son projet d'Inculturation, et d'autre part vit dans les faits l'impossibilité de sa réalisation dans les couches les plus profondes d'une culture et d'une religion. L'Inculturation aujourd'hui, n'est pas encore un projet d'Eglise qui n'ose pas encore dépasser le stade de l'adaptation "décorative" pour assumer en vérité jusque dans la profondeur eucharistique les implications de l'Incarnation du Christ dans les cultures des hommes.

Le chapitre deux essaiera de replacer le sacrement de l'Eucharistie dans la totalité du mystère du Christ. Dans ce mystère, il y a des temps et des moments dont il ne faut récuser aucun, mais qui sont différents les uns des autres: l'Incarnation du Verbe, la vie terrestre de Jésus de Nazareth, sa Passion, sa Résurrection et sa Glorification. L'Eucharistie est un sacrement du Ressuscité glorifié, mais il a quelque chose à voir avec le moment de la kénose dans la "lettre" d'une culture et d'une religion: les Evangiles nous montrent comment il traversé cette "lettre" pour nous ouvrir le temps de l'Esprit et son "espace de liberté" (C. MENARD). C'est la Résurrection qui fait passer le Christ de son enfermement dans une humanité singulière et historique à

sa communication avec toutes les humanités de tous les temps et de tous les lieux. Dès lors, il s'invite chez tous ceux qui entendent sa voix, pour prendre le repas avec eux et eux avec lui (Ap. 3,20). Il fut un temps où il disait à ses disciples: "N'allez pas (chez les païens)" (Mt 10,5); après sa résurrection vient le temps de dire: "Allez donc" (Mt 28,19). L'humanité de Jésus demeure dans son Eglise, mais, non plus enfermée en Judée, elle est ouverte à tous les peuples, cultures, religions du monde.

A la fin de ce parcours (chapitre trois), on pourra peut-être voir comment l'Eglise, qui, au point de départ, (n')était (que) l'Eglise latine, méditerranéenne, occidentale, a aussi un chemin à parcourir dans les cultures et les religions africaines. Comment elle peut être amenée à comprendre son pouvoir et son non-pouvoir sur les sacrements qu'elle a reçus du Christ? Quel est le travail de traduction qu'elle doit faire sur les sacrements pour les faire sortir de l'esclavage de la lettre occidentale et leur ouvrir de nouveaux espaces dans la liberté de l'Esprit du Ressuscité. De l'exacte compréhension de ce qu'a fait Jésus de Nazareth, elle pourra acquérir non seulement le pouvoir d'une nouvelle lettre, mais aussi la liberté de l'Esprit du Ressuscité (MENARD, de CERTEAU).

En conclusion, je reprendrai l'ensemble de la démarche pour essayer d'en dégager le sens et les acquis et signaler ce qui reste à faire pour rendre possible l'avenir.

* * *

Par son objet, la thèse se situe dans le secteur de la théologie pratique, plus particulièrement en sacramentaire: il s'agit d'un des lieux de l'agir de l'Eglise, le lieu liturgique de la célébration, en réponse à l'initiative du Dieu qui se révèle en Jésus-Christ. A ce titre, la thèse met en oeuvre tous les outils habituels en sacramentaire: anthropologie du symbole et sciences du langage, anthropologie socio-culturelle et tradition sacramentaire de l'Eglise...

Par la position du sujet, la thèse se situe aussi en théologie pratique, mais dans un autre sens: le point de vue ici n'est plus celui du secteur théologique qui est exploré, mais celui de l'expérience menée par le sujet croyant qui fait cette exploration. Une bonne manière de repérer les problèmes soulevés par cette expérience consiste à définir le lieu où elle se déploie.

- l'espace le plus vaste est défini par la foi qui se met à la recherche de l'intelligence dans un lieu culturel inédit. C'est une expérience intellectuelle à l'intérieur de

la foi (Cf R. BELLEMARE: "Foi, expérience, théologie" in E.J. Lacelle et T.R. Potvin (dir.): L'expérience comme lieu théologique, Montréal, Fides, Héritage et Projet 26, p.31-46). La foi est ici entre autres choses, la garantie de la "spaciosité" (yasha', sauver, mettre au large) qui évite à l'intelligence de se cantonner dans l'étroitesse de la répétition, ce qui serait un symptôme d'une maladie, d'un manque de foi. L'intelligence, adossée à la foi et baignant en elle, sait qu'elle doit et peut rencontrer Dieu dans un langage tout à fait inédit, inouï, celui qui sera révélé dans un contexte culturel nouveau.

- la traduction visible de l'espace conçu dans la foi est l'Eglise, la grande Eglise universelle qui contient de droit toute l'humanité. Cette grande Eglise à son tour se rend présente localement dans les Eglises particulières et les Eglises locales. C'est à partir de ces lieux concrets et sociologiques que l'on peut décrire une des expériences chrétiennes possibles: l'expérience missionnaire. Le missionnaire est un croyant chrétien qui est appelé à "quitter son pays, sa famille et la maison de son père, vers le pays que le Seigneur lui fera voir" (Gen.12,1). Il est assez habituel de concevoir la démarche missionnaire comme celle de quelqu'un qui laisse son milieu humain culturel et religieux pour aller rencontrer une autre humanité, une autre religion. Il l'est moins de dire qu'il quitte aussi son "Eglise particulière et locale": celle-ci l'envoie en dehors d'elle-même, mais non en dehors de la grande Eglise. Il doit sortir de l'Eglise latine pour aller annoncer l'Evangile duquel naîtra une Eglise africaine en Afrique, asiatique en Asie, etc...

La première étape de la démarche missionnaire et de la théologie qui en découle consiste donc à bien regarder en face ce que l'on quitte quand on est envoyé: son pays, sa famille, la maison de son père, toute sa culture, mais aussi son Eglise particulière et locale, et donc aussi la théologie de cette Eglise-là. Car la foi, la sienne d'abord, mais surtout celle de ses interlocuteurs, aura à chercher l'intelligence dans de nouvelles langues et langages d'où naîtra une nouvelle théologie.

La deuxième étape que le missionnaire aura à penser théologiquement est la situation dans laquelle il se trouve, du fait qu'il a tout quitté: une situation de L'"entre-deux" au triple point de vue spatial, temporel et spirituel:

- au plan spatial (culturel, sociologique, etc...), il a quitté un milieu et il se passe un certain temps avant qu'il n'entre dans "le lieu que le Seigneur lui a fait voir": c'est tout le temps d'une ac-culturation, jamais achevée parce qu'inaccessible de soi.

- au plan temporel, il a quitté une Eglise déjà là, pour arriver dans un lieu où l'Eglise n'est pas encore née, puisque l'Evangile n'a pas encore été annoncé.

- au plan spirituel, c'est le temps de la contemplation du mystère de l'Incarnation du Fils quittant le sein du Père pour venir établir sa demeure parmi les hommes (Phil 2; Heb. 5,7-10; Jo 1) (ekenôsen, eskênôsen)

La troisième étape à penser théologiquement est le temps nécessaire à l'acquisition de la compétence, notamment sous la forme du langage, car la théologie missionnaire vise surtout le stade de la communication (la dernière des huit fonctions constitutives de la théologie, selon B.J.F. LONERGAN: cf Pour une méthode en théologie, Paris, Cerf, CF 93, p. 149-171, 397-411). Elle est occupée principalement par des problèmes de linguistique, d'anthropologie socio-culturelle et de sociologie... Le missionnaire est alors soucieux d'aller chercher dans la parole de cette humanité-là le point de départ de son Annonce (ST. AUGUSTIN: De Catechizandis rudibus, ch.5: "ipse interrogandus est, ut ex eo quod responderit educamus sermonis exordium; si ficto pectore accessit... tamen ex eo ipso quod mentitur, capiendum est principium"). Au plan spirituel, cette étape correspond aux 30 années de l'en-culturation de Jésus à Bethléhem et à Nazareth. Mais sous l'aspect fonctionnel, elle correspond plus à la mission de Jean-Baptiste, avant que Jésus ne soit là (Jo 3,22-30).

La quatrième étape, la compétence minimale étant acquise et ayant toujours à se perfectionner, est celle de l'Evangélisation proprement dite, l'Annonce de la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ. Dans cette étape, qui en est une de communication, est impliqué le problème de l'expression qui est toujours nécessairement l'expression d'une culture. Le missionnaire doit sans cesse avoir à l'esprit qu'il livre un message exprimé jadis dans une culture 1, celle de Jésus, qu'il a déjà reçu ce message pour lui-même dans une culture 2, la sienne propre, et qu'il doit la traduire et la transmettre dans une culture 3, celle des destinataires. Son effort sera toujours relatif et le résultat toujours provisoire: tout ce qu'il peut faire, c'est d'être toujours présent à cette triple réalité culturelle et de se défaire autant qu'il le peut de l'emprise de la seconde, celle qui le contient plus qu'il ne la possède. Les imperfections en ce domaine ne sont pas catastrophiques; elles seront corrigées dès que la nouvelle Eglise née de l'annonce, prendra la parole pour son propre compte. Mais il peut s'agir aussi, non de simples imperfections corrigibles, mais d'un blocage qui empêche le troisième langage de s'exprimer parce que le deuxième n'aura pas réussi à sortir de sa

suffisance de passage obligé. C'est le drame de la situation actuelle: les missionnaires individuellement essaient avec plus ou moins de bonheur de corriger des imperfections personnelles et partielles, mais tout cela se passe dans un système structurellement bloqué, celui de l'Eglise latine qui se "plante" elle-même en Afrique, en Asie, en Amérindie...

La cinquième étape survient lorsque, l'Evangile ayant été annoncé et reçu, de nouvelles communautés sont nées et qu'elles constituent des Eglises particulières réunies en une Eglise locale. Peu à peu, cette nouvelle Eglise se dote de tous ses moyens, en personnel, en services, en finances, en expression culturelle propre, et au fur et à mesure que cela se fait, le missionnaire est amené à penser théologiquement la fin de la Mission au sens strict. Peu à peu, il desserre le "grappin" (l'harpagmon de Phil. 2,6) pour rendre possible la "rupture instauratrice" dont parle Michel de CERTEAU (Esprit VI, 1971/404 p. 1177-1214).

C'est dans cette dernière étape que se situe la collecte qui fait l'objet de cette thèse, après le parcours des étapes précédentes. Arrivé à ce stade, il me semble important de faire une dernière distinction: il ne s'agit pas ici de théologie africaine, mais de théologie missionnaire. La théologie africaine est faite par des théologiens africains qui vivent et pensent le message du Christ à partir de leur situation historico-culturelle d'Africains et de "missionnés". C'est à eux qu'appartient l'avenir, car ils auront à dire la foi en Jésus-Christ dans leur langage au fur et à mesure qu'elle se développera (Cf R.J. SCHREITER: Constructing Local Theologies, New York, Orbis Books, 1985, p. 19-20).

Par contre, la théologie missionnaire est, de soi, passagère et éphémère; elle concerne le moment de vivre et de réfléchir sur la rencontre d'un peuple et de la première Annonce qui lui en est proposée. A partir du moment où ce peuple est en mesure de redire au missionnaire la parole des Samaritains à la Samaritaine: "Ce n'est plus seulement à cause de tes dires que nous croyons; nous l'avons entendu nous-mêmes et nous savons qu'il est vraiment le Sauveur du monde" (Jc. 4,42), alors le discours missionnaire peut s'arrêter.

Cette thèse n'a donc pas pour but de faire la théologie de l'Eucharistie en Afrique, puisque c'est un sujet dont la théologie africaine s'empare pour elle-même. Elle a pour seule prétention de dire ceci: quand les théologiens africains s'emparent de ce problème, celui-ci est pertinent non seulement de leur propre point de vue, mais d'une manière plus universelle, puisqu'un missionnaire étranger,

qui ne participe de leur culture que de manière partielle et extérieure, en arrive lui aussi à en saisir la pertinence à partir de l'expérience qu'il a vécue et pensée. Ceci le contraint à dessiner les contours de l'espace anthropologique, christologique et ecclésiologique à l'intérieur duquel la théologie africaine pourra déployer son activité, non seulement pour affirmer la pertinence du problème, mais pour construire et proposer ses solutions.

Toute passagère et éphémère qu'elle soit, cette théologie missionnaire a son utilité. Tout au long de cette thèse, j'ai eu l'impression de me trouver au milieu d'un pont reliant deux rives opposées: d'une part, la rive africaine de ceux qui vivent le problème et entrevoient la solution comme une évidence: mais comment articuler une évidence à l'intention de ceux qui ne la partagent pas? De l'autre côté, la rive européenne de ceux qui, jusqu'ici, ont fait "la" théologie, mais dont on est en train de prendre conscience qu'à l'avenir elle ne sera plus qu'"une" des théologies possibles. Les deux camps sont arrêtés, chacun de son côté, sur sa rive, et le bruit du torrent les empêchent d'entendre les paroles qu'ils se crient l'un à l'autre. Ma conviction, c'est que les derniers développements de la théologie sacramentaire permettent de construire cette passerelle, de l'accrocher solidement sur les deux rives et de fournir ainsi un chemin à la "trans-gression". Les deux bords pourraient alors se dire, chacun dans son langage, non seulement comment on peut célébrer l'Eucharistie avec les nourritures et les boissons locales, mais pourquoi il faut le faire si l'on veut vraiment "faire CECI en mémoire de LUI" en respectant la nature même d'un vrai sacrement.

Ce chapitre de théologie missionnaire s'adresse donc, plus encore qu'aux chrétiens d'Afrique, à l'Eglise latine elle-même qui a envoyé ses missionnaires, afin qu'elle reconnaisse que la réussite de l'Évangélisation doit ouvrir la voie à une Eglise nouvelle qui doit être autre qu'elle-même pour pouvoir lui être unie. Car l'Eglise africaine peut être au large dans l'Eglise universelle, mais elle se sent de plus en plus à l'étroit dans l'Eglise latine. Entre la mission et la dé-mission, cette thèse voudrait suggérer le temps de la per-mission. "Laisse aller mon peuple!" (titre d'un livre récent de R. LUNEAU, Paris, Karthala, 1987).

Tables des Matières

Introduction

Première Partie 1-177

Chapitre I. - Les Mythes 1-73

Le Mythe de la Retraite de Bumbulvung	5-39
Analyse du Mythe	8-39
La structure	8-11
Le Mythe dans la vie	11-39
I Premier épisode	11-23
II Deuxième épisode	24-29
III Troisième épisode	29-31
IV Vérification	31-39
Le Mythe du Déluge	39-48
Autres versions du Mythe du Déluge	48-51
Conclusion	52-58
Appendice I: 1. Le mythe du Déluge en Orient	59-68
2. Cosmologie biblique et cosmologies païennes	68-73

Chapitre II. - Ngayda, la fête du mil 74-110

La quête du "mil fort"	75-79
Rites de pluie avant les semailles	79-82
Les semailles	82-84
L'origine de Ngayda	84
Le mois où l'on attache le cheval	84-89
Le nouveau mil	89-90
Le premier d'une série de repas	90-92
La fête du Gware	92-95
Entre Gware et Ngayda	97-110
La Fête "VULUK" des Muturwa	110-118
Le "Jour des destins"	111-117
La Fête	117-118
Le Mungulzum ?Aysaw des ZUZUY	119-125
Les autres ethnies	125-141
L'âme du mil	127-128
Dieu et le mil	128-131
Le Mil et les Ancêtres	131-135
Le Mil et le couple	133-135
Le Mil dans l'activité artistique	135-141

Conclusion	142-145
Chapitre III. - La lutte du mil et la survie d'une culture	146-170
Conclusion de la Première Partie	171-177
Deuxième Partie	
Chapitre I. Le fait	180-189
Chapitre II. Les arguments	190-247
A - La pratique traditionnelle de l'Eglise	192-216
1) Les partisans du "contre"	193-200
a) D. Nothomb	193-194
b) L. Mpongo	194-197
c) A. Vanneste	197-200
2) Les partisans du "pour"	201-216
B - La pratique de Jésus de Nazareth	216-333
1) Le mystère du Christ	216-269
a) Les partisans du contre	216-247
D. Nothomb	217-219
L. Mpongo	219-220
A. Vanneste	220-222
P. Grelot	222-224
(Critique)	226-247
Appendice: La Pratique de l'Eglise	269
La pratique de Jésus	249-255
b) Les partisans du pour	256-269
F. Kabasélé	257
W. de Mahieu	257-258
C.B. Okolo	258
J.M. Ela	260-261
A. Mampila	261-264
R. Soublon	265-269
2) Le rapport de Jésus aux sacrements	269-333
a) Les partisans du contre	270-309
D. Nothomb	270-271
(Critique)	271-279
A. Vanneste	279
(Critique)	280-294
(Saint Thomas)	283-294
P. Grelot	294-300
B. Adoukonou	300-303
(Critique)	304-305
L. Mpongo	305-306
(Critique)	307-309
b) Les partisans du pour	309-333
E. Ntakarutimana	311-314

A.T. Sanon	314-316
R. Luneau	316-318
C.B. Okolo	318-320
E.E. Uzukwu	320-322
J.M. Ela	322-324
B. Buetubela	324
A. Mampila	325-327
M. Amaladoss	327-329
J. McHugh	329-331
(conclusion)	332-333
 C.- Le niveau anthropologique	 334-444
1) Les partisans du "contre"	335-367
D. Nothomb	335-336
(critique)	337-339
A. Vanneste	340-343
L. Mpongo	343-344
(critique)	344-348
P. Grelot	348-349
(critique)	349-350
B. Adoukonou	351-362
Conclusion	362-367
2) Les partisans du "pour"	367-444
a) La valeur économique	369-399
E.E. Uzukwu	370-379
J.M. Ela et A.T. Sanon	379-380
A. Kaseba	380-381
W. de Mahieu	381-383
M. Hebga	383-387
M. de Carvalho Azevedo	387-389
Eucharistie et libération	390-399
J.M. Ela	391-399
b) Le langage	399-420
A. Vanneste	401
M. Amaladoss	401-402
La langue	403-420
Le latin, langue liturgique	403-407
L'opération de traduction	408-409
L'hébreu	409-410
Le grec	410-
Les langues africaines	411-420
"Afrique et Parole"	411-413
A.T. Sanon	413-414
G.K. Chesterton	414-415
Le Giséga	415
J. Dournes	416-420
c) La religion	420-431
A. Vanneste	422-426
Vatican II	426-431
d) "Fruits de la terre..."	431-444

Conclusion de la Deuxième Partie	
Tendre ou Détendre	445-450

Troisième Partie	451

Chapitre I - L'Anthropologie du symbole	456

I Le Symbole	461-485
1) Symbole ou instrument?	463-466
2) Symbole et langage	466-469
3) Symbole et culture	469-472
4) Symbole et signe	472-478
5) Symbole et action	478-480
6) Symbole et corps	481-484
(Conclusion)	484-485

II Thèses	486

Thèse 1	487-490
Thèse 2	491-493
Thèse 3	494-525
1) Symboles naturels?	494-497
2) Symboles culturels	497-517
J.M. Roux	497-499
B. Welte	499-500
C. Davis	500-501
E. Schillebeeckx	501-511
G. Martelet	512-517
3) De la culture aux cultures	518-525
E. Schillebeeckx	518-520
J. Gritti	520-522
R. Didier	522-524
A. Vergote	524-525
Thèse 4	526-552
R. Didier	526-529
J.M. Roux	529-535
G. Durand	535-539
(Conclusion)	539-544
X. Léon-Dufour	644-547
J.P. de Jong	547-569
R. Didier	569-550
B. Sesboué	551-552
Thèse 5	553-556
Thèse 6	557-564
X. Léon-Dufour	567-560
Conclusion	560-564

Chapitre II - Le Christ Ressuscité	565-607

1) L'entrée en christologie	570-573
2) L'expérience de la mort	573-576
3) Résurrection et communication	577-579
4) Résurrection et liberté	579-593
5) La liberté du chrétien	593-595

6) "Et pour la multitude..."	595-598
7) Le Christ "transculturel"	598-606
a) Mt 10,5; 28,18	598-602
b) FX. Durrwell	602-603
c) Saint Paul	603-605
d) Jean 14,12	605-606
8) Conclusion: le "style"	606-607
 Chapitre III - L'Eglise	 608-677
I. L'Eglise du Christ ressuscité	608-618
A - La Pâque herméneutique	608-613
B - Le Christ universel	613-618
II. Le pouvoir de l'Eglise sur les sacrements	619-650
1) H. Bouessé	621-628
2) Y. Congar	628-635
3) L.M. Chauvet	635-649
4) Conclusion	649-650
III. Quelle Eglise?	651-677
A - L'ouverture de l'Eglise et la fermeture de l'Eglise latine	652-653
B - Une peur: la pluralité des cultures	653-656
C - Une conversion nécessaire: l'inculturation	656-659
1) Le sommeil d'Adam	656-657
2) Le sommeil de Joseph	657
3) Le sommeil de la Passion	658-659
4) Le sommeil de l'Eglise missionnaire	659
D - Une décision: Eglise-fille ou Eglise-sœur?	660-666
1) Vatican II	660-662
2) Commission Théologique Internationale	662-666
E - Une ambiguïté: Eglise ou Eglise latine?	666-670
F - La solution	670-677
1) J. Ratzinger	670-672
2) Mgr. A. Clabaut etc	672-673
3) LG 27	673-675
4) Cardinal G. Lercaro	675-676
5) L'Eglise Africaine	676-677
 Conclusion générale	 678-686
 Bibliographie	 687-708

PREMIÈRE PARTIE

MYTHE, RITE ET LUTTE

CHAPITRE I - LES MYTHES

"Essayer de parler
sans user d'une langue particulière
n'est pas plus désespéré
qu'essayer d'avoir une religion
qui ne serait pas une religion particulière"¹

Cette remarque de Santayana peut paraître à première vue comme une vérité de La Palice. Elle peut cependant être utile quand on se trouve devant de nombreuses déclarations générales sur les religions, comme ce fut le cas au Concile Vatican II. Elle rappelle, en effet, qu'il est nécessaire d'aller voir sur le terrain ce qu'il advient de ces déclarations générales quand on doit les appliquer à une religion particulière, pratiquée dans un lieu précis et à une époque déterminée par un groupe humain bien délimité.

C'est la démarche que j'ai voulu suivre tout au long de ma découverte de la religion des Gizigas du Nord-Cameroun, que j'ai appelée la "religion du mil" d'après une expression des intéressés eux-mêmes: "Kuli ngi daw" la

1. SANTAYANA: Reason in Religion (1906), cité par Clifford GEERTZ: The Interpretation of Cultures. Selected Essays, New York, Basic Books, 1973, p. 87.

"force sacrée du mil".² Les documents que je vais utiliser pour la description sont principalement les mythes et les rites des Gizigas, mais si mêlés à la vie quotidienne que les lois de leur compréhension ne peuvent s'abstraire de celle-ci. Par exemple, les circonstances concrètes du recueil d'un mythe renseignent parfois autant et plus sur sa signification que sa structure interne. C'est pourquoi les

-
2. Le mot Kuli est le terme le plus synthétique qui sert aux Gizigas pour se qualifier eux-mêmes au plan religieux: "Ndra misi kuli hay", "Nous qui sommes sous (la loi du) Kuli". Le Kuli désigne la force vitale créée par Bumbulvung, le Dieu Suprême, et répartie par lui dans tout le cosmos et dans tous les êtres, depuis les minéraux jusqu'aux êtres spirituels, en passant bien entendu par les humains. J'ai rapproché ce concept de kuli de celui du Nyama ouest-africain défini par Marcel Griaule, ainsi que du mana océanien, de l'orenda amérindien, etc. Cf Paul MERCIER: "Anthropologie sociale et culturelle", in Jean POIRIER: Ethnologie générale (Pléiade), Paris, Gallimard, 1968, p. 978-980: "Ce serait, en définitive, une force de vie substantielle... créée par un dieu unique, et qui... répandue dans tout l'univers, déparée à tous les êtres animés, hommes, animaux et plantes, communiquée parfois à des êtres que nous considérons comme inanimés, largement donnée à tout un panthéon d'êtres mythiques mêlés à la vie courante... est et agit depuis les origines du monde..." C'est là le noyau des représentations religieuses, les aspects les plus immédiatement perceptibles de la religion n'étant pas essentiels... Le maniement de cette force vitale est la base de toute activité religieuse: "Elle varie quantitativement et qualitativement: chacun en a plus ou moins en lui-même, et il est des moyens rituels pour l'augmenter, comme des accidents pour la diminuer; elle revêt dans chaque individu des qualités de pureté ou d'impureté, ce qui la rend compatible ou incompatible avec les autres individus ou puissances". Voir aussi Louis Vincent THOMAS: "Dialogues avec l'animisme", in J. KERKHOF et A.M. HENRY: Dialogue d'aujourd'hui, Mission de demain, Paris, Cerf-Mame, 1968, p. 150-151.

mythes se présentent moins comme un "texte", même oral, que pris dans le "tissu" de la vie. Depuis que l'histoire de la mythologie s'est libérée des a priori de l'école évolutionniste et de son intérêt pour la "genèse" des mythes et des religions, elle s'est par le fait même libérée de l'irritante question de "l'oeuf et de la poule": est-ce le mythe qui dérive du rite ou le contraire? Le mythe est-il la formalisation idéologique subséquente d'un rituel premier, ou, au contraire, le rite est-il l'actualisation saisonnière d'un mythe primordial? Même si la question n'était pas un faux problème, on s'est rendu compte peu à peu que lui trouver une réponse était une tâche impossible.³ Il vaut donc mieux laisser de côté les préoccupations d'ordre génétique pour en revenir à la synchronie.

"L'ethnologue avait l'habitude de demander le récit des mythes tribaux à ses informateurs les plus âgés et il doit certes continuer à le faire. Mais il est apparu, après les travaux de Leenhardt en Océanie, de Griaule et de ses successeurs en Afrique, que le mythe s'inscrit sur le sol, s'incarne dans les objets quotidiens, que la maison

-
3. Michel MESLIN: Pour une Science des religions, Paris, Seuil, 1973, p. 223-234; Roger BASTIDE: "La Mythologie", in Jean POIRIER (dir.): Ethnologie générale (Pléiade), Paris, Gallimard, 1968, p. 1037-1090. Roger Bastide (p. 1051) cite Maurice Leenhardt (Do Kamo, 1947) qui rappelle qu'étymologiquement "muthos" ne signifie pas récit, mais parole: "Le mythe est senti et vécu avant d'être intelligé et formulé. Il est la parole, la figure, le geste qui circonscrit l'événement au coeur de l'homme avant d'être récit fixé. De même, J. Poirier (p. 1054): l'essence du mythe est d'être la représentation symbolique d'une réalité sociale, et ses modes de graphie sont multiples.

est un mythe en action et que la disposition des habitations dans le village raconte l'histoire des dieux autant que le griot ou le prêtre. Tout est logos ou parole vivante. L'ethnologue sur le terrain ne doit donc pas se contenter de faire parler les gens, il faut qu'il apprenne aussi à faire parler les choses et à savoir les écouter".⁴

C'est exactement de cette manière que j'ai été initié aux mythes gizigas: quand j'interrogeais les vieillards sur le sens du Serpent cosmique, ils me répondaient: "Tu n'as qu'à regarder le grenier à mil"; de même pour la compréhension de l'Oeuf primordial, j'étais renvoyé à l'architecture de l'enclos familial du masay (grand-prêtre du village).

Je me propose donc d'examiner ici les relations que le Giziga entretient avec son Dieu et tout le monde surnaturel des esprits et des ancêtres, et cela dans trois domaines différents: le mythe dans la vie, les rites annuels et l'histoire actuelle marquée par la lutte des gens du mil contre les agressions qui l'assaillent de l'extérieur. Car les peuples que l'on dit "sans histoire" ne sont souvent tels que parce qu'il ne se trouve personne pour prêter attention à celle qu'ils écrivent: la leur. Longtemps demeurés à l'écart de la "grande histoire", celle des peuples européens, ils y

4. Roger BASTIDE: "La Mythologie", in Jean POIRIER: Ethnologie générale (Pléiade), Paris, Gallimard, 1968, p. 1075.

sont entrés de force par la colonisation et l'on assiste actuellement au croisement de ces deux histoires, croisement encore inégal et dont la violence, pour avoir changé d'aspect depuis les indépendances, n'en reste pas moins réelle.

Les deux mythes qu'il m'a été donné de relever chez les Gizigas sont ceux de la Retraite de Dieu et du Déluge. Le premier existe dans un grand nombre d'ethnies du Nord-Cameroun et du Tchad. Le deuxième, au contraire, m'a été communiqué pour l'essentiel en avril 1965 et il s'est complété peu à peu jusqu'en 1972, mais longtemps j'ai cru qu'il était particulier aux Gizigas, n'ayant pu le retrouver dans les autres ethnies. En fait, il y existe aussi, mais souvent à l'état de fragments. Les conditions même de son recueil, étalé dans le temps, renseignent sur le fonctionnement et l'actualité du mythe.

Ces mythes présentent l'avantage de constituer la parole totale sur le commencement et la fin des choses: le premier mythe et une protologie et le second une eschatologie.⁵

Le Mythe de la Retraite de Bumbulvung.

- I "Jadis, au commencement,
le ciel était proche de la terre,
Bumbulvung vivait avec les hommes,
le ciel était même si proche,

5. Roger BASTIDE: "La Mythologie...", p. 1058: "Le mythe peut être histoire, et l'histoire à son tour se situe entre deux mythes, celui de la création et celui de la fin du monde".

que les hommes devaient rester le dos courbé.
Par contre, pas de souci pour la nourriture:
il leur suffisait de tendre la main en haut
pour déchirer des lambeaux de ciel et les manger.

- II Mais un jour, une jeune fille, une fille de chef,
une "mukuwang"
(une méchante, qui fait tout à l'envers des autres)
au lieu de déchirer des lambeaux de ciel,
commença à regarder à terre
et à choisir les graines qu'elle y trouvait.
Elle se fit un mortier et un pilon
pour écraser les graines choisies sur le sol.
A genoux à terre, chaque fois qu'elle levait son pilon,
elle en frappait la face de Bumbulvung
Gênée dans son travail, elle dit:
"Bumbulvung, ne vas-tu pas t'éloigner un peu?"
Le Ciel s'éloigna un peu,
et la jeune fille put se tenir debout.
Elle continua son travail
et à mesure qu'elle pilait ses graines,
elle levait son pilon un peu plus haut.
Elle implora le ciel une deuxième fois;
le ciel s'éloigna encore un peu.
Alors elle commença à lancer son pilon en l'air.
A la troisième imploration,
le Ciel, outré, s'en alla au loin,
là où il est maintenant.

- III Depuis ce temps, on n'a jamais revu Bumbulvung
Les hommes marchent et se tiennent debout
Ils ne se nourrissent plus de lambeaux de ciel:
ils sont devenus mangeurs de mil
De plus, Dieu ne se montre plus aux hommes,
comme jadis où, tous les soirs,
il venait régler leurs palabres.
Maintenant les hommes sont seuls,
seuls avec leurs palabres:
c'est la guerre".⁶

6. René JAOUEN: "Le mythe de la Retraite de Bumbulvung chez les Gizigas du Nord-Cameroun", in Afrique et Parole, Dakar, Fraternité Saint-Dominique, 1971, n° 33-34, p. 56-57. Voir aussi Louis-Vincent THOMAS et René LUNEAU: La Terre Africaine et ses religions. Traditions et changements, Paris, Larousse, 1975, p. 135-137. id. - Les Sages dépossédés. Univers magiques d'Afrique Noire, Paris, Robert Laffont, 1977, p. 147-149. Victor KAMGA: Cours de philosophie, Yaoundé, CEPER, 1979, p. 229-230. Bruno CHENU et Marcel NEUSCH: Au pays de la théologie, Paris, Le Centurion, 1979, p. 185-186.

J'ai recueilli des versions de ce mythe dans tout le Nord-Cameroun et au Tchad: à l'est, dans la région du Logone, chez les Musgum, les Masa, les Musey; au sud, dans la plaine et la région des lacs, chez les Tupuri, les Wina, les Mundang et les Kaad'o; au centre, dans la plaine, chez les Giziga et les Gidar; à l'ouest, dans le massif du Mandara, chez les Mofu, les Mafa et les Podokwo.⁷

De plus, ce mythe est attesté par un grand nombre d'africanistes dans différentes régions de l'Afrique, ce qui permet de dire que ce thème mythique est vraiment panafricain.⁸ On peut même aller plus loin et suggérer une

-
7. Notes manuscrites de l'auteur (1964-1987). Voir aussi Bertrand LEMBEZAT: Mukulehe. Un clan montagnard du Nord-Cameroun, Paris, Berger-Levrault, 1952, p. 206-207. Christian AURENCHE: "Mil, mil, reviens-moi...", Paris, SERIEP, 1981, p. 7-8 (tradition Zulgo).
8. Louis-Vincent THOMAS et René LUNEAU: La Terre Africaine..., p. 136.
 H. Memel FOTE: "Rapport sur la religion animiste", in Colloque sur les religions Abidjan 1961, Paris, Présence Africaine, 1962, p. 34-36.
 J.G. FRAZER: Les dieux du Ciel, Paris, Rieder, 1927, passim.
 Bohumil HOLAS: Les Dieux d'Afrique Noire, Paris, Geuthner, 1968, p. 43-44.
 John MBITI: Religions et philosophie africaines, Yaoundé, CLE, 1972, p. 102-109.
 E.G. PARRINDER: African Traditional Religion, London, Sheldon Press, 1974, p. 40-41.
 Louis-Vincent THOMAS: Cinq essais sur la mort africaine, Dakar, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, 1968, p. 245.
 Louis-Vincent THOMAS, René LUNEAU, J.L. DONEUX: Les Religions d'Afrique Noire. Textes et traditions sacrées, Paris, Fayard-Denoël, 1969, p. 91-96.
 Dominique ZAHAN: La viande et la graine, Paris, Présence Africaine, 1969, p. 102.
 Jean-Baptiste BASKOUDA: Baba Simon, le père des Kirdis, Paris, Cerf, 1988, p. 143.

référence à une mythologie qui déborde le cadre de l'Afrique Noire, par exemple celle de l'Égypte ancienne et celle de la Grèce.⁹

Analyse du Mythe

La Structure

La structure du mythe apparaît assez clairement dans la séquence narrative en trois parties: I la description de la proximité de Dieu comme une sorte d'Âge d'or; II la faute de la jeune fille qui provoque la retraite de Dieu; III enfin la situation des hommes d'aujourd'hui.

Mais derrière cette séquence narrative s'en cache une autre, la séquence génétique, qui suit un ordre différent: III, I, II. En effet, si l'on part du domaine empirique,

-
9. Cf. ci-dessous, la cosmologie sous-jacente au mythe du Déluge.
 Mircea ELIADE: Traité d'Histoire des Religions, Paris, Payot, 1949, p. 47-116.
 Serge SAUNERON et Jean YOYOTTE: "La naissance du monde selon l'Égypte ancienne", in SOURCES ORIENTALES: La naissance du monde, Paris, Seuil, 1959, p. 17-91 (séparation du ciel et de la terre: p. 43, 77, 125-126, 250, 385, 473, 480-481).
 HESIODE: Théogonie - Les Travaux et les Jours - Le Bouclier, Paris, Les Belles Lettres, 1944, p. 36-39.
 Mircea ELIADE: Histoire des croyances et des idées religieuses. Paris, Payot, 1976, T. 1, p. 48-51, 99-103, 161-163, 260-263.
 id: Mythes, rêves et mystères (Essais LXXXIV), Paris, Gallimard, 1961, p. 80-98.
 M.J. SEUX, M. GITTON, J.L. CUNCHILLOS, J. BRIEND: La Création et le Déluge d'après les textes du Proche-Orient ancien. (Documents autour de la Bible), Cahier Évangile, supplément au n° 64, Paris, Cerf, 1988.

celui des hommes d'aujourd'hui (III), on se rend compte que l'épisode I constitue une sorte de négatif de l'épisode III: le premier est généré en niant tout ce qui est affirmé et en affirmant tout ce qui est nié dans le troisième. On peut penser en effet qu'un mythe naît des interrogations les plus profondes de l'homme: la forme littéraire du constat étologique masque cette interrogation et cette angoisse. Pourquoi la destinée de l'homme est-elle ce qu'elle est aujourd'hui? Il suffit alors de renverser le constat trait pour trait en niant les affirmations et en affirmant les négations pour obtenir la situation inverse du rêve et du désir, dans l'épisode I: "ce qui est maintenant n'était pas ainsi au commencement". L'épisode II est alors l'élément dynamique qui a fait passer l'humanité du stade I au stade III, car ceux-ci décrivent tous deux des états. La structure du mythe se révèle alors être la même que celle de toute initiation ou passage d'un état ancien à un état nouveau par la médiation d'une crise initiatique. L'épisode I est premier dans l'ordre narratif, l'épisode III dans l'ordre génétique et l'épisode II dans l'ordre dramatique (le drame de l'action initiatique).¹⁰ Il semble donc que le sens profond du mythe

10. Cf. A.J. GREIMAS: Du Sens. Essais sémiotiques, Paris, Seuil, 1970, p. 187: "Une sous-classe de récits dramatiques (mythes, contes, pièces de théâtre, etc.) est définie par une propriété structurelle commune; la dimension temporelle, sur laquelle ils se trouvent situés, est dichotomisée en un avant vs un après. A cet avant vs après discursif correspond un "renversement de la situation" qui, sur le plan de la structure implicite, n'est rien d'autre qu'une inversion des signes du contenu. Une corrélation existe ainsi entre les deux plans:

avant
après

contenu inversé
contenu

jaillira de la confrontation des choix de l'épisode II avec les statuts décrits dans les épisodes III et I.

Si l'on en reste là, cependant, l'épisode II survient de manière arbitraire, comme un *deus ex machina*, et ceci amène à se poser la question: pourquoi fallait-il passer de l'état primordial à l'état actuel de l'humanité? Cette question permet de se rendre compte que l'épisode I est de structure complexe: les éléments qui le constituent ne se situent pas tous au même niveau. Dans la version giziga du mythe, on peut classer ces éléments en deux catégories, A et B.

IA Jadis le ciel était proche de la terre...
 Bumbulvung vivait avec les hommes...
 Pas de souci pour la nourriture
 il suffisait de tendre la main
 pour déchirer des lambeaux de ciel et les manger.

IB Les hommes restaient le dos courbé...

La catégorie A se présente comme un ensemble d'éléments positifs qui décrivent un Âge d'Or. La catégorie B, ici représentée par un seul élément, montre que l'Âge d'Or n'est pas si doré qu'il en a l'air, il témoigne d'une limite, d'un manque, et d'autres variantes le présentent même sous la forme d'un interdit: la proximité du Ciel comporte une série d'avantages pour l'homme, mais aussi un inconvénient, au moins un. Dès lors, l'épisode II n'est pas entièrement gratuit par

rapport à l'épisode I puisqu'il consiste à compenser l'inconvénient ou à transgresser l'interdit (IB) dont les avantages (IA) sont assortis.

De plus, les éléments A symbolisent la présence de Dieu et l'élément B décrit la situation de l'homme. Les deux séquences possibles du récit se réduisent alors aussi:

Séquence narrative I, II, III: A, non-B; B; B, non-A.

Séquence génétique III, I, II: non-A, B; non-B, A; B.

où A représente les avantages de la proximité du Ciel; non-B représente l'inconvénient de cette proximité; B, la compensation de l'inconvénient; non-A, la perte de tous les autres avantages.

Le Mythe dans la Vie¹¹

I Premier épisode

Le ciel proche de la terre, Dieu présent aux hommes: plutôt que d'un Âge d'Or, il s'agit là du Temps de l'Enfance, du Rêve et de la Nostalgie; du temps de la pure virtualité qui n'a rien d'idyllique mais qui est marqué par l'ambiguïté; il comporte des valeurs, mais aussi des limites; des possibilités nombreuses, mais aussi un état de sous-développement ou même de non-développement.

11. Je reprends ici mon article d'Afrique et Parole, p. 58-60, cf. note 6.

1) L'homme-enfant laissé à lui-même ne parvient pas encore à maîtriser le désordre qui est en lui et qui surgit parfois dans ses relations avec les autres. Comme il n'y a pas encore de lois sociales pour régler les rapports entre les individus, il faut chaque soir l'intervention de Dieu pour rétablir chacun dans sa vérité et sa justice (Jeng, vérité-justice-ordre). Le Père céleste, en intervenant chaque soir, règle les palabres et les empêche de dégénérer en guerre. Le Kuli, force vitale que Dieu a départi à chaque être de l'univers, doit circuler et s'épanouir dans le cadre de l'ordre (Jeng) dont Dieu lui-même est le garant et le gardien. Cet âge de la présence de Dieu est donc l'ère de la paix et de l'harmonie. Mais le Giziga n'est pas dupe: cette paix et cette harmonie ne viennent pas de lui-même, car c'est Dieu qui impose des digues à une violence déjà là, les disputes quotidiennes, pour l'empêcher de dégénérer en guerre.

2) La proximité du ciel permet à l'homme de se nourrir à peu de frais et sans travail: il lui suffit de tendre la main vers le haut pour déchirer des lambeaux de ciel qui se mangent "nature". Cet âge de l'homme où tout ce qui se trouve à portée de main est considéré comme comestible nous renvoie encore une fois à une humanité-enfant au stade oral. L'homme ne trouve pas encore sa nourriture sur terre, son domaine propre, il est encore en dépendance de son Père céleste qui le nourrit de sa propre substance.

D'autres fragments mythiques existent chez les Gizigas et dans certaines ethnies du Massif du Mandara (Mafa, Uzlam...), selon lesquels la terre elle-même était comestible et malléable: en ce temps-là, n'importe quel caillou se laissait mâcher comme de la viande. C'est le jour où la Vieille Femme (madangwas) a voulu y ajouter du sel que le minéral s'est figé dans sa minéralité et est devenu impropre à la consommation humaine. On peut encore voir les traînées de sel dans les filons de cristaux qui s'étendent dans les plaques rocheuses.

Ce stade primordial de l'omnicomestibilité des choses fait fonctionnellement contraste avec l'épisode suivant et forme avec lui un couple "nature-culture" que l'on retrouve à tous les niveaux du mythe et du rite. Étant donné la spécificité de la transgression (épisode II), le stade primordial doit représenter une économie de cueillette antérieure à la découverte de l'agriculture. Au stade de la cueillette, tout est donné dans la nature, il suffit de s'en saisir. On retrouve encore ce type d'économie chez les femmes pygmées. On ne peut en dire autant absolument des hommes pygmées, car ceux-ci sont chasseurs. Il y a bien dans leur civilisation un aspect de "cueillette" du gibier, mais celle-ci implique l'introduction des techniques de chasse (armes, filets, etc.).

Un mythe giziga raconte comment, à l'origine, le giziga comme tel, et non plus l'homme en général, vivait en communauté avec les animaux supérieurs (lion, léopard, singe). Un jour, le lion et le léopard reprochèrent à l'homme et au singe de ne pas rapporter de gibier au village; plus grave, ils les insultèrent en les traitant de "dents plates", (sling tilenge) par comparaison aux grands carnassiers dotés de crocs et bons chasseurs. Le giziga en fut très vexé et s'en alla en brousse. Le lion ordonna au singe de le suivre et de le surveiller. Le singe monta sur un arbre et vit l'homme faire des "manigances" avec des morceaux de bois. Il le suivit au bord d'une mare où le gibier venait s'abreuver, et ce qu'il vit là le poussa à revenir bien vite au village faire rapport au lion et au léopard: "L'homme, avec ses bois, a tendu le bras gauche en avant, et là-bas au bord de l'eau, une grosse antilope-cheval (hippotrague) est tombée. Il a encore tendu le bras et une autre antilope est tombée. Fuyons vite en brousse, car l'homme pourrait aussi tendre le bras contre nous et nous tuer". Tous les animaux s'enfuirent en brousse, sauf le chien et le coq, et depuis ce temps-là l'homme vit seul au village et les animaux ont peur de lui. Depuis ce temps-là aussi, le giziga se taille les incisives en pointe, car c'est lui désormais qui est chef à la place du lion et ramène du gibier grâce à son arc et à ses flèches (les "bois" vus par le singe).

Ce mythe de l'invention des techniques de chasse se termine par la séparation de l'homme et des animaux. Et c'est ainsi que toute nouvelle étape de l'anthropogénèse sera construite sur le schéma du passage initiatique en trois temps: de l'état de nature à la "trans-gression" puis à l'état de culture. Ceci se vérifie non seulement dans la structure des mythes, mais aussi dans celle des rituels, notamment ceux de la naissance, de l'initiation de puberté et de la mort. Pour la naissance, on marque un écart entre la naissance biologique (la "mise-bas" naturelle, animale, non pertinente au plan humain) et la naissance socio-culturelle qui a lieu trois ou quatre jours après la première, selon qu'il s'agit d'un garçon ou d'une fille. La "trans-gression" est la sortie de la case maternelle dans la cour paternelle, passage du monde des femmes (nature) au monde des hommes (culture).

De même, le jour de l'initiation, le garçon, qui jusque-là est une "fille", puisqu'il vit avec sa mère et ses soeurs, est arraché violemment à ce monde des femmes et emmené brutalement en brousse où il devra séjourner plusieurs mois: là, on déconstruit sa féminité pour le reconstruire selon les canons culturels de la masculinité. A la fin de l'initiation, les nouveaux hommes sont réintroduits au village où ils acquièrent un nouveau statut fonctionnel.

Enfin, on oppose également le décès biologique et la mort culturelle qui ne survient que trois ou quatre jours après le premier (trois jours pour un homme, quatre jours pour une femme, selon la symbolique des nombres). Pendant ce délai, le cadavre est déjà enterré, mais on laisse le temps au mort de se détacher des vivants. C'est la période du petit deuil: on le pleure, on lui tient compagnie. Au bout de ce délai, il doit cependant se décider à s'en aller, car les morts ne peuvent rester mêlés aux vivants. On l'accompagne donc le dernier matin, en dehors du village et on l'invite à s'en aller chez les morts. Plusieurs mois plus tard, on le récupérera de nouveau à titre de mort utile, c'est-à-dire d'ancêtre. Ce sera sa dernière initiation: le rituel du grand deuil assure le passage du mort naturel au statut de mort culturel (ancêtre) et il pourra de nouveau habiter la maison des vivants, avec la fonction d'intercesseur. On lui dédicace une poterie, placée sous le grenier à mil, où il recevra les offrandes sacrificielles de ses enfants.

Ainsi, qu'il s'agisse de l'origine du genre humain (mythe) ou du devenir de l'homme individuel (rite), le même scénario de "création-séparation", de passages successifs "nature-culture" se répète pour permettre au giziga de réaffirmer sans cesse ce que c'est que d'être homme.

On retrouve la transposition du thème mythique de la séparation dans la légende d'origine des Gizigas, et plus

nettement encore dans un conte qui suit de très près le schéma du mythe de séparation des animaux. Il s'agit cette fois d'expliquer comment les Gizigas se sont séparés des Foulbés, c'est-à-dire en fait pourquoi les Gizigas vivent en villages sédentaires et pourquoi les Foulbés vivent en campements nomades avec leurs troupeaux. Au lieu du premier chasseur, c'est ici le couple gémeilaire primordial, Luwa et Masay, qui, à force de farces jouées aux dépens des pasteurs, contraint ceux-ci à abandonner la vie de village.

Quant à la légende de l'"exode" des Gizigas, elle raconte comment ils ont quitté le Baguirmi, au Tchad, lorsque ce royaume est passé à l'Islam. Un couple avait huit fils, dont quatre avaient une belle tête ronde et quatre un crâne pointu et laid. Un jour, le père de famille rentra à la maison et dit à ses fils qu'ils devaient sortir désormais pour faire la prière (musulmane) et se faire circoncire. La mère de famille ne l'entendait pas de cette oreille. Elle laissa aller les "crânes pointus" et cacha les "têtes rondes". Au bout d'un certain temps, on fit remarquer à ceux-ci qu'ils ne pouvaient continuer à rester là: tout le monde s'étant converti à l'Islam, ils étaient devenus par leur refus, des Kirdis, des païens, et ils n'avaient qu'à s'en aller. Leur mère les envoya donc à la poursuite d'unealebasse magique qu'elle avait dépêchée devant eux. Ils quittèrent donc le Baguirmi, traversèrent le Nord-Cameroun et pénétrèrent dans

les Monts du Mandara qu'ils descendirent du Nord au Sud jusqu'au massif de Gudul où ils se fixèrent quelque temps. Une nouvelle migration devait les amener de là sur le site qu'ils occupent depuis lors, à Rum, où ils fondèrent le clan et la chefferie des Mutturwa.¹²

Quand on connaît la pression sociale qu'exercent historiquement les musulmans sur les populations de religion traditionnelle, il est intéressant de noter l'humour d'un groupe qui arrive à retourner une injure (Kirdi, païen) en titre de fierté. Aujourd'hui encore, les vieux Gizigas ne s'en privent pas en se présentant spontanément comme "Ndramizli Kaad'o hay", "Nous, les païens". Refuser l'Islam aujourd'hui autant qu'hier, c'est renoncer à une promotion sociale évidente et accumuler les inconvénients de l'appartenance à un groupe d'ethnies qui servaient de réservoir à esclaves aux nombreux royaumes musulmans du Sahel: d'Est en Ouest: le Darfour (Soudan), le Waday, le Baguirmi (Tchad), les Cités Kotoko (Tchad, Cameroun), le Kanem-Bornou (Niger), le Wandala ou Mandara (Cameroun), les Cités Haoussa (Nigéria).

12. On retrouve une version de cette légende d'origine chez les Podokwo de Mukulehe: Cf. Bertrand LEMBEZAT: Mukulehe. Un clan montagnard du Nord-Cameroun, Paris, Berger-Levrault, 1952, p. 160, 216.

Qu'il s'agisse donc de se séparer du ciel trop proche, ou de la société animale, de la société féminine, de la société des vivants, ou enfin de la société musulmane, le Giziga à l'air de le faire allègrement: il ne renonce pas à une situation idéale, mais à une situation ambiguë qui, si elle comporte des avantages certains, n'en contient pas moins des limites également évidentes. Pour devenir ce qu'il est, il n'a pas le choix: les origines de l'espèce, tout comme l'histoire du groupe ethnique et la vie de l'individu sont constituées d'une série de séparations inévitables auxquelles il est préférable de consentir de manière réaliste. La démarche initiatique est coextensive à toute la vie, individuelle et sociale.

3) Dans ce que j'ai appelé à plusieurs reprises la "trans-gression", au double sens, étymologique (de passage) et moral (de faute), le registre culinaire est un signifiant privilégié. Car la nourriture ne répond pas seulement à un besoin physique de première nécessité, elle devient une manière spécifique d'être homme, elle est apte à signifier l'humanité comme telle. C'est pourquoi C. Lévi-Strauss l'appelle une médiation: l'animal, et l'homme de la cueillette se nourrissent de façon immédiate, mais l'homme digne de ce nom le fait de manière médiate. Dans ses "Mythologiques", l'auteur

"se propose de démontrer que M₁ (mythe de référence) fait partie d'un groupe de mythes qui expliquent l'origine de la cuisson des aliments...; que la cuisine est conçue par la pensée indigène comme une médiation...; les opérations culinaires (sont) des activités médiatrices entre le ciel et la terre, la vie et la mort, la nature et la société."¹³

Le registre culinaire est un médiateur privilégié de la culture: "Dis-moi comment tu manges et je te dirai qui tu es", ou même: "Je mange (humainement), donc je suis (homme)".

Les exemples ne manquent pas, je me contenterai d'un seul. Lorsqu'à la fin du petit deuil on accompagne le mort (son âme) à la sortie du village, il s'agit d'un rite de disjonction: le mort a eu trois ou quatre jours pour se décider à se séparer des vivants. Il faut comprendre évidemment que ce sont les vivants qui se sont donné trois ou quatre jours pour se séparer du mort. Pour signifier ce départ, on donne au mort un viatique qui est préparé de telle manière que cette dernière nourriture puisse le "dégouter" définitivement: être vivant, c'est manger la boule de mil et l'apprécier; être mort, c'est ne plus manger la nourriture des vivants. On a donc préparé un semblant de repas avec du mil écrasé grossièrement, au lieu de la fleur de farine

13. Claude LÉVI-STRAUSS: Le cru et le cuit. Mythologiques 1, Paris, Plon, 1964, p. 72-73.
 Mircea ELIADE: "Structure et fonction du mythe cosmogonique" in SOURCES ORIENTALES: La Naissance du monde, Paris, Seuil, 1959, p. 472, 482.

habituelle; les haricots sont à moitié cuits et le tout est assaisonné de cendre et décoré d'un vieil os blanchi.

Mourir est la dernière séparation, celle qui disjoint l'homme du monde du mil. Un vieillard malade à qui je rendais visite me fit remarquer à un certain moment de la conversation: "Ya avra arung: ititila d'af Kwad'ay", "Je suis encore dehors (de la tombe): je goûte encore la boule de mil". Être vivant, c'est goûter le plaisir du repas de mil. Être mort, au contraire, c'est être privé de ce plaisir, jusqu'au moment où le mort est réintroduit dans la famille comme ancêtre: à ce moment, il "habite" sa poterie sous le grenier où il reçoit les offrandes de mil (boule et bière) et de viande. Il est désormais le maître et le gardien du garde-manger qui est aussi tabernacle. Laissant aux vivants l'apparence matérielle de la nourriture, il se nourrit de l'âme du mil (mususud'uk ngi daw), de sa graisse et de sa moelle, c'est-à-dire de sa réalité la plus "substantifique".

4) "Le Ciel était si proche de la Terre que les hommes devaient rester courbés". Ce simple détail suffit à montrer qu'il ne s'agit pas d'un âge d'or, mais d'un âge qui comporte tout au plus quelques dorures. Comme nous l'avons vu, c'est ce trait qui pointe déjà dans la direction de la transgression. Au commencement, l'homme est un homme-enfant, au stade oral, qui se nourrit de ce qui lui tombe sous la

main. Sur un autre registre, sa courbure, ou sa pliure, disent la même infantilité, le développement incomplet; car, en langue giziga, être un homme vivant, c'est être "deng titiri", "debout avec les yeux (ouverts)". Courbé à terre, il est encore dans la position animale, "à quatre pattes" sous le ciel, c'est-à-dire humainement inachevé.

Or l'obstacle qui l'empêche d'acquiescer sa pleine stature humaine, c'est le Ciel (Dieu) trop proche, ce qui amène à prendre conscience d'une incompatibilité entre les deux domaines et les deux partenaires: si Dieu est proche et présent, alors l'homme est mutilé, courbé, encore à moitié enveloppé comme un embryon; si l'homme est pleinement développé, bien vivant, "debout avec les yeux ouverts", alors Dieu doit céder la place et, à la limite, il doit s'absenter.

Cette incompatibilité est due, plus profondément, à un inachèvement de la création elle-même. L'ordre primordial (Jeng) masque en fait un chaos, un état de confusion, d'indifférenciation et d'inorganisation du monde et de ses habitants. Le ciel est trop terrestre pour être vraiment ciel; la terre est trop céleste pour être vraiment terre; de même, Dieu est trop humain pour être vraiment Dieu et l'homme trop divin pour être vraiment homme. Un sevrage s'impose donc pour fixer chaque lieu et chaque personnage dans son statut fonctionnel. La séparation n'est pas une perte, c'est une

nécessité pour arriver à l'achèvement. L'homme n'achève sa propre création qu'en se séparant de Dieu, et Dieu ne devient vraiment Dieu qu'en se séparant de l'homme.

Cette conclusion peut paraître excessive à première vue, aboutissement d'un raisonnement froidement logique. Je pense cependant que la nature de la transgression (épisode II) autorise à la maintenir. Une réflexion de plusieurs années sur ce mythe m'a amené à la conclusion suivante: il ne faut pas quitter prématurément le niveau anthropologique pour le niveau théologique, car ce passage se fait souvent sous le mode du refuge et de la tentation de "sauver" Dieu, qui est la forme spécifique de l'idolâtrie chez les croyants. Le mythe nous parle sans doute beaucoup plus de l'homme que de Dieu; il est asymétrique, malgré la symétrie structurelle apparente des couples Ciel-Terre, Dieu-Homme. Ce sont bien la Terre et l'Homme qui intéressent ici, même si, pour les définir, le mythe a besoin de les camper face à leurs contraires: le Ciel et Dieu. Il faut donc partir de ces couples primordiaux: Ciel-Terre, Dieu-Homme, dans lesquels Dieu n'est pas hors du monde, mais en fait partie. Il est à l'intérieur de cette totalité indifférenciée formée par le couple Ciel-Terre. Il est possible alors que la séparation se traduise pour l'homme par le gain de son humanité, et pour Dieu par le gain de sa transcendance.

II Deuxième épisode

Le personnage féminin qui intervient au début du deuxième épisode est un personnage ambigu et son ambiguïté semble fonctionnelle. Dans de nombreux contes intervient une vieille femme Madangwas, qui a la capacité de se transformer à volonté, tantôt en bête féroce de la brousse, tantôt en belle jeune fille. C'est toujours une sorcière qui prend la forme la plus indiquée pour arriver à ses fins, séduire et dévorer le jeune héros du conte. Quand les enfants la représentent dans leurs dessins, elle porte toujours une mâchoire au milieu de la poitrine, entre les seins, et un oeil cyclopéen au milieu du front; enfin, elle porte une queue comme les animaux. Elle est sans doute un avatar de la Terre-Mère, mais elle rappelle aussi la Grand-Mère céleste entourée d'une ribambelle d'enfants, ceux qui sont encore à naître.

Mais plutôt que la ligne de la fantasmagorie des contes, peut-être faut-il préférer une autre piste, suggérée par certaines variantes du mythe, dans ses versions giziga, mundang ou guidar. La jeune fille du mythe est la Ma'ay, que l'on peut traduire par "la Princesse", mais dans un sens très précis. La chefferie de ces trois ethnies se transmet de fils aîné en fils aîné. Si bien que si l'aîné du chef est une fille, on se trouve en présence d'un dilemme: comme aînée,

elle devrait hériter du commandement de son père, mais comme fille, elle ne le peut pas. La société a donc créé un personnage tout à fait unique qui par ses différents traits satisfait en même temps à cette exigence et à cette impossibilité. Elle sera chef sans être chef, c'est-à-dire qu'elle ne sera pas chef de tout le territoire de la chefferie de son père, mais elle exercera le commandement dans un des villages de la chefferie.¹⁴ Elle est donc la seule femme qui ait accès au commandement, la seule pour laquelle on ne paie pas de compensation matrimoniale (sauf le chapeau du grenier, mukupuk, insigne de prééminence), la seule qui ait le droit de battre son mari.¹⁵

Il n'est pas difficile de voir pourquoi ce personnage est tout à fait au point pour commettre la transgression. Si cette jeune fille est parfois qualifiée de mukuwang, de méchante, sa méchanceté est plutôt fonctionnelle

14. Il s'agit, dans la chefferie de Mijivin, du village de Dubawa, dominé par un clan d'anciens guidars qui s'était allié au chef pour l'aider à se débarrasser d'une incursion des Fulbe. En reconnaissance, le chef leur avait donné la Ma'ay pour chef.

15. Il s'agit évidemment d'un droit officiel, public, car, comme dans toutes les sociétés, il existe des femmes fortes qui ne se privent pas de battre leur faible mari en privé.

que morale. Son statut social unique la prédestine d'une certaine manière à tenir un rôle prométhéen.¹⁶

La première perturbation de l'ordre consiste à détourner les yeux du ciel pour les tourner vers le sol et à renverser une situation paradoxale: l'homme, courbé vers la terre, se nourrissait au ciel et du ciel; alors que l'homme redressé vers le ciel se nourrira à terre et de la terre. L'invention de la culture exige une prise de distance, alors que l'état de nature impliquait le contact. "Elle commença à regarder à terre". Le changement de direction du regard est le commencement d'un changement beaucoup plus vaste: l'homme vivant est "deng titiri", "debout avec les yeux"; ce qui le

16. Mu-kuw-ang, du verté kuw, faire à l'envers, gâter un enfant, endommager un objet, d'où être méchant. Cf. A.J. GREIMAS: Du sens. Essais sémiotiques, Paris, Seuil, 1970, p. 188: "L'isotopie narrative est déterminée par une certaine perspective anthropocentrique qui présente le récit comme une succession d'événements dont les acteurs sont des êtres animés, agissants ou agis. A ce niveau, une première catégorisation: individuel vs collectif permet de distinguer un héros asocial qui, se disjoignant de la communauté, apparaît comme l'agent grâce à qui se produit le renversement de la situation, comme le médiateur personnalisé entre la situation-avant et la situation-après; p. 189: Quant aux performances du héros qui occupent la place centrale dans l'économie de la narration, elles ne peuvent que correspondre aux opérations linguistiques de transformation; elles rendent compte des inversions des contenus. Voir aussi Vladimir J.A. PROPP: Morphologie du conte, Paris, Gallimard, 1970, p. 49; et id. - Les racines historiques du conte merveilleux, Paris, Gallimard, 1983, p. 63-64 (le personnage ambigu de la Yaga).

définir comme homme est sa station debout qui l'oppose aux animaux et aux enfants encore enveloppés, ainsi que son regard d'homme, un regard dirigé vers la terre, le domaine de l'homme. Ce faisant, il va sans doute perdre sa dimension céleste, mais c'est le prix à payer pour devenir ce qu'il est, en sortant de l'ambiguïté et de la confusion.

La deuxième perturbation consiste dans le premier choix: "Elle commença à choisir les graines qu'elle trouvait à terre". Le ciel était le lieu du don indistinct, la terre devient le lieu des choix, c'est-à-dire des actes proprement humains. D'autres fragments mythiques nous ont déjà montré que les choix successifs finissent de créer les choses dans leur spécificité: moyennant l'addition de sel, les rochers se sont figés dans leur minéralité. Désormais le monde se divise en deux catégories: les comestibles et les choses. De même, les animaux se répartissent en "viandes" (gibier) et en "choses". A chaque progrès culturel, l'univers humain se spécifie en se rétrécissant.

Un autre fragment mythique assez répandu attribue la découverte des plantes comestibles au hasard: l'homme les aurait trouvées dans une crotte d'éléphant; la médiation animale désigne habituellement un stade préculturel, incomplètement humain. De même l'invention du feu est souvent attribuée au chien. Ici, au contraire, le choix volontaire se

substitue au hasard: l'homme s'établit résolument dans la culture. On peut même dire que la transgression consiste en l'invention de la culture.

Le mythe du Déluge nous montrera que le retour au chaos et à l'indistinction primordiale n'est pas impossible: en temps de famine, on retourne en brousse déterrer des nourritures qui en temps normal ne le sont pas. Il s'agit de tubercules vénéneux qu'il faut cuire de très longues heures pour leur enlever leur poison. C'est une régression dans le monde des "choses", du non-comestible, en-deçà de la fixation des réalités culturelles. Ce retour au chaos est total, car c'est aussi le retour au chaos social: la lutte pour la survie aboutit à abolir toutes les règles de la vie en société villageoise et tous les principes de solidarité: c'est le temps du sauve-qui-peut et du chacun-pour-soi.

Dans le mythe de la séparation de l'homme et des animaux, l'ancêtre des Gizigas avait inventé l'arc et les flèches et cette première technique lui avait permis d'affirmer son humanisation décisive. Ce que l'homme a fait pour la chasse, ici la femme le fait pour l'agriculture et la cuisine. Elle invente la première technique féminine: le mortier (jijing) et le pilon (zinga-jijing, le petit, la graine du mortier) qui lui serviront à écraser les graines de son choix, premier stade de l'activité culinaire. C'est cette

activité qui est directement responsable de l'éloignement du Ciel et de Dieu, en même temps qu'elle représente un progrès culturel.

Avec son pilon, la jeune femme va conquérir l'espace nécessaire à son déploiement et cette activité se traduit en agression contre le ciel trop proche: à trois reprises, elle prie le Ciel de s'éloigner un peu pour lui faire de la place. Sans rechigner, Dieu cède du terrain à deux reprises, mais la troisième fois, la jeune femme dépasse les bornes: au lieu de tenir son pilon des deux mains, elle le lance en l'air avant de le rattraper pour continuer à piler le mil. Ce geste est une fantaisie que les femmes se permettent par jeu lorsqu'elles pilent plusieurs ensemble dans le même mortier. Cette "hybris" provoque la colère de Dieu qui s'en va définitivement là où il est maintenant, loin, très loin.

III Troisième épisode

"Depuis ce temps-là, les hommes marchent et se tiennent debout". Bumbulvung s'est retiré et leur a laissé l'espace nécessaire à leur déploiement humain.

"Ils ne se nourrissent plus de lambeaux de ciel": le cordon ombilical est coupé et le don du ciel n'est plus à portée de la main.

Ils sont devenus "mangeurs de mil" (muzum-daw). Dorénavant, c'est une même chose de dire "homme" et "mangeur de mil": cette caractéristique les définit totalement, dans leur activités économiques, technologiques, sociales, juridiques, esthétiques et même religieuses. Ils appartiennent à la civilisation du mil et pratiquent la religion du mil. Toute religion est liée, selon Mircea Eliade, "aux idées d'être, de signification et de vérité", elle a donc un rôle de totalisation par rapport à la culture. Dès lors, "vivre en tant qu'être humain est en soi un acte religieux, car l'alimentation, la vie sexuelle et le travail ont une valeur sacramentelle. En d'autres termes, être, ou plutôt devenir, un homme, signifie être "religieux".¹⁷

Mais devenir homme signifie aussi être orphelin du Ciel. Cet aspect est très fortement marqué par une coutume de la fête de clôture du grand deuil. Ce jour-là, le frère du défunt monte au grenier et jette à poignées des grains de mil aux enfants du défunt. Ceux-ci, à quatre pattes, doivent napper les graines à terre dans la poussière comme des chèvres. On ne peut mieux dire comment les orphelins, recommençant à zéro, dans la posture animale, devront désormais se procurer leur nourriture par leurs propres forces.

17. Mircea ELIADE: La nostalgie des origines, Méthodologie et histoire des religions, Paris, Gallimard, 1971, p. 7 et 9.

et de la terre, car ils ne pourront plus lever les yeux vers le grenier du père d'où ils espéraient et aspiraient la vie pendant le temps de leur enfance et de sa présence.

Enfin, le Dieu arbitre et arrangeur de palabres s'étant absenté, les querelles dégénèrent en guerre, et les hommes devront encore, bien que le mythe ne le dise pas, opérer un nouveau bond culturel en inventant les lois de la vie en société pour éviter de retourner sans cesse au chaos.¹⁸

IV Vérification

Le Bumbulvung du mythe est-il vraiment le même que celui qui se manifeste dans les autres domaines de la vie des Gizigas? C'est la question qu'il faut se poser, une fois terminée l'analyse du mythe. Car le piège le plus évident dans lequel on risquerait de tomber, ce serait de comprendre le mythe comme une parole de type "dogmatique". Le Bumbulvung des Gizigas serait alors l'un de ces dieux lointains, les "dii otiosi" qui abondent dans la littérature ethnographique et l'Histoire des Religions. Vérité encore renforcée par l'argument également classique de l'absence quasi totale de culte rendu à ce dieu.¹⁹

18. Cf. Henri MAURIER: Le Paganisme (L'Horizon du croyant 2), Paris-Ottawa, Desclée-Novalis, p. 130-131.

19. E.g. James Georges FRASER: Les dieux du ciel, Paris, Rieder, 1927, p. 106-538.

1) Or le mythe ne fonctionne pas comme une parole dogmatique. Chez les Gizigas, la vie courante témoigne d'un Dieu beaucoup plus présent et beaucoup plus intervenant que ne le dit le mythe. Certes on trouve aussi chez eux tous les degrés habituels de l'athéisme, tel ce vieillard qui me faisait ce reproche: "Vous, les Pères, vous êtes toujours en train de parler de Bumbulvung, de Bumbulvung, de Bumbulvung...! Toi, est-ce que tu l'as déjà vu?" - "Non! mais toi-même, que dis-tu de Bumbulvung?" - "Pour moi, Bumbulvung c'est seulement l'espace infini" (Bumbulvung i li bringing si). Mais, dans l'ensemble, la vie quotidienne est parsemée d'invocations à Bumbulvung et les interventions qu'on lui attribue répondent à une attitude "économique" mais pertinente. Dieu n'est pas l'explication de tout ni la satisfaction de tout, mais seulement de ces situations qui nécessitent sa présence à lui; pour le reste, la médiation des ancêtres et des esprits suffit, quand il s'agit de situations qui font directement partie de leurs attributions propres. Ceci n'empêche pas Bumbulvung de se trouver au bout de la chaîne médiatrice: en définitive, il est donc l'explication de tout, mais il n'est pas nécessaire qu'on lui attribue l'explication de chacun des moments et de chacune des actions qui constituent le tout: il y a de la place pour les médiateurs. Mais, dans ce cas, l'"absence" de Bumbulvung ne serait-elle pas simplement un des signifiants de sa transcendance?

Si l'on tient compte du fait que, derrière la symétrie apparente du mythe, illustrée par les couples Dieu-homme, ciel-terre, se cache une asymétrie qui met en avant l'homme et sa destinée, alors, ce qui est dit de Dieu est relatif et peut donc ne pas être en contradiction avec d'autres leçons partielles qui semblent dire le contraire.

Bien qu'étant plus anthropologique que théologique, la visée du mythe peut être tout aussi religieuse, sinon plus, que dans le cas contraire. Si le "péché originel" des Gizigas consiste dans l'invention de la culture (le choix des graines à terre, la fabrication des premiers outils et l'invention de l'art culinaire) et dans le redressement de l'homme au prix de l'éloignement du ciel; si ce "péché originel" aboutit à affirmer l'incompatibilité entre un certain dieu et un certain homme, alors ce mythe pourrait tout aussi bien avoir eu pour auteur l'un de nos "Maîtres du Soupçon", Freud, Marx, Nietzsche ou Feuerbach... Nous voilà en pleine modernité!

A partir de ce constat, le chrétien d'aujourd'hui doit même aller plus loin: la jeune princesse a eu raison de donner congé à ce dieu-là, car elle a débarrassé la terre des hommes d'un dieu qui n'était qu'une idole: un dieu-ciel qui constitue la moitié supérieure de l'univers, qui fait nombre avec l'homme et son domaine au point que sa proximité soit ressentie comme oppressive, ce dieu-là va, en se retirant,

gagner sa véritable identité (sa Transcendance), et dans le même mouvement, permettre à l'homme de conquérir la sienne (sa condition terrestre). De fait, le dieu post-mythique se révèle plus dieu que ce qu'il était dans le mythe. Il laisse un espace beaucoup plus large à l'homme et à ses médiateurs terrestres, ce qui ne l'empêche pas d'affirmer très fortement sa pertinence chaque fois que celle-ci est requise.

Comparé aux mythes cosmogoniques de l'Antiquité, qui sont en fait des théogonies où l'homme est pratiquement absent, le mythe giziga est moderne, en ce sens que l'homme est au premier plan et a l'initiative. Dans les mythes anciens, les deux entités qui forment l'univers sont divines (Ouranos et Gaia, Geb et Nout, etc.) et le dieu d'en-haut doit se réveiller et se dépêtrer de la matière terrestre. Dans le mythe Giziga, la jeune princesse achève la création de l'homme (et de Dieu?) en inventant la culture et en élargissant l'espace nécessaire à son déploiement. Par là même, le mythe est une célébration de l'homme, mais cette glorification se paie d'une mauvaise conscience et d'un soupçon: son incompatibilité avec Dieu quand celui-ci est proche et présent, son "re-mords" de l'avoir congédié.

2) La deuxième chose à vérifier est la prétendue absence de culte rendu à ce Dieu, sauf quand on le considère comme le "Dieu du dernier recours". L'importance du culte

rendu à Dieu, ne se mesure pas seulement à la quantité ou au volume, mais aussi du point de vue de la pertinence de ce culte-là dans cette religion-là. J'ai remarqué qu'il est assez facile d'observer le culte officiel des ancêtres: il suffit d'être là aux dates fixées par le calendrier, par exemple à la fête de la récolte ou à celle de l'ethnie. Par contre, les situations de dernier recours sont imprévisibles et relèvent des histoires personnelles. Pour être là au moment requis, cela exige que l'on vive avec ce peuple-là, à temps plein et toutes les facultés d'observation en éveil. Le culte rendu à Dieu est moins codifié, plus spontané et ses rites sont plus ténus, étant donné qu'on ne peut rien lui offrir. Alors que les ancêtres ont des besoins, puisqu'ils sont hommes, Dieu n'en éprouve aucun; tout au plus peut-on se servir des choses de la terre pour lui adresser des signaux, non pour lui faire des offrandes. Les Gizigas disent bien qu'ils célèbrent la fête de la récolte pour remercier Bumbulvung, mais pour ce faire, ils offrent des sacrifices aux ancêtres, les médiateurs.

Deux exemples suffiront pour illustrer ce culte rendu à Dieu. Un jour que je ramenaïs une fillette de 8 ans chez elle, après l'avoir guérie de son ulcère phagédénique à la jambe, son père nous accueillit à l'entrée de l'enclos familial et fit à sa fille un rite de purification avec de "l'eau blanche" (yam babarang, mélange d'eau et de farine de mil). Ensuite, il nous prit tous deux par la main et nous fit

pénétrer dans l'enclos. Là, face au grenier à mil, il prit de la farine de mil, sèche celle-là, et il nous la saupoudra sur la tête à tous deux. Il me dit: "Bumbulvung avuluw siyfa, Bumbulvung avuluw zuy!" (que Dieu te donne la vie, que Dieu te donne la fraîcheur!). Puis il lança une pincée de farine de mil en l'air en levant les yeux au ciel et continua sa prière en disant: "Bumbulvung, regarde, le Père a ramené ma fille guérie, alors que rien ne pouvait la guérir. Merci, mon Dieu, qu'elle grandisse dans la fraîcheur!"

Cette pincée de farine de mil lancée en l'air constitue bien le signal le plus ténu qui se puisse: il ne s'agit pas d'une offrande, car Bumbulvung ne se nourrit pas de mil. Il suffit de comparer ce rite avec la cuisine sacrificielle destinée aux ancêtres: il s'agit alors d'un repas complet en bonne et due forme (boule de mil, sauce à la viande, bière de mil), car les ancêtres vivent dans un monde qui est la parfaite réplique de celui des vivants, ils éprouvent les mêmes besoins que les vivants, les mêmes plaisirs, les mêmes exigences, avec la différence que celles-ci sont plus fantasques et surtout que les sanctions sont d'un automatisme quasi aveugle. Par contre, quand il s'agit de Dieu, on voit que les situations de dernier recours ne concernent pas seulement des détresses extrêmes, mais aussi des joies extrêmes qui se traduisent en actions de grâce. Ainsi, Dieu lui-même est concerné et impliqué dans la joie d'un père qui retrouve sa fille guérie, et une pincée de

farine de mil suffit à évoquer et à invoquer sa présence. Nous sommes loin d'un Dieu "paresseux" et indifférent, retraité au fond de son ciel, tel qu'il nous est présenté par les historiens de la religion.

Un autre jour, le fils d'un catéchiste se mourait d'une bronchite aiguë, il fallait de toute urgence l'amener à l'hôpital, mais le grand-père s'y opposait. Il me fallut négocier avec le vieillard qui me dit qu'il devait d'abord consulter les ancêtres pour savoir s'ils étaient d'accord pour laisser partir le petit-fils avec le Blanc à l'hôpital des Blancs. Je lui suggérai de faire la consultation et d'obtenir la permission bien vite, car l'enfant n'attendrait pas. Pour la consultation, il fallait un poulet, or il n'y en avait pas dans l'enclos. Je dus donner de l'argent pour acheter un poulet chez le voisin. Quand le poulet fut là, je m'attendais à assister à une divination par le poulet (tirid' kucukur) puis à un sacrifice sur la poterie des ancêtres. Il n'en fut rien. Le grand-père saisit le poulet et lui arracha une touffe de duvet sous les grandes plumes, puis il relâcha le volatile et le laissa aller. Il lança le duvet en l'air et dit ces paroles: "Bumbulvung, pra ani, itika kuli d'u hay gar. Wurena na, ya ada ti b'i ati ka" - "Dieu, regarde, voici que j'ai épuisé tous mes kuli, maintenant, c'est avec toi que j'ai la parole". Les kuli désignent ici tous les rites qui concernent la manipulation de la force vitale par la médiation ordinaire des ancêtres ou des esprits. La formule du

grand-père est typique de la situation de dernier recours. Là encore, il n'est pas question d'offrir quelque chose ni d'immoler le poulet, mais de lancer un signal à Bumbulvung que l'on croit donc concerné et intéressé par la vie du petit-fils. Quand celui-ci rentra guéri de l'hôpital, j'eus droit à deux poulets, sans doute celui que j'avais payé de ma poche et le poulet-cadeau.

Ces exemples ne sont pas uniques, mais ils sont assez typiques et privilégiés dans la mesure où ils comportent non seulement l'évocation-invocation de Bumbulvung en paroles, mais que celles-ci sont accompagnées d'un rite dont la ténuité du signifiant affirme bien la transcendance du destinataire. Dans les deux cas, la situation concrète concerne le retour à la santé des enfants des intéressés, une des plus humbles circonstances de la vie familiale. Or Bumbulvung est présent à ces circonstances les plus humbles; il peut donc abolir quand il le veut la distance établie par le mythe, et cela sans que soit aboli le système des médiations courantes. Bumbulvung a donc gagné toute sa transcendance et l'homme toute sa stature d'homme. On peut remarquer aussi que ce qui aurait pu constituer un "objet du délit", le mil, dont l'invention avait été l'occasion de la retraite de Bumbulvung, sert en fait de signal privilégié pour son évocation-invocation et de sacrement pour la purification et la bénédiction de l'homme. Le moins qu'on puisse dire c'est que ce Dieu est sans rancune.

Si les Gizigas étaient des philosophes de métier, ils seraient sans doute des athées dans la ligne des Maîtres du soupçon: ils seraient les hommes de leur mythe. En fait, ils conservent l'outrance du mythe pour dire qui est l'homme et rappeler à quelles conditions il devient ce qu'il est, et, en même temps, ils invitent Bumbulvung à se rendre présent, chaque fois que cela est nécessaire.

Enfin, en plus de son caractère moderne, le mythe giziga, au-delà de la surface narrative, a une certaine portée universelle. La parole mythique de l'incompatibilité de Dieu et de l'homme est à la base de tous les récits de "péché originel". Le soupçon de Prométhée n'est même pas absent de Genèse 3, bien qu'ici il soit camouflé dans la parole du serpent, mais il s'agit si bien en fait de la parole intérieure de l'homme que la femme Ève s'y reconnaît tout de suite.

Le Mythe du Déluge

(Mekepel madid'ang, la grande inondation)

Contrairement au mythe de la Retraite de Bumbulvung, le mythe du Déluge ne se présente pas sous la forme d'un texte oral, mais sous la forme d'une suite de péripéties étalées sur huit ans, de 1964 à 1972, ce qui laisse penser que d'autres épisodes pourraient encore se présenter dans l'avenir. Ce mythe diffus dans la vie a l'avantage de montrer comment il est lui-même vivant, comment il s'interprète lui-même au gré

des circonstances et il indique en outre les conditions particulières de son recueil: étant bien situé dans la vie, il exige que l'on ait une attention continuellement en éveil et aux aguets.

1) Un matin de septembre 1964, un jeune giziga de la mission de Mijivin, Jean Bello, m'arriva en me disant à brûle-pourpoint: "Dans cinq ans, la terre est finie!... Il y a au village un vieillard qui compte les années en faisant des encoches au couteau sur sa canne, et il a dit que le Grand Serpent avait presque fini de se dévorer lui-même et que lorsque ce serait fait, le déluge allait venir". J'eus sur le coup le sentiment que c'était le début d'une grande journée. Comme je lui demandais d'éclairer un peu ma lanterne, il se mit à me faire un cours de cosmologie. "Le monde est une grande calebasse remplie d'eau sur laquelle flotte la terre.²⁰ Tout autour de l'horizon, là où la terre s'enfonce dans l'eau, il y a le Turban de Dieu (Lopol Bumbulvung), un grand serpent de l'espèce python (tuzuy); c'est Dieu qui l'a mis là pour servir de frontière entre l'eau et la terre, pour empêcher

20. En Afrique, la calebasse, espèce de citrouille non-comestible (*Lagenaria vulgaris*, Cucurbitacée), de différentes tailles et formes, sert de récipient et d'ustensile à différentes fonctions (semoir, instrument de musique, etc.). Il s'agit ici de la forme la plus grande, did'i ("horizon") qui sert principalement de récipient à mil. Coupée en deux et évidée, elle fournit deux récipients semi-sphériques.

Cf. Jean-Marc ELA: "Symbolique africaine et Mystère chrétien", in Les Quatre Fleuves 10. Un christianisme africain, Paris, Beauchesne, 1979, p. 93 et note 8.

l'eau de recouvrir la terre. Mais ce grand serpent fait le tour de la terre et il a la queue dans la gueule. Il se dévore lui-même, peu à peu et lorsqu'il a fini de se dévorer, il n'y a plus de frontière (maakway) et le déluge survient, qui efface tout vivant de la surface du plateau terrestre. L'eau du ciel tombe en trombes et l'eau d'en bas envahit la terre... Mais Dieu ne veut pas que tout périsse: il choisit des "graines" d'homme, un couple formé d'un jeune homme et d'une jeune fille vierges dans chaque ethnie: giziga, mundang, guidar, tupuri, etc... et il les enferme dans des arbres creux, chacun dans son pays; il referme l'arbre creux sur eux jusqu'à la fin du déluge.

"Quand le déluge est terminé, Dieu remet un serpent tout neuf autour de la terre, la queue dans la gueule, qui commence tout de suite à se dévorer lui-même. Alors Dieu fait sortir les "graines", c'est-à-dire les jeunes gens, de leur arbre, et il dépose dans les mains des jeunes hommes des graines de mil et de sésame, et dans celles des jeunes filles, des graines de gombo et d'épinard.²¹ Alors tout revient en place et la vie recommence avec les nouvelles graines".

21. Mil, daw, Sorghum sp., Graminacée. Sésame, mititiw, Sesamum indicum, Pédalinacée. Gombo, hazlela, Hibiscus esculentus, Malvacée: Épinard, 'arasla, Hibiscus, sabdariffa, Malvacée. Le sorgho, couramment appelé "mil" est la base de la nourriture. Gombo et épinard sont les deux principaux légumes qui servent à faire la sauce qui accompagne la boule de mil. Le sésame est un oléagineux précieux qui sert dans les échanges les plus chargés de valeur symbolique.

C Dans son cours de cosmologie, le jeune Giziga me fit remarquer que l'on pouvait se faire une idée exacte du monde en regardant les femmes lorsqu'elles vont puiser de l'eau: lorsque leuralebasse est pleine, elles ont l'habitude de renverser une autrealebasse plus petite sur l'eau pour empêcher celle-ci de clapoter et de s'échapper. Cette petitealebasse renversée sur l'eau de la grandealebasse (cid'isl) serait exactement l'image de la terre flottant sur l'eau de l'abîme.

De plus, il y a une troisièmealebasse, celle du ciel, qui domine la terre. Lorsque l'eau d'en-bas envahit la terre, laalebasse d'en-haut se rapproche de celle d'en-bas jusqu'à se confondre avec elle. Il n'y a plus que l'eau partout. Quand le déluge est terminé, les arbres recommencent à pousser et laalebasse-ciel retourne en-haut.

Je me reproche toujours d'avoir omis de contacter le vieillard à la canne-calendrier, car quelques mois plus tard, il était mort et je n'ai pas retrouvé depuis quelqu'un qui sache compter les années de l'ère interdiluvienn.

C 2) En 1968, je me trouvais un jour chez Bonoy, le devin, chez qui j'habitais. Alors que j'étais en train de discuter avec lui, une jeune femme vint le consulter au sujet de son bébé malade. Il alla chercher ses quatre morceaux de

paille et il fit la divination en ma présence, en jetant ses pailles à terre l'une après l'autre et en observant leurs positions relatives. La consultation terminée, je lui demandai comment les pailles pouvaient lui indiquer les choses cachées. Il me répondit que les quatre pailles étaient les quatre piliers de la terre. Et en dessinant à terre sur le sable, il me donna une deuxième leçon de cosmologie qui complétait celle de 1964.²²

"Au commencement, le Monde était un Oeuf immense dont la coque tournait sur elle-même dans un sens, alors que le contenu de l'oeuf tournait à l'intérieur dans l'autre sens, le sens des aiguilles d'une montre (Bonoy disait: "vers la droite", masculine, ou de l'Est à l'Ouest; la coque est féminine et tournait vers la gauche, d'Ouest en Est). Un jour, l'Oeuf éclata (le Big Bang!) et la coque supérieure fut projetée vers le haut où elle devint la voûte céleste; la

22. Il y a trois degrés de divination et de devins: la grande divination pour les grandes circonstances (décès, sorcellerie, rites...): pi da'as, poser les cailloux, faite par les grands devins, les mipi da'as, les poseurs de cailloux; la petite divination (maladies, etc.) faite par les devins de second ordre, les mihiziga njol, les jeteurs de paille; enfin, une forme de divination à la portée de n'importe quel chef de famille, tirid' kucukur, étrangler le poulet, pour les besoins domestiques. Cf. Alfred ADLER et Andras ZEMPLENI: Le bâton de l'aveugle. Divination et pouvoir chez les Moundang du Tchad, Paris, Hermann, 1972. Guy PONTIE: Les Guiziga du Cameroun Septentrional, Paris, O.R.S.T.O.M., 1973, p. 185-187.

coque inférieure fut projetée vers le bas où elle devint la calebasse des eaux de l'abîme; le contenu de l'oeuf s'affaissa dans la calebasse des eaux et devint la terre en sa partie émergée. Cette terre est supportée dans l'eau par quatre piliers qui sont représentés par les quatre pailles de la divination. C'est parce qu'elles représentent l'envers caché de la réalité que ces pailles-piliers sont aptes à la divination". Et Bonoy ajouta: "Si tu veux voir le Monde en ses origines, tu n'as qu'à regarder la maison du Masay (le Grand-Prêtre du village), qui représente encore de nos jours le modèle de l'habitation traditionnelle des Gizigas". Et il me dessina sur le sable deux cases rondes dont les entrées se font face, le tout entouré d'une palissade de paille tressée. La case du mari, à l'Est, représente la calebasse d'en-haut, la voûte céleste; la case de l'épouse, à l'Ouest, représente la calebasse du bas, l'abîme; et l'espace compris entre les deux cases, où se trouvent les pierres du foyer, le grenier et les ustensiles, représente la terre habitée par les hommes. La palissade de paille est la coque de l'oeuf.

On retrouve une autre représentation du Monde lors de la danse de la naissance des jumeaux (b'uruk muwsa, danse des jumeaux). Au centre de la cérémonie se trouve une grande calebasse remplie d'eau sur laquelle est renversée une calebasse plus petite, que l'on frappe en cadence avec deux tiges de mil, pendant que l'on chante la chanson des jumeaux.

La naissance gémellaire ramène aux temps primordiaux de l'apparition du premier couple humain, Luwa et Masay. C'est une occasion de refaire le Monde et d'exciter la force génésique des humains et du mil.²³

3) Un autre soir, je discutais avec mon hôte Bonoy et quelques voisins Kitikil, Yonki, etc... Je voulais en savoir plus long sur le Grand Serpent qui ceinture la terre, le Turban de Bumbulvung, et l'un des vieillards me dit: "Tu n'as qu'à regarder le grenier!" J'avais beau regarder le grenier, je n'y voyais pas de serpent! Et pour cause! On m'invitait à contempler le grenier comme symbole du serpent. L'explication reprit pour satisfaire la curiosité de cet interlocuteur qui questionne sans cesse mais ne comprend rien à rien. "A la fin de la saison des pluies a lieu la récolte et l'on remplit les greniers. Le grenier plein, c'est le Serpent tout neuf que

23. Luwa, le garçon, représente la chefferie politique, l'envahisseur mâle; Masay, la fille, représente le pouvoir religieux, l'autochtone femelle. Masay est le titre du grand-prêtre, l'aîné du clan des autochtones ou des premiers occupants, qui le premier, a fait alliance avec les esprits propriétaires du sol. Ces deux pouvoirs, fonctionnellement antagonistes, sont harmonisés par un troisième larron, l'ancien du clan le plus nombreux après celui du chef et celui du grand-prêtre, et sans lequel la polarisation extrême des deux premiers empêcherait la société de fonctionner. Sur l'autochtone et le conquérant, voir Mircea ELIADE: "Structure et fonction du mythe cosmogonique", in SOURCES ORIENTALES: La Naissance du monde, Paris, Seuil, 1959, p. 485. Sur l'Oeuf Cosmique, p. 479-483.

Bumbulvung a mis autour de la terre. Puis l'année se déroule et chaque jour on puise du mil au grenier pour la nourriture quotidienne. C'est le Serpent qui dévore sa queue. A la fin de l'année, c'est la période de soudure: le grenier est vide ou presque. Nous disons alors: Irakurd'on dangwal ngi mudumce", "Nous raclons la queue du protoptère".²⁴ Il ne reste qu'un petit bout de serpent et les pluies sont proches.

4) Enfin, en 1972, je revenais de Paris après deux années passées à l'École Pratique des Hautes Études pour étudier la linguistique africaine; j'eus l'occasion de rencontrer un vieux devin-guérisseur de Mijivin et je lui parlai de l'homme à la canne à encoches. Je lui demandai quand le déluge annoncé aurait lieu. Sans hésiter, il me répondit: "Le déluge a eu lieu il y a deux ans, en 1969-1970". Or, à ma connaissance, non seulement il n'y avait pas eu déluge, mais une très mauvaise saison des pluies, suivie d'une famine.²⁵ Tout simplement et de manière très

24. Proverbe qui équivaut à "racler les fonds de tiroirs". Le protoptère est une espèce de poisson qui, à la fin de la saison des pluies, s'enfonce dans la vase des fonds de mares; il sécrète de la bave pour constituer une poche dans laquelle il se love et hiberne jusqu'à la prochaine saison des pluies qui remplira de nouveau les mares d'eau. Sur le symbolisme du serpent, cf. J.M. ELA: "Symbolique africaine...", p. 94-95; sur le grenier à mil, p. 95, 102.

25. Ce fut la première d'une longue série de sécheresses qui a duré jusqu'en 1985.

cohérente, le déluge était une sécheresse! Et voici l'explication: "Quand le déluge a lieu, tout est détruit. De même, quand il y a une sécheresse et une famine, tout s'en va à la destruction. Quand il n'y a plus rien dans les greniers, la famille se défait: ta femme retourne chez son père, tes enfants s'en vont chez leurs oncles et tu restes seul dans ton enclos vide; de même le village se défait et tout le monde devient ennemi; chacun s'en va en brousse déterrer des tubercules sauvages et vénéneux: il faut les cuire pendant des heures en changeant souvent d'eau pour leur enlever leur poison; et si tu as trouvé quelque chose à manger, tu dois défendre ta nourriture contre ceux qui veulent te l'enlever de force. Toutes les lois du village sont abolies, c'est un retour à la sauvagerie, chacun pour soi, et il y a beaucoup de morts, soit dans les bagarres, soit à cause de la faim, soit à cause de vengeances. C'est un vrai Mekepel (inondation). Si Bumbulvung tarde à réagir, tout le monde va mourir. Heureusement que le dernier déluge n'a pas été trop terrible, tout n'a pas été défait complètement. Mais le nouveau Turban de Dieu n'est pas très fort: les saisons des pluies ne sont pas bonnes et la famine menace chaque année". De fait, depuis 1970, les saisons des pluies sont lamentables et la famine est endémique: des villages ont disparu de la carte, des familles se sont défaites, et beaucoup d'enfants sont partis en ville habiter

chez leurs oncles, et ils ne reviendront plus au village, après avoir goûté à la ville. Les parents le savent bien: c'est comme la fin du monde.²⁶

Autres versions du mythe du Déluge

J. Fourneau, un administrateur colonial des années 30 présentait une version giziga d'un déluge antérieur à l'habitation des hommes sur terre; il s'agit d'un triple déluge de feu, d'eau et d'excréments divins. L'agression primordiale contre le ciel n'est plus le fait de la femme au pilon, mais celle d'une végétation luxuriante qui menace d'envahir les régions supérieures. Buymulvung s'irrite et dit à la Terre: "Tes arbres usurpent mon domaine pour m'en chasser, je vais te châtier". Il le fait en envoyant un déluge de feu, qui fut éteint par un déluge d'eau; enfin un déluge d'excréments divins provoqua la formation des montagnes et des fleuves. Ce n'est qu'ensuite que Dieu fit descendre les humains et les animaux sur terre. Chaque homme arrivait les mains pleines de graines d'où sortirent les céréales, les

26. Sur la pluralité des signifiants possibles du "retour au chaos", voir Mircea ELIADE: "Structure et fonction du mythe cosmogonique", in Sources Orientales: La Naissance du Monde, Paris, Seuil, 1959, p. 484-485, 473-474; Degile MBIKE: "Le retour du mil", in Manuscrit de Tokombere, p. 83-84; C. AURENCHE: Mil, mil, reviens-moi..., Paris, SERIEP, 1981, p. 15-16.

plantes et les arbres, toutes choses rapetissées à la taille qu'elles ont aujourd'hui.²⁷

Ce mythe giziga a son parallèle chez les Podokwo de la région de Mora, qui raconte le duel entre le Feu et l'Eau, suivi par le peuplement humain de la terre. Parmi les premiers terriens, le mythe distingue un couple qui eut huit enfants dont quatre étaient laids (les ancêtres des Mandara musulmans) et quatre étaient beaux (les ancêtres des Podokwo de Mukulehe).²⁸

Dans les ethnies de la plaine Guidar, Mundang, Tupuri, Masa, Musey, le déluge survient après le peuplement de la terre, si bien que tous les hommes sont exterminés. Le déluge commence sur une initiative de Dieu qui fait pleuvoir sur terre sans raison explicite. Selon les Mafa, de la région de Mokolo, le déluge serait dû au fait que le plateau terrestre est surchargé: il bascule et se retourne. Dieu refait une nouvelle humanité sans lien avec la précédente sur l'autre face du plateau terrestre. Les Kapsiki expriment ce

27. Jacques FOURNEAU: "Une tribu païenne du Nord-Cameroun: les Guissiga (Moutouroua). Contribution ethnologique, in Journal de la Société des Africanistes 8 (1938), p. 163, 171-172.

28. Bertrand LEMBEZAT: Mukulehe. Un Clan montagnard du Nord-Cameroun, Paris, Berger-Levrault, 1952, p. 206-207.

renversement d'une autre manière: les vivants meurent et les morts ressuscitent pour repeupler la terre. Les Guidar précisent que le Déluge a lieu tous les 5 000 ans.

L'épisode des rescapés du déluge est représenté par deux versions essentielles; dans un cas, il s'agit d'un couple: un géant (tupuri) dont la tête dépasse la surface de l'eau et qui porte sa femme à bout de bras, tandis que de l'autre main il saisit des poissons dans l'eau, les tient en l'air pour les rôtir au soleil et les présente à sa femme. On trouve ce thème chez les Guidar, les Tupuri et les Musey. Dans trois versions Mundang, il s'agit d'une femme enceinte qui monte au sommet d'un palmier-rônier (*Borassus Aethiopum*, *Palmacée*) ou sur le toit plat de la case; ou d'une jeune fille qui se sauve en s'accrochant à une grande poterie flottante. A la fin du déluge, la femme est "tellement enceinte" qu'elle ne peut descendre seule de son perchoir. C'est la sauterelle qui va l'aider en la portant sur son dos. C'est par elle que le monde sera repeuplé. Quant à la seconde version, la jeune fille, revenue sur terre, se nourrit de feuilles sur lesquelles un caméléon avait uriné, ce qui l'a rendue enceinte d'un nouveau couple gémellaire qui repeupla le monde.²⁹

29. Dans le mythe de l'origine de la mort, "Les deux messagers", mythe très répandu dans toute l'Afrique, le caméléon est messager de mort; le fait que la jeune femme devienne enceinte du caméléon, peut signifier qu'elle enfante "pour la mort", c'est-à-dire que l'humanité post-diluvienne est devenue mortelle.

La fin du déluge cupuri signale que le géant se met à construire sa case et sa femme à faire la cuisine, les deux tâches essentielles qui caractérisent les deux sexes. Après quoi, ils s'occupèrent de repeupler la terre. Quant aux Musey, à la décrue, ils prennent pied au sommet d'un rocher: c'est pourquoi les hommes actuels sont censés issus du rocher. Les Gizigas sont seuls à signaler que Bumbulvung choisit des rescapés dans toutes les ethnies et toutes les grandes races de la terre.

Toutes ces versions du mythe du déluge chez les ethnies voisines des Gizigas semblent plus pauvres que celle de l'ethnie de référence, mais cette pauvreté peut n'être qu'apparente: étant donné les conditions de recueil du mythe giziga, il est probable qu'il faudrait également un long séjour aux mêmes conditions dans les autres ethnies pour arriver à saisir le Sitz im Leben de leur mythe et ses fonctions.

CONCLUSION

1) Les deux mythes analysés ici n'ont pas pour but, en définitive, d'expliquer "ce qui était au commencement", mais plutôt de rendre compte de "ce qui est ici aujourd'hui". La séquence génétique du mythe est plus fondamentale que la séquence narrative; elle est même "fontale": c'est le présent qui constitue la source de la narration mythique; le mythe n'a pas d'âge, car il est toujours en train de se faire à partir d'aujourd'hui. Pour comprendre l'éloignement du ciel, il faut bien partir de la présence de la culture actuelle et de la nécessité pour elle de se déployer dans un espace suffisant; et pour comprendre le Serpent-Turban de Dieu, il faut bien partir de la contemplation du grenier plein. A la suite du mythe, les légendes d'origine commencent également par le constat: "Il n'y a pas de place pour vous ici!". La fondation du village débute par l'affirmation du lieu sauvage, de la brousse, de l'anti-village: "Tang musoko aka na, alumam sey sisim ati bololo" (quand ils sont arrivés ici, ils n'ont trouvé que le fourré d'épineux et l'herbe haute).³⁰

30. Sisim: *Acacia ataxacantha*, Mimosacées. Bololo: graminée, sp.

2) On se rend compte dès lors que les réalités humaines les plus fondamentales que l'on trouve habituellement dans les mythes, sont signifiées ici dans le symbole du mil, symbole assez central pour générer autour de lui-même toute une religion du mil. Le premier mythe raconte comment on obtient le mil, en passant d'une nourriture céleste (stade de la cueillette) à une nourriture terrestre (stade de l'agriculture); d'une nourriture infantile (stade oral) à une nourriture adulte (stade manuel); par la médiation de l'invention de la première technologie (sélection des graines terrestres, fabrication du mortier et du pilon).

Le registre matrimonial est également présent, car il a fallu trouver un personnage prométhéen susceptible de commettre la première transgression: en système patri-linéaire, l'épouse qui vient d'un clan étranger est toute indiquée pour assumer ce rôle de "faire les choses à l'envers" (kuw, gâter, défaire, d'où mukuwang, la méchanceté, qui met le monde à l'envers).

Au niveau politique, le système de la chefferie giziga fait intervenir la situation la plus extrême et la plus paradoxale: cette méchante est la na'ay, la fille aînée du chef qui, constitutionnellement, représente la limite de l'ambiguïté: comme fille, elle ne peut être chef; comme aînée, elle devrait l'être... Sur tous ces registres, le

mythe raconte comment la vie est devenue humaine par l'invention de l'économie du mil.

3) Le mil, c'est-à-dire la vie humaine, étant ainsi acquis, le deuxième mythe raconte comment les hommes sont sans cesse en train de le perdre, car la vie, qui s'entretient et se maintient par la nourriture, est enfermée dans un cercle: la tête est une gueule ouverte et la queue est destinée à l'engloutissement. La vie concrète est toujours enclose entre un grenier plein et un grenier vide. Le mil est donc le moyen et le symbole de la vie, mais d'une vie qui se termine par la mort.³¹

Ce qui intéresse le Giziga, ce n'est pas le déluge qui aurait eu lieu prétendument "au commencement", c'est le

31. Le P. Claude Pairault a rapporté un mythe des Gula du Lac Iro (Tchad) qui présente le mil comme une nourriture de mort:

"Quand Dieu eut fait le mil, la mort se l'est acquis. Elle dit à Dieu: "Ce que je possède là, je vais le donner aux gens, puis je les tuerais". Dieu dit: "Jamais de la vie! Moi, je leur donne l'herbe: ils en mangeront et vivront sans que cela les tue". Alors Dieu prit l'herbe et la donna aux gens: mais ils n'en mangeaient pas. La mort reprit: "Ce que je possède là, je vais le porter, le leur porter. Quand ils auront mangé, je les tuerais". Alors, elle prit le mil, elle le leur porta, elle le donna aux hommes. Les hommes en mangèrent. La mort revint au pays de Dieu. Elle dit: "Les hommes mangent". Dieu dit: "Si les hommes en mangent, eh bien! quand tu les tueras, alors ne les tue qu'un par un".

(Claude PAIRAULT: "Mythe et communication", in Bulletin Saint Jean-Baptiste, 5 (1965), p. 265-272.

déluge toujours à venir, qu'il se manifeste sous la forme d'une inondation (signifiant premier) ou de son contraire, la sécheresse (harmonique première), ou d'une guerre, d'une révolution, etc. (harmoniques secondes), ou encore la fin du monde traditionnel, telle que les vieillards sont en train de la vivre actuellement: ils vivent la fin de leur vie individuelle comme étant aussi la fin de leur monde culturel, puisque les enfants sont partis à "l'école des Blancs" et qu'il n'y a plus personne pour reprendre le flambeau de la culture traditionnelle.

4) Claude Lévi-Strauss dit que "la cuisine est conçue par la pensée indigène comme une médiation ... les opérations culinaires (sont) des activités médiatrices entre le ciel et la terre, la vie et la mort, la nature et la société".³² Chez les Gizigas, ce n'est pas seulement le code culinaire, mais tout le monde du mil, sa culture et sa religion, qui sert de médiation symbolique pour rendre compte de la totalité de la vie humaine. C'est aussi ce que dit Claude Pairault dans la présentation du mythe des Gula Iro du Tchad: "Sous les apparences du récit étiologique, le passage cité traite d'existence actuelle, "Ne les tue qu'un par un..." Cette

32. Claude LÉVI-STRAUSS: Le cru et le cuit. Mythologiques 1, Paris, Plon, 1964, p. 72-73.

condition détermine un temps ouvert à la vie de l'humanité, en même temps qu'elle prévoit un sort individualisé de l'existence".³³

Ce système de médiation symbolique, c'est ce qu'on appellerait, en régime chrétien, un sacrement, dans son acception la plus vaste. Chez les Gizigas, comme dans beaucoup d'autres populations de la région soudano-sahélienne et de la région sub-équatoriale, le mil joue dans la culture et la religion, le rôle de sacrement primordial, de mégasymbole et de signifiant central qui renvoie à une multitude d'autres signifiants comme à autant d'harmoniques. Claude Pairault, se référant à Claude Lévi-Strauss, parle ici de la "structure feuilletée du mythe", "non pas une série de couches parallèles imbriquées dans un minéral mais plutôt les harmoniques d'un accord qui, sans devenir "faux", admet des modulations inattendues et mobilise, au-delà de l'ouïe, une attention intelligente".³⁴

5) Quand nous parlons de mythe en Occident, nous pensons spontanément à Homère et à Hésiode, ou plutôt à leurs livres, c'est-à-dire au produit final de ce qui fut sans doute

33. Claude PAIRAULT: "Mythe et communication", p. 265.

34. Ib., p. 268.

un long recueil de données éparées dans l'espace et le temps. Dans les sociétés à tradition orale d'aujourd'hui, les mythes ne se trouvent pas dans les livres, ni même la plupart du temps sous forme de "texte" oral exhaustif, mais à l'état de fragments de mythe.³⁵ Je ne connais pas de cérémonies religieuses chez les Gizigas où l'on raconte les mythes, où la récitation du mythe constituerait une partie du rite, selon une thèse chère à Mircea Eliade.³⁶ L'accrochage du mythe se situe dans la vie profane plus que dans la vie rituelle, pour autant que cette distinction a quelque pertinence dans une société comme celle des Gizigas. En fait la vie profane constitue la "matière sacramentelle" de la vie religieuse.

6) La vie du Giziga est enclose entre une protologie, qui décrit l'invention des graines primordiales et l'entrée en culture; et une eschatologie, qui rappelle l'angoisse toujours présente de la perte de ces graines, c'est-à-dire de la vie elle-même.

35. Edmond ORTIGUES: "Le mythe fragmentaire" (ch. IV de son livre: Religions du livre, religions de la coutume, Paris, Le Sycomore, 1981, p. 79-92.
 Marcel GRIAULE: Dieu d'eau. Entretien avec Ogotommeli, Paris, Ed. du Chêne, 1948, p. 254.
 SOURCES ORIENTALES: La naissance du monde, Paris, Seuil, 1959, p. 21.

36. Mircea ELIADE: Aspects du mythe (Idées 32), Paris, Gallimard, 1963, p. 33-94.

L'invention des graines et de la culture est payée de la retraite de Bumbulvung. Mais paradoxalement, c'est "l'objet du délit" qui va servir de médiation, comme signal, bénédiction ou sacrifice, pour rester en contact avec le divin. Le moins qu'on puisse dire, c'est que Bumbulvung est un dieu sans rancune: chassé du domaine de l'homme à cause de la découverte des plantes comestibles, il reste cependant fidèle à assurer celles-ci à chaque saison des pluies (rituel de la fête de la récolte), et si un Déluge a tout compromis, il les rend aux jeunes couples pour un nouveau commencement. Car Dieu sait que si "l'homme ne vit pas seulement de pain", cela veut dire d'abord que "l'homme vit aussi de pain". En effet, le surplus nécessaire à sa survie, la parole et le sens ne devient accessible qu'à travers toute l'organisation symbolique des signifiants de ce pain.

Appendice I

1. Le Mythe du Déluge en Orient

On pourrait étendre l'enquête et interroger les mythologies orientales, non pour y chercher l'origine du mythe giziga, mais pour signaler quelques points communs, notamment les conceptions cosmologiques.¹ Le mythe du déluge est

1. Située en plein centre de l'Afrique, au sud du lac Tchad, l'ethnie giziga est bien trop éloignée de l'Orient pour que l'on puisse penser à des influences venant de cette direction; en tout cas, il serait impossible actuellement d'établir une chaîne continue dans l'espace et le temps pour en prouver l'existence. Il faut noter cependant certains faits:
 - la langue giziga appartient aux langues tchadiques qui constituent la cinquième branche de la famille afro-asiatique (anciennement hamito-sémitique). Les cinq branches de cette famille sont: l'ancien égyptien, les langues sémitiques, les langues berbères, les langues couchitiques et enfin les langues tchadiques. Ces cinq branches ont en commun: des racines lexicales, des faits de structure comme la nature consonantique des racines, des pronoms personnels communs, etc... Dans ce domaine, la glotto-chronologie pourrait servir de base utile pour confirmer d'autres domaines de l'histoire;
 - l'influence égyptienne s'est exercée sur les royaumes du Soudan tout le long du Haut-Nil; certains de ces royaumes, qui étaient chrétiens, ont longtemps résisté à l'Islam;
 - une grande partie du peuplement du Nord-Cameroun a suivi une direction Est-Ouest (Mundang venus du Waday aux confins du Tchad-Soudan, Gizigas, venus du Baguirmi, au Tchad...). La linguistique et le peuplement font penser à une très ancienne circulation de populations et d'influences culturelles dans les bandes soudanienne et sahélienne (Est-Ouest) qui est descendue du Nord au Sud à mesure que le Sahara s'étendait. Cf. J. POIRIER: Ethnologie régionale 1, Paris, Gallimard, 1972, p. 362: carte représentant l'hypothèse sur le sens des migrations provoquées par le dessèchement du Sahara. M. Lionel BENDER (Southern Illinois University) émet l'hypothèse que le Nilo-Saharien et l'Afro-asiatique constituent des phylums linguistiques différents, vieux de 10 000 ans. L'Afro-asiatique viendrait du SO de l'Éthiopie: une branche septentrionale se serait détachée très tôt (10 000-9 000 B.P.) et le Tchadique à la même époque ou un peu plus tard, alors que le Couchitique se serait séparé de l'Omotique vers 7 000 B.P. (in M. Lionel BENDER: "Livestock and Linguistics in North and East African Ethnohistory", Current Anthropology 23 (1982), p. 316-317.

universel, ne serait-ce que parce que toute société humaine a en permanence de bonnes raisons de redouter un retour possible au chaos et que, de fait, elle en fait régulièrement l'expérience.²

1) Au commencement de tout il y a l'Abîme, le Noun des Égyptiens, l'Apsou des Sumériens et des Akkadiens, le Yam des Cananéens, l'Okeanos des Grecs.³ Les Gizigas l'appellent Yam madid'ang, la Grande Eau, contenue dans la grande calebasse d'en-bas, qui est la demi-coquille de l'Oeuf cosmique et sur laquelle flotte le plateau terrestre.⁴

2) Au commencement, la divinité est contenue et confondue dans le Grand Tout. Les mythes égyptiens la décrivent à l'ébat de somnolence, avant qu'elle n'ait pris conscience d'elle-même.⁵ La cosmogonie coïncide donc d'abord avec une théogonie. Le mythe giziga ne parle en fait ni de l'une ni de l'autre: pas de création, ni de naissance du

2. Mircea ELIADE: Traité d'histoire des religions, Paris, Payot, 1969, p. 185-187; id: Histoire des croyances et des idées religieuses, Paris, Payot, 1976, T. 1, p. 74-75; SOURCES ORIENTALES: La Naissance du Monde, Paris, Seuil, 1959, p. 77-78.

3. La Naissance du Monde..., p. 22-26, 97, 181-182.

4. Noter que YM (yam) est l'une des racines communes à plusieurs des branches de l'afro-asiatique, notamment le sémitique et le tchadique (dont le giziga).

5. La Naissance du Monde..., p. 22, 28, 131.

dieu, tout est déjà là, mais le dieu, par sa position, constitue la moitié supérieure de la réalité.

3) Du tout chaotique, c'est encore un Tout qui émerge: l'Oeuf primordial. On le retrouve en Égypte et en Canaan, mais aussi en Grèce, tout d'abord avec Aristophane, puis la tradition orphique. La Nuit a déposé un Oeuf, d'où est sorti Eros. "Dans le rôle de l'entité première, la Nuit aurait été remplacée par le Temps, à une date imprécise, et sous des influences indéterminées". Cette remarque de Clémence RAMNOUX est intéressante en ce qu'elle concerne le mythe giziga, car les figures grecques de l'Océan et du Temps s'y conjuguent dans la figure du Serpent, Turban de Dieu, figure du Temps conçu sous l'aspect d'une catagénèse, d'une chute continue de l'optimum vers le chaos.⁶

-
6. La Naissance du Monde..., p. 36-37, 81; la note 36 signale maintes attestations de l'Oeuf cosmique dans les autres civilisations africaines; p. 57, 59-62, 68-69 (textes); en Canaan, p. 183 (source tardive: le philosophe néo-platonicien Damascios, 5^e-6^e siècle af. J-C: "Des Principes", ch. 125, qui résume la cosmogonie du sidonien Mochus: de l'éther et de l'air naft Oulômos (l'Infini), qui engendre l'Oeuf cosmique et Chousôr (Kuthar d'Ugarit?) ouvre l'Oeuf cosmique en deux et forme le Ciel et la Terre de chacune de ses deux moitiés). Clémence RAMNOUX: La Nuit et les enfants de la Nuit, de la tradition grecque. Paris, Flammarion, 1959, p. 194-196, 199-202, 205 (Damascios), 229; p. 210 note 12; p. 217: "Tous les matins du monde, la moitié de coque du ciel et la moitié de coque de la terre se séparent; p. 229: "la déchirure c'est la coque qui se brise...: Une moitié de coque en bas retient la Ténèbre et la Mouissance. Une moitié de coque en haut retient la Lumière et le Repos"; p. 244-245: L'Oeuf en se fendant forme le Ciel et la Terre: entre les deux surgit un dieu à deux corps, un androgyne que le texte ne nomme pas. C'est le dieu connu sous les noms d'Eros, Phanès, Pan..."

4) Le moment de la séparation du Ciel et de la Terre est sans doute l'élément le plus commun de toutes les cosmogonies: on vient de le voir avec l'éclatement-éclosion de l'Oeuf; également avec le mythe du pilon; en Égypte, du Noun primordial naît Atoum (Soleil), puis Shou (Air-Lumière) et Tefnout (Humidité).⁷ Ceux-ci enfantent Geb (dieu-terre), et Nout (déesse-ciel). Le dieu Shou est représenté tenant le corps céleste de sa fille à bout de bras pour le séparer de celui de son frère Geb couché à terre.⁸

"Les premières générations de dieux et les hommes eux-mêmes existaient déjà, mais le soleil, leur créateur, résidait encore sur terre. Sa Majesté devenant vieille, les humains tramèrent quelque chose, et l'astre, dégoûté, se fit élever sur le dos de sa fille Nout, désormais transformée en une vache, grande comme la voûte céleste, Shou étant chargé de soutenir à jamais le ventre de la bête cosmique (Livre de la Vache du Ciel).⁹

-
7. Tefnout, de tefen, cracher (crêse de la salive du dieu); comparer TF, en giziga, cracher; tef tef, crachin.
 8. Représentations de la séparation de Geb et de Nout par leur père Shou: cf. Jacques PIRENNE: Histoire de la civilisation de l'Égypte ancienne, Paris, Albin Michel; Neuchâtel, La Baconnière, 1963, t. 3, p. 32, 384; Lionel CASSON: Ancient Egypt, New York, Time, 1965, p. 90-91; François DAUMAS: La civilisation de l'Égypte pharaonique, Paris, Arthaud, 1971, p. 305.
 9. La Naissance du Monde..., p. 43; p. 44: "leur tâche accomplie, ils ont, en quelque sorte, pris leur retraite, laissant la régence universelle à d'autres dieux plus jeunes, issus d'eux"; textes p. 46-48; p. 65: "Tu éloignes le ciel selon son désir, au loin, au loin, là-haut..."; p. 68, 70, 72, 74. Même thème mythique à Sumer, p. 99, 103; à Akkad, p. 125: "C'est le corps de Tiamat qui sert à former l'univers... Une moitié devient le ciel, l'autre moitié la terre". Textes p. 140, 142, 148; chez les Hourrites: Chant d'Oullikoumi p. 171-172.

5) Le thème des piliers du ciel: dans le mythe giziga, il s'agit des piliers qui supportent la terre et s'enfoncent dans l'eau du grand abîme, mais il existe un fragment cosmologique de l'ethnie Uzlam (uldeme) où il s'agit des piliers du ciel: "Le ciel est étendu au-dessus de la terre qui est plate. Très loin, au bout du monde, se trouvent les racines, les souches du Ciel (Tikili, duku di Malafto). Seuls les Blancs savent où se trouvent ces racines du Ciel".

Dans la mythologie égyptienne, le dieu Shou (atmosphère lumineuse), après avoir séparé le ciel et la terre, met en place les étais du monde, les huit Héhou, qui parfois ne sont que quatre entités dédoublées, gardiens des étais soutenant le ciel.¹⁰

6) La cosmogonie étant terminée, du moins pour l'essentiel, la matière première devient comme inutile et elle

10. La Naissance du Monde... p. 30, 32-33, 45-46, 52-53, 71-72; textes p. 47, 48, 60, 71; en Akkad, p. 143; cf. HESIODE: Théogonie... p. 50: "Atlas, lui, sous une puissante contrainte, aux limites mêmes du monde, en face des Hespérides au chant sonore, soutient le vaste ciel, debout, de sa tête et de ses bras infatigables: c'est le sort que lui a départi le prudent Zeus". Comparer la qualification des Titans: "Mais le père, le vaste Ciel, les prenant à parti, aux fils qu'il avait enfantés donnait le nom de Titans: à tendre trop haut le bras (titainontas), ils avaient, disait-il, commis dans leur folie un horrible forfait, et l'avenir en saurait tirer vengeance" (vers 207-210; de même le crime de Cronos, vers 178-182, et le pilon du mythe giziga).

est refoulée à la périphérie. Elle y prend la forme de l'Océan (l'Okeanos des Grecs, ou le Chronos), ou du Fleuve qui entoure la terre, ou encore du Serpent (le Turban de Dieu des Gizigas).

"Pour les cosmographes égyptiens, le Noun, désormais refoulé à la périphérie de notre monde, demeure: il n'est autre que l'immense réservoir dont les mers sont des affleurements, dont le Nil tire son flot..., d'où vient aussi l'eau des sources et celle des pluies."¹¹

Il est parfois appelé dieu de l'horizon, l'Orbe du monde, l'Orbe du grand Océan. A Sumer, le dieu Enki est censé venir de la lointaine Dilmoun, des extrémités de la terre.¹² A Akkad,

"Apsou, considéré comme divinité masculine, représente la masse d'eau douce sur laquelle flotte la terre. Il prend sa source à l'Orient, près des montagnes du Soleil, et entoure le monde comme un fleuve circulaire. C'est lui qui alimente nos cours d'eau. Quant à Tiamat, elle n'est autre que la mer (en babylonien tantou, tiamtou), l'abîme d'eau salée d'où sortent toutes les créatures. C'est une divinité féminine."¹³

En Canaan, El demeure "au confluent des deux fleuves, à la source même des deux abîmes": ce sont les deux branches du fleuve qui embrasse la terre et le firmament.¹⁴

11. La Naissance du Monde..., p. 24.

12. Ib. p. 54, 71, 73, 96, 103-106, 109, 110, 111.

13. Ib. p. 119, 134, 142.

14. Ib. p. 179, 181, 182.

Dans la théogonie d'Hésiode, Okéanos est un grand fleuve qui entoure la terre "le fleuve qui va coulant vers sa source" et "s'enroule autour de la terre et du large dos de la mer, avant d'aller se perdre dans l'onde salée". Cronos, détrôné par son fils Zeus, est également refoulé à la périphérie où il règne sur les héros.¹⁵

7) A ces figures de la limite sont souvent associés des serpents, soit comme menace du retour au chaos qu'elles doivent contenir, comme l'Apophis des Égyptiens; soit comme

15. HESIODE: Théogonie, vers 215, 242, 265, 274, 282, 337s, 776, 786-791. Voir C. KERENYI: The Gods of the Greeks, Penguin Books, 1958, p. 13-14: "The fact is that, had the original breeding (of Okeanos and Thetys) not ceased, our world would have no stability, no rounded frontier, no circular course turning back upon itself. Begetting and beating would have continued into infinity. So Okeanos was left only with his circular flux and his task of supplying the springs, the rivers and the sea, in subordination to the power of Zeus.

E.G. PARRINDER: African Traditional Religion, London, Sheldon Press, 1974: "Under the sea are palaces of mermen, organized into kingdoms and courts. At times they try to break their appointed limits, and memories of inundations support this. There are myths of battles between land and sea gods, in which the sea is eventually bound in chains and cast back into its abode. This is often the nearest approach to a myth of a primitive flood in West Africa" (p. 51, ethnies Yoruba, Nigeria).

une manifestation du Temps, tels l'Ophion et le Typhée des Grecs.¹⁶ Ainsi,

"il se trouve que la création n'a pas succédé au chaos en le supprimant. Les formes primitives, eaux et ténèbres continuent d'exister aux pourtours de l'univers par la volonté divine, et si le démiurge, de son propre mouvement, le décidait, on en reviendrait à l'ère du Noun absolu. Or, des forces hostiles ou réticentes tel le serpent Apopi ou le "Vorace des eaux" se sont affirmées dans le monde créé dont elles menacent l'équilibre. L'ordre normal, ce que les Égyptiens appellent Maât, est-il perturbé par une invasion étrangère, ou par une révolution sociale affectant les fondements de la société traditionnelle, l'état qui en résulte est analogué à un chaos. Et quand accède au trône un restaurateur qui rétablit les images divines dans leurs temples, met les envahisseurs à la porte, et les lois en vigueur, il est exalté comme celui qui a, une nouvelle fois, créé le monde. Cependant, en dehors même des temps de catastrophe nationale, la création se trouve menacée chaque soir, lorsque le soleil se couche et que l'ombre initiale revient sur terre: Y aura-t-il un nouveau lendemain? A chaque crépuscule, le soleil est moribond, et seul le bain dans le Noun de l'Au-delà pourra comme en la "première fois" lui restituer une jeunesse vigoureuse, et assurer un retour au matin de la création. Cette hantise du moment de passage qui clôt un cycle au-delà duquel

16. La Naissance du Monde... p. 48-49, 51, 53. Clémence RAMNOUX: La Nuit..., p. 222-228, 242-246. F. VIAN: "Le mythe de Typhée et le problème de ses origines orientales", in Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne (Travaux du Centre d'Études Supérieures Spécialisées d'Histoire des Religions de Strasbourg), Paris, P.V.F., 1960, p. 17-37: Typhée et Ullikumí sont "des révoltés suscités par les forces du passé, qui menacent la jeune royauté de Zeus et de son homologue hurrite, le Dieu du Temps de Kummiya, Teshub" (p. 18); Typhæon et Echidna: à la périphérie des terres habitées (p. 19); Typhon, pour échapper à la foudre divine, se serait enfoncé sous terre en dessinant le cours d'un fleuve.

on ignore si tout recommencera, se discerne en de multiples circonstances, pendant les cinq derniers jours de l'année, aux jours de fin et de début de saisons, aux changements de règne, peut-être lors du jubilé des rois... A chaque étape d'un cycle temporel, la création est menacée, et l'instauration du nouveau monde rajeuni demande l'intervention d'une magie renforçant l'efficacité des dieux hostiles au chaos. L'offrande d'une image de la déesse Maât, le rite de "soulever le ciel", la présentation au dieu d'une figure de Héli les bras levés pour soutenir bien haut la tablette céleste, autant d'actes par lequel le Pharaon, héritier et substitut du démiurge, assure le renouvellement de la genèse chaque fois que l'état de choses résultant de cette genèse paraît compromis..."¹⁷

J'ai cité tout au long ce texte qui illustre bien que dans les religions anciennes et traditionnelles, le déluge n'est pas un "éphapax" comme dans la Bible, mais une menace permanente; pour les Gizigas, et d'autres, il n'est même pas seulement une menace, mais une réalité qui se reproduit si régulièrement (tous les 5 000 ans, disent leurs voisins les Guidars) que l'on peut en prévoir la date avec précision. Ce trait le distingue très fortement du déluge biblique.

Mais il existe une grande différence entre le mythe giziga et les mythes cosmogoniques de l'Antiquité. Dans le premier, l'homme est non seulement présent mais central; dans

17. La Naissance... p. 77-78 (S. Sauneron et J. Yoyotte); ib. p. 469-495, le chapitre synthétique de M. Eliade: "Structure et fonction du mythe cosmogonique": le déluge n'est qu'un des signifiants possibles du retour au chaos; un autre de ces signifiants peut être le contraire d'une pluie diluvienne, à savoir la sécheresse (ou la guerre, la révolution sociale...) (p. 484-485).

les seconds, il est totalement absent: la cosmogonie est en fait une théogonie. Par ce trait, le mythe giziga est plus proche de la mythologie biblique (Genèse 1-11) que de la mythologie antique.

2. Cosmologie Biblique et cosmologies païennes

Contrairement à la plupart des autres cosmogonies, la création biblique commence par: "Dans un commencement, Dieu créa..." (Gn. 1,1). Dès le commencement, Dieu est à pied d'oeuvre, il ne lui est pas nécessaire de commencer par se dépêtrer lui-même du Grand Tout ni de sortir de sa somnolence. Étant lui-même le vrai Dieu, il en découle un grand avantage pour toutes les "choses": elles sont des créatures réelles, ni plus ni moins, et elles non plus n'ont pas à hésiter entre différents statuts: divinités, matières physiques de base (terre, eau, feu, air) ou entités abstraites (l'Un, le Multiple, le Mouvement, le Temps, etc...).

Cela n'empêche pas la Bible d'avoir la cosmologie commune de son temps, à cette grande différence près de la vérité du Créateur et des créatures. Elle ne craint même pas de restituer aux choses les noms propres qui les personnifie, ce qui risquerait, en dehors d'un monothéisme strict, de flatter un retour possible à l'idolâtrie. Le Leviatan, Rahav et autres monstres marins, même lorsqu'ils représentent pour

les hommes le retour possible au chaos, ne sont plus que des jouets dans les mains de Dieu, ce qui, pour le croyant, est quand même une assurance.

Alors que la splendeur de Dieu domine la terre et les cieux (Ps. 148,13) et que ses demeures sont situées loin au-dessus du ciel (Ps. 104,3; Jb. 26,9), celui-ci est lui-même dominé par les eaux supérieures (Ps. 104,3; Jb. 38,37) et il est déployé comme une tenture (Ps. 104,2; Jb. 9,8); les éléments atmosphériques sont de simples instruments au service de Dieu (Ps. 104,3-4). Les astres sont utiles à l'homme et aux bêtes en tant que simples luminaires (Gn. 1,14-19; Ps. 104,19-21; Ps. 74,16). Mais Dieu peut aussi bien interdire au soleil de se lever et mettre les étoiles sous scellés (Jb. 9,7).¹⁸

La terre est fondée sur ses bases, inébranlable (Ps. 104,5; 93,1) et cependant elle peut encore être ébranlée sous le regard de Dieu (Ps. 104,32; 18,8; 144,5; Jb. 9,6).

18. Cf. les pratiques du charivari pour "faire revenir" le soleil après une éclipse. Cette éventualité fait partie des craintes courantes que l'on éprouve devant le retour au chaos. J'ai pu observer à Mijivin la pratique du charivari lors d'une éclipse totale du soleil. Une femme se mit à frapper sur le fond d'une casserole "pour faire revenir le soleil".

Car elle est suspendue sur le néant (Jb. 26,7) et les piliers sur lesquels elle repose ne sont pas une assurance définitive (Jb. 38,6; 26,11).

D'ailleurs, les eaux qui furent séparées à l'origine (Gn. 1,6-10) pourraient bien en venir à se confondre à nouveau (Gn. 7,11; 8,2-3; Pr. 8,28). L'Océan n'est jamais loin, puisqu'il couvre la terre comme un habit (Ps. 104,6). Dieu lui a tracé des limites à ne pas franchir (Ps. 104,9; Jb. 38,10-11; Pz. 8,28-29); il a tracé un cercle sur la face des eaux (Jb. 26,10; Ps. 8,27), fixant ainsi les bornes de la terre (Ps. 74,17), mais cette garantie est entre ses mains et laisse l'homme dans la crainte (Ps. 89,10; 65,8; 93,3-4).

L'aspect terrible de l'Océan primordial et toujours actuel est représenté par toute une faune de Dragons, de Serpents fuyards, les Leviatan, Rahab, Typhon, Behemôt, les Monstres marins... C'est Dieu lui-même qui les a créés au commencement (Gn. 1,21; Ps. 104,25), ils sont ses jouets (Ps. 104,26; Pz. 8,31), mais aussi ses instruments de vengeance (Am. 9,3); mais l'homme ne peut en dire autant (Jb. 40,25-41, 3; 38,16). Dieu maîtrise la menace qu'ils représentent (Ps. 74,14; Is. 27,1; Jb. 26,12-13; 38,8-11; Ps. 89,10-11; Jb. 9,13; 40,15-24), mais des magiciens peuvent les réveiller (Jb. 3,8). Bref, le tehom est toujours là, les marins peuvent en faire l'expérience (Ps. 104,26; 107,26).

Il n'est donc pas étonnant que les Puissances de la mythologie se retrouvent aussi dans le domaine de l'histoire, le Commencement se transporte dans le présent. Les prophètes assimilent les ennemis ou les faux alliés historiques d'Israël aux Monstres de l'origine (Am. 9,3); pour Isaïe, l'Égypte est Rahav (Gs. 30,7); pour Ezéchiel, elle est le Dragon (Ez. 29,3; 32,2); pour Jérémie, Babylone est le monstre marin qui a englouti Israël et qui doit le restituer comme il a rendu Jonas (Jr. 51,34); après la série des Oracles contre les Nations, le recueil du premier Isaïe annonce que le Seigneur va reprendre l'initiative contre Leviatan, le serpent fuyant et tortueux (Is. 27,1). Les deuxième et troisième Isaïe rattachent le deuxième Exode au premier et interprètent les deux comme une victoire sur le Dragon de la Tempête (Gs. 51,9-10; 63,12-13). De même, le Psaume 74, une prière collective d'appel au secours, rappelle au Seigneur que malgré la catastrophe nationale, il demeure "l'auteur des victoires au sein du pays", lui qui jadis a écrasé les têtes de Léviatan (Ps. 74,12-14).

On peut donc penser que malgré la promesse de Genèse 9,11: "il n'y aura plus de déluge pour ravager la terre", les déluges ont en réalité été nombreux dans l'histoire d'Israël: soit des déluges personnels (Ps. 18,17), soit des déluges nationaux (Ps. 74; Ps. 89), par exemple la ruine de Samarie en 722, celle de Juda en 587, la ruine du Temple en 70... Non

pas que la promesse du Seigneur soit devenue sans effet, mais parce que l'homme, par ses choix successifs, peut rejeter la vie et retourner au Chaos (Dt. 28). Le Déluge n'est plus un événement mythique des commencements, mais une éventualité toujours présente dans l'histoire des hommes.

J'en arrive à cette conclusion après avoir réfléchi sur la différence fondamentale entre le déluge biblique et celui des Gizigas. Alors que le premier est garanti comme unique, le second est garanti comme cyclique et répétitif; mais la manière dont le déluge giziga se répète m'a amené à réinterroger la Bible: certes, la promesse de Gn. 9,11 demeure, mais comme toutes les promesses, elle est confiée à la liberté de l'homme, et l'histoire d'Israël montre bien que les déluges ont été multiples. La différence entre l'historique et le cyclique ne réside donc plus dans la différence entre l'ephapax et le répétitif, mais dans le fait que les registres des motifs du déluge sont totalement différents: d'un côté, "Dieu regarda la terre et la vit corrompue, car toute chair avait perverti sa conduite sur la terre" (Gn. 6,12); de l'autre, le Serpent-Turban de Dieu, la Grande Horloge cosmique, avait fini de se dévorer lui-même, et il était grand temps de laisser mourir un cosmos épuisé pour confier les chances de la vie à de nouvelles "graines", un jeune homme et une jeune fille vierges de chaque ethnie. Le registre biblique est celui de la responsabilité morale et

historique de l'homme, le registre cyclique est celui de la force biologique, du Kuli, dont la mesure de l'intensité est confiée à un Serpent sourd, aveugle et muet, tout occupé à se dévorer lui-même. Dans la première économie, Dieu intervient en fonction de la responsabilité morale des hommes qui l'ont l'histoire; dans la seconde économie, "Dieu a laissé toutes les nations suivre leurs voies, sans manquer pourtant de leur témoigner sa bienfaisance, en leur envoyant du ciel pluies et saisons fertiles, comblant leur coeur de nourriture et de satisfaction." (d'après Ac. 14,16-17).

CHAPITRE II - NGAYDA, LA FÊTE DU MIL

Au Nord-Cameroun, région soudano-sahélienne qui, avec la sécheresse persistante depuis une vingtaine d'années, est en passe de devenir simplement sahélienne, l'année se divise en deux grandes saisons principales: 8 mois de saison sèche d'octobre à mai, et 4 mois de saison des pluies de juin à septembre. C'est de la saison des pluies que dépend la presque totalité de la production agricole de la région.

Ces dernières années, du fait de ces caractères climatiques, différents facteurs ont causé beaucoup de soucis aux habitants: le retard des premières pluies et donc des semailles; l'apparition d'une sécheresse plus ou moins longue après le début de la saison, ce qui oblige à refaire les semailles; l'inégale répartition des précipitations en juillet et août; l'arrêt prématuré des pluies, ce qui compromet le repiquage du mil de saison sèche là où la présence de terres argileuses le permet.¹

-
1. Sur le climat et la production agricole: cf. Guy PONTIÉ: Les Guiziga du Cameroun Septentrional, Paris, ORSTOM, 1973, p. 14, 123-159.
Jean-Yves MARTIN: Les Matakam du Cameroun, Paris, ORSTOM, 1970, p. 17-20, 109-146.
Bertrand LEMBEZAT: Mukulehe, un clan montagnard du Nord-Cameroun, Paris, Berger-Levrault, 1952, p. 55-69.
Alfred ADLER: La mort est le masque du roi. La royauté sacrée des Moundang du Tchad. Paris, Payot, 1982, p. 333-373. L'essentiel de cette description du Ngayda se trouve dans: René JAOUEN: "Le Ngayda ou fête des récoltes chez les Guiziga de Midjivín", in Yves SCHALLER:

Pour une population à très grande majorité agricole, toute l'année est centrée sur cette période pluvieuse: c'est elle qui permet ou non de remplir les greniers d'où sortira la nourriture, et de survivre pendant tout le reste de l'année. Inutile de dire que dans ces conditions, le grenier, sur lequel tous les regards convergent, est considéré non seulement comme le garde-manger, mais comme un vrai Tabernacle. La valeur économique de la nourriture se transforme en valeur religieuse de vie. Sur le plan de l'organisation de l'espace, cela se traduit, surtout dans l'habitat montagnard du Massif du Mandara, en habitations construites en châteaux-forts et centrées sur la "salle des greniers"; en plaine, l'habitation est moins fortifiée, mais les cases individuelles de l'enclos familial sont également construites en cercle autour des greniers.

Il en est de même de l'organisation du temps: la fête principale ou même parfois la seule et unique fête de l'année traditionnelle sera la fête de la récolte, centre,

1. (Suite)

Les Kirdi du Nord-Cameroun, Strasbourg, Les Dernières Nouvelles, 1973, p. 81-87; voir aussi, dans le même volume, Alfred ADLER: "Les Moundang" (Fête de l'âme du mil), p. 114-117; "La fête du Mousgla chez les Guidar", p. 151-152.

Vuluku est le nom des dernières pluies qui tombent au moment des semis de mil de saison sèche (mosoko, sekre).

sommet et résumé du cycle annuel. Pour donner une idée de l'importance et de la signification de cette fête dans la vie sociale et religieuse des Gizigas, je voudrais décrire le Ngayda de Mijivin, que je compléterai avec des éléments empruntés au Vuluk de Muturwa et au Munguzlum-'Ayzaw de Zuzuy, et en le situant dans le cycle annuel du mil.²

La quête du "mil fort"

De tous les végétaux, mis à part les gros arbres, le mil est sans doute le seul qui ait une âme (musud'uk ngi daw),

-
2. Une des grandes caractéristiques des religions traditionnelles est l'extrême diversification des rituels dans l'espace: à la limite, on peut dire que l'on a la religion de son village, de son terroir (pagus, pagamus); le cadre de l'ethnie correspond bien à celui de la religion, mais c'est le village qui détermine l'appartenance au rite, et, même à ce niveau très local peuvent intervenir d'autres variantes dues à l'appartenance clanique (clan fondateur du Masay, maître de la terre et grand-prêtre du village; clan du chef; autres clans). Ce particularisme très poussé est dû, à mon avis, à deux choses principales: d'une part, lors de la fondation d'un village, le premier occupant fait alliance avec les esprits du lieu: la religion locale est basée sur cette alliance dont le célébrant est le Masay, l'aîné des descendants du premier occupant; d'autre part, tout homme célèbre le culte de ses ancêtres, père et mère; dans une famille, c'est le fils aîné du père et de la première femme ("mère de la maison") qui est prêtre de ce culte des ancêtres. Voilà donc la double source du particularisme religieux: chaque village a son propre Kuli (force sacrée), celui des esprits du terroir et chaque famille a ses propres Kuli, ses ascendants directs.
- Cf. Guy PONTIE: Les Guiziga..., p. 48-49, 51-52, 81-83, 175-193.

tout comme les humains. On n'attribue cette âme qu'au mil rouge (daw galang), le mil traditionnel seul reconnu des ancêtres et le seul susceptible d'être utilisé dans la cuisine sacrificielle.³ L'âme du mil peut être plus ou moins forte, ce qui agit sur sa germination, sa croissance et son rendement.

Quand un village constate que son mil ne rend pas bien, mais que par contre d'autres villages en produisent beaucoup, tout le monde désire se procurer un peu de ce mil "fort" dont les grains, mêlés à ceux du mil "faible", vont leur communiquer un peu de leur vigueur.

Cette affaire est réservée aux sorciers qui peuvent aller à plusieurs dizaines de kilomètres au Nord de Muturwa, pour se procurer cette denrée rare.⁴ A leur retour, ils

-
3. De même, chez les Muyang de Tokumbéré, j'ai trouvé l'existence d'une famille de mils, les Sagwanak, dont seulement quelques plants sont cultivés dans un endroit discret par le père de famille et dont la destination est uniquement rituelle sans autre valeur économique.
 4. Au Sud du pays giziga, les villages s'adosent à des massifs-fles (inselberg) sur des terrains très appauvris par une longue occupation et l'érosion de piedmont. Plus au Nord, c'est la plaine, où les villages sont plus récents et la terre plus riche. Cet accrochage aux massifs s'explique par le fait qu'ils procuraient un abri à la population lors des razzias annuelles perpétrées par les sultans musulmans avides de se procurer des esclaves chez les païens ("Kirdi").

confie le mil dérobé au chef qui le garde à part dans son grenier pour en donner chaque année un peu au Masay, grand-prêtre du village.⁵

Lors de la première pluie importante de la saison, le Masay sait qu'il est temps de semer. Il sort de chez lui de très bonne heure et s'en va semer à la volée le mil fort

4. (Suite)

Il serait trop long et très délicat de rentrer dans tous les détails de la "sorcellerie", car les sorciers dont il est question ici ne désignent pas ceux que la littérature coloniale et missionnaire classique a affublés de ce titre: il ne s'agit donc ni des prêtres, ni des devins ni des guérisseurs ou autres personnages au caractère très social; mais au contraire de gens considérés comme des "mangeurs d'âme", des asociaux et des criminels plus ou moins conscients. Ce rôle qui est le leur dans la collecte du "mil fort" est le seul que je connaisse qui ait un caractère positif pour la communauté: toutes leurs autres activités sont éminemment égoïstes et criminelles, elles consistent, pour un sorcier, à capter la force vitale des autres par leur élimination, dans le but d'augmenter sa propre force vitale. La croyance en la sorcellerie doit être prise au sérieux: elle est le domaine où se manifestent et "se résolvent" les tensions intérieures du groupe humain de format réduit; elle est le symptôme du malaise social à repérer et à décrypter. D'autre part, le phénomène de sorcellerie est à distinguer très nettement de la religion, même si elle participe au même monde symbolique. Généralement, la déstructuration de l'institution religieuse crée de l'angoisse et multiplie les crises de sorcellerie.

5. Des exemples de cette quête du mil fort m'ont été rapportés dans les villages giziga de Mijivin, Munjuy, Dubawa, Bololo, Fulu (clan Dafngar d'origine mofu, et clan Bangaw); chez les Mofu de Duvangar, les sorciers prennent les âmes de jeunes gens en échange d'une bonne récolte; on y utilise aussi une libation de farine de mil dans les ordales pratiquées pour démasquer les sorciers.

reçu du chef, aux carrefours des sentiers par où passeront les paysans pour se rendre aux champs; lors de leur passage, la force du mil étranger se communiquera aux semences qu'ils ont emportées de leur grenier.⁶

Rites de pluie avant les semailles

A cause des écarts qui séparent les premières pluies, il importe de savoir laquelle est la bonne, c'est-à-dire celle qui va être suivie d'autres pluies à intervalles courts, pour éviter de semer pour rien et d'avoir à recommencer. A cet effet, le chef réunit deux anciens très respectés du village pour pratiquer la divination des poulets: on étrangle trois poulets pour observer et interpréter le sens de leur chute et leurs derniers soubresauts; cela permet de décider s'il s'agit de pluies aberrantes ou du début de la vraie saison. Ainsi, quand la régularité des premières pluies le permet, on peut gagner de quinze jours à un mois sur la croissance du mil. Ce fait a son importance quand on sait que la période des gros travaux agricoles est aussi celle où le grenier est presque vide, où l'on est obligé de rationner la nourriture quotidienne alors que le travail nécessiterait une

6. Cf. Marcel GRIAULE: "Le Domfe des Kouroumba, Haute-Volta. (L'esprit céleste du mil), in Journal de la Société des Africanistes, 11 (1941), p. 7-20.

alimentation plus abondante. Il faut donc gagner le plus de temps possible sur la période de "soudure" entre le grenier vide et le grenier plein.

Cette préoccupation, qui, certaines années, tourne à l'angoisse collective, explique aussi l'existence d'un "faiseur de pluie" (magi vung). Ce rôle est presque toujours rattaché au chef, mais il peut être exercé par un de ses dépendants. Celui-ci est le détenteur de "pierres de pluie" (d'ugur ngi vung), que l'on appelle aussi "les enfants de la pluie". Il s'agit la plupart du temps de cristaux de quartz, transparents comme l'eau, qui, moyennant certaines manipulations, sont censées faire tomber la pluie. Le faiseur de pluie, en grand secret, les baigne dans de l'eau claire, les oint d'huile, leur sacrifie des poulets et les enduit de leur sang. Mais s'il peut faire la pluie, il peut aussi l'empêcher de tomber, si on lui a manqué d'égards ou d'assiduité dans les dons qui lui sont faits. Mais s'il lui arrive de "lier l'arc-en-ciel" (juwa kwalay) pour interdire la pluie, il peut se mettre en situation de danger sérieux. On raconte à son sujet que s'il se couche sur le dos, il fait pleuvoir; sur le ventre, il l'empêche de tomber. Les gens mécontents viennent l'arrêter, le battre, avant de le conduire chez le chef. Dans le passé, certains y auraient même laissé leur vie. D'autres sont si bienfaisants qu'ils continuent à exercer leur rôle après leur mort. Ainsi, le 18 avril 1968, en pleine saison

sèche, la foule était réunie à Mijivin pour célébrer le "vagay" (clôture du grand deuil) de Caadi, le faiseur de pluie décédé quelques mois auparavant. Au beau milieu de la grande danse, une belle averse s'est abattue sur le village, totalement hors saison. Allez dire après cela que le faiseur de pluie ne fait pas la pluie, alors que des mois après son décès, le vieux Caadi nous envoyait sa bénédiction en reconnaissance de la belle danse célébrée en son honneur pour son arrivée chez les ancêtres.

Parfois le maître de la pluie appelle au secours son collègue le maître de la chasse (mifi madala). Tout le monde sait que pour faire tomber l'eau du ciel, il suffit parfois de faire couler le sang sur terre. Le village s'en va donc à la chasse au daman (kucum) ou à la pintade (cuvung). Jadis, on obtenait le même résultat en portant la guerre dans un village voisin.

Il arrive aussi que le manque de pluie soit attribué aux manigances d'un sorcier. Lorsque la divination révèle que c'est bien le cas, toute la population adulte est soumise à l'ordalie: on se réunit sous l'arbre de l'ordalie (bazlawar mbororo) et chacun doit mâcher une feuille de cet arbre en disant: "Si c'est moi qui empêche la pluie, que je meure!".

Enfin, quand tous les recours sont épuisés, on peut faire un sacrifice à Dieu lui-même: on lui sacrifie un mouton blanc, animal solaire, à un carrefour de routes. Il s'agit d'un sedeke, sacrifice à Dieu dans les grands malheurs, par opposition aux Kuli, sacrifices aux ancêtres pour les petits malheurs personnels et familiaux.⁷

Les Semailles

Le problème de la pluie étant réglé d'une manière ou d'une autre, on pratique d'autres divinations pour les semailles. Tout d'abord une divination d'intérêt collectif faite par les devins du clan Misi Tid'a du village de Mahay et

7. J'ai bien conscience que ce qui précède et une bonne partie de ce qui va suivre peut provoquer un dépaysement certain. Des réalités telles que le morcellement des religions africaines locales, la sorcellerie, les rites de pluie, la magie sympathique sont difficilement compréhensibles comme de simples faits quand ils ne sont pas vécus dans leur environnement culturel global. Cela donne une idée des difficultés que le missionnaire ou l'ethnologue ont rencontrées et rencontrent encore aujourd'hui quand ils veulent sortir de leur ethnocentrisme pour essayer de comprendre ce que les gens d'une culture différente leur livrent de leur vie et de leur pensée. De tous ces faits, on peut quand même retirer, sinon une connaissance totale et cohérente, du moins une ambiance générale: comment se vit la survie dans un milieu naturel et historique assez inhospitalier, comment l'angoisse du lendemain se traduit en activités économiques, en structures sociales et en célébrations religieuses dans la cohérence d'une culture. De cette "histoire de la nourriture", on peut aussi suggérer le poids humain dont l'Eucharistie de Jésus le Christ pourrait se charger si elle avait autorisée à rejoindre ce monde-là sur son propre terrain.

valable pour tous les villages de la chefferie de Mijivin. La divination faite, les devins en communiquent les résultats à la population, sous forme d'avis, de prévisions ou de reproches. Puis chaque paysan peut consulter individuellement le devin sur le temps des semailles, la variété de mil à privilégier, la nature du sacrifice à offrir, etc.

Semer est une opération délicate dont dépend toute l'année, c'est pourquoi il reste encore une précaution à prendre: la purification, soit collective, soit familiale. Avant de semer, "il faut se débarrasser du mal, de tout le mal qui se trouve au village et dans la famille". Dans chaque famille, on confectionne une figurine en argile séchée, provenant d'un vieux mur écroulé, creuse sur une face et en relief sur l'autre. On l'appelle "vagay mbur", "cadavre d'homme". Dans la partie creuse, on met des vieilleries: de vieux haricots, des résidus de bière blanche (mbazla babarang), de la farine de mil écrasée grossièrement, un os blanchi, etc.⁸ De chaque famille, une vieille femme ou un jeune garçon emporte cette figurine et son contenu au lieu de rassemblement au sud du village. Au signal, tout le monde se met à courir au-delà de la rivière asséchée qui limite le

8. Les mêmes ingrédients que dans le viatique qui accompagne l'âme du mort à la sortie du village à la fin du petit deuil.

village, et jette la figurine le plus loin qu'il peut. Puis tout le monde revient à la course en prenant bien garde de ne pas tomber, ce qui serait le signe d'un décès proche dans la famille. C'est ainsi qu'on se débarrasse symboliquement de tout le mal, de toute la vieillesse épuisée du village, avant d'entreprendre les semailles, c'est-à-dire l'acte qui annonce la nouvelle année.

L'origine de Ngayda

Ngayda, "nga ya ta", "pas pour moi", date du sixième des dix chefs de Mijivin, Buy Damba, lorsque celui-ci confia la célébration de son sacrifice à un homme du clan Mundare du village voisin de Bololo, parce que ses sacrifices n'étaient pas agréés et que ses enfants mouraient tous en bas âge. Le chef avait dit: "le sacrifice n'est pas pour moi" et il avait donc institué la charge de masay (grand-prêtre) qui serait chargé de renouveler le rituel chaque année à la récolte.

Le mois où l'on attache le cheval

La fête commence avec le signal du "mois où l'on attache le cheval" (kiya ngi juwa pilisi), au cours d'une nuit sans lune entre le dernier quartier et la nouvelle lune

de septembre.⁹ Le chef a fait venir des notables des villages de Makassa, Bololo et Dubawa. Il les envoie en brousse, tard dans la nuit, cueillir des herbes et plantes magiques, qu'ils ramènent chez le chef au matin. Tous les quatre se mettent à discuter de l'année écoulée et de l'année à venir. Ce sont eux qui règlent la vie du village ou qui la "gâtent", qui maintiennent le statu quo (par exemple en décidant qu'il va arriver quelque chose à quelqu'un qui a tendance à sortir de son rang traditionnel après un enrichissement trop rapide). Ces conseillers reçoivent des louanges ou des insultes selon les cas. Les herbes et les plantes rapportées de brousse sont liées en faisceau et déposées devant la maison du chef. Personne n'y touche. Parfois les villageois reprochent à ces conseillers d'avoir fixé la date de la fête trop tôt: la pluie va "tarir" prématurément. Mais il peut arriver qu'il soit nécessaire d'avancer la date de la fête, par exemple quand il y a trop de décès rapprochés: la fête de Ngayda arrête les épidémies et les décès, car les défunts sont rassasiés. En 1969, le devin avait révélé: "Vous vous êtes

9. Quand le chef était riche et puissant, il avait beaucoup de guerriers et de chevaux; la cavalerie était répartie chaque année entre les guerriers, messagers et clients toujours disponibles pour le service et les commissions du chef. A cette époque de la maturité du mil, on ne pouvait plus laisser les chevaux divaguer dans les champs, d'où le nom du mois lunaire "où l'on attache le cheval".

rasé la tête pour faire le deuil, hâtez-vous de faire le Ngayda avant que vos cheveux ne repoussent, sinon il y aura beaucoup d'autres morts."

La nuit, l'un des trois notables est chargé de tenir un discours aux villageois, au cours duquel il leur renouvelle les conseils habituels: "La saison n'est pas finie, il faut travailler encore. Pourquoi faites-vous tant de coton? Bientôt il n'y aura plus de mil..." Quand ce discours a pris fin, on frappe le tam-tam devant la maison du chef et tout le monde se met à crier et à taper sur ce qui lui tombe sous la main; on joue de tous les instruments de musique traditionnels (cornes, escargots, etc.). Le tam-tam est frappé au moyen du faisceau de plantes magiques, dont le mimbilar, qui est censé favoriser la croissance finale du mil.

Après ce débordement de carnaval qui dure une dizaine de minutes, le silence revient... et le "carême" commence. Selon certains c'est le lendemain que la nouvelle année débute et que l'on se met à compter les jours pour la fête qui aura lieu trois semaines plus tard. Le même signal est donné le lendemain à Munjuy, le surlendemain à Mahay.¹⁰

10. Au début de l'année, le devin Yiykwa prend un bâton blanc. Chaque jour, il passe son couteau au feu et trace une encoche sur le bâton. C'est le calendrier du village.

Toute cette période comprise entre le signal du mois et la fête est un temps de grande retenue et de contrainte qui éclatera au matin de Ngayda. Il est marqué par une abstention totale de bruits, de cris, de jeux brutaux et bruyants, de beuveries de bière dans les lieux publics, de tam-tam et de toute musique, tout cela sous peine de mort par morsure de serpent envoyé par les défunts en colère.

La raison la plus souvent invoquée pour justifier les interdits de ce mois, c'est le retour des âmes des morts du village (mulvung) dans le bois sacré (mukuli) situé au centre du village.¹¹ De Muturwa où ils séjournent habituellement, ils reviennent au bois sacré de Mijivin, au signal du mois de la fête pour y goûter les sacrifices du nouvel an. C'est leur présence dans le bois sacré que les

11. Quand une personne meurt, son âme reste rôder autour de sa case pendant le temps du petit deuil (trois jours pour un homme, quatre pour une femme). Après quoi, on accompagne l'âme au carrefour le plus proche, en prenant soin de lui fournir un viatique (sur un tesson de poterie pour un homme, un tesson de calabasse pour une femme; on y dépose un peu de boule de mil, un oeuf et du sésame. De là, le défunt se rend au bois sacré où il se repose quelque temps avec les autres défunts récents. Puis en groupe ils s'en vont rejoindre le lieu de séjour habituel des morts à Muturwa, au lieu dit Wala Gundi. En échange, les défunts de Muturwa séjournent ordinairement au rocher de Zadufu à l'entrée occidentale de Mijivin. Les défunts de chaque chefferie habitent donc à proximité des gens de la chefferie voisine et ennemie pour les embêter par des tracasseries continuelles: c'est un souvenir du temps des premiers affrontements historiques, qui se sont terminés par la paix et des échanges matrimoniaux.

vivants doivent respecter en s'abstenant de bruits. Les cris et les disputes provoqueraient le départ des ancêtres, or il faut s'efforcer de les garder là dans le bois sacré, "car ils nous aident à affronter la nouvelle vie". Chaque chef de famille veille à assurer le calme dans son enclos, quitte à menacer les enfants ou même à museler les chèvres. Les défunts voient alors que leurs descendants ont bien fait les choses à leur égard, et en retour ils les comblent de bénédictions et de paix pour la nouvelle année. Même si un serpent ou un crapaud se présentent, le chef de famille peut interdire de les tuer, car ils pourraient être la manifestation d'un défunt de la famille.

Le rituel de la fête est en relation très étroite avec le culte des ancêtres. Aussi bien ont-ils une influence directe sur la germination et la croissance du mil. Ils sont les vrais propriétaires du sol, qu'ils ont défriché et légué à leurs fils. La récolte leur appartient aussi de droit. Si quelqu'un se rend compte que son mil végète, il dira: "kuli ngi baha ada", "c'est la force sacrée de mon père qui en est cause" et il s'empressera de lui offrir un sacrifice. Et si les ancêtres sont là tout proches dans le bois sacré au moment de la récolte, n'est-ce pas parce que l'âme du mil (musud'uk ngi daw), c'est-à-dire ce qu'il y a de meilleur dans le mil, "sa graisse et sa moëlle", leur revient de droit, alors que les vivants se contentent du corps du mil, c'est-à-dire de son apparence extérieure.

Pour reconnaître ce souverain domaine des morts sur le mil, on nettoie les tombes (zivi) des défunts récents, en les désherbant et en mettant du sable propre sur le tertre funéraire.¹² Une autre manifestation du respect dû aux ancêtres, c'est l'empressement à sortir des cases pour écouter les recommandations données de nuit par le grand-prêtre pour le bon déroulement de la fête. Si quelqu'un ne sortait pas pour écouter religieusement ces conseils, les morts emporteraient son âme lorsqu'ils rejoindraient Muturwa après le sacrifice annuel.

Le Nouveau Mil

Pendant ce mois "où l'on attache le cheval", le mil vient à maturation et les gens commencent à grignoter les premiers épis, crus ou grillés, mais il est interdit de les cuisiner (di) sous forme de boule (d'af) ou de bière (mbazla, muzum). Avant de le faire, il faut s'entourer de précautions dont l'ensemble s'appelle "gi ambu", demander pardon.

12. Il s'agit seulement des tombes de l'année, car les autres ont disparu. En effet, on enterre les morts dans le champ qui entoure la maison, et la tombe disparaît assez vite. Ce qui importe pour le défunt, c'est la poterie sacrificielle qui le représente, sous le grenier et qui lui a été dédiée lors de la clôture du grand deuil (vagay) plusieurs mois après son décès, lorsqu'il a cessé d'être un revenant (mijuwri) pour devenir un ancêtre (kuli à la première génération, mulvung ensuite).

Le mil est un être essentiellement vivant, doué d'une âme et de parole; de plus, il appartient d'abord aux puissances de la terre et aux ancêtres défunts (kuli, mulvung). Enfin, cette chose nouvelle, le mil, a quelque chose de redoutable; il faut en quelque sorte s'excuser avant de se l'approprier et de l'entamer. Le rituel a pour but de reconnaître les vrais propriétaires, seul moyen de s'autoriser du transfert de propriété.

Le premier d'une série de repas

Tout le monde sait que le premier acte d'une série contient en germe et symboliquement tous les autres de la série. Le premier repas de la nouvelle année contient en germe tous les repas de l'année: il est donc normal, pour s'assurer d'arriver vivant au dernier repas de cette série annuelle, d'entourer le premier de certaines précautions, pour mettre toutes les chances de son côté et conjurer tous les malheurs possibles. C'est pourquoi le premier repas de mil se prend avec tout un ensemble de remèdes magiques, les matay¹³ - le matay zuma daw, le remède pour manger le mil nouveau sans danger. C'est le rite du Gi ambu, demande de pardon;

13. Les matay sont des plantes à bulbes ou à oignons. La plupart appartiennent à la famille des liliacées.

- le matay lugiy, le remède du poison: il s'agit de prendre un contre-poison général pour toutes les tentatives d'empoisonnement qui pourront survenir au cours de l'année;
- le matay cuvung, le remède de la pintade pour avoir de la chance à la petite chasse;
- et le matay tuvul pour la chance à la chasse au gros gibier;
- le matay zub'a ngwas, remède pour prendre femme, pour avoir du succès auprès des femmes et les épouser;
- enfin, différents matay du "totem" propre à chacun: matay de la tortue (kurufu), de la biche-cochon (digir, céphalophe), du hérisson (cemceme), du lièvre (mandafa). Ce sont des bêtes sauvages censées détenir une force (kuli) défavorable aux hommes. Lorsque un ancêtre a subi des inconvénients venant de telle ou telle bête, ses descendants s'abstiennent de manger de cette viande. C'est pourquoi aussi, la sauce du premier repas de l'année doit contenir le remède pour se prémunir des attaques éventuelles des "choses-forces" des ancêtres. Les animaux interdits à titre individuel s'ajoutent à l'interdit du clan, par exemple le chat (magamak) pour les clans d'origine mundang.

Ces précautions étant prises, la consommation de la nouvelle récolte n'est pas encore permise à tous les villageois. C'est comme si l'on n'entrait dans la nouvelle année que progressivement, par degrés. Les premiers à pouvoir

cuisiner le nouveau mil et les nouveaux légumes à sauce sont les parents de jumeaux et les parents qui ont beaucoup d'enfants vivants, c'est-à-dire ceux qui ont fait la preuve que la force de vie l'emporte sur les menaces de mort, eux seuls sont habilités à risquer la première infraction.¹⁴ Les autres villageois peuvent se faire inviter chez ces chefs de file, mais ne peuvent encore cuisiner le nouveau mil chez eux, même s'ils sont des anciens de clans influents. Le chef lui-même doit attendre encore quelques jours pour faire son premier repas officiel. Tous ces détails font ressortir une certaine réserve et retenue vis-à-vis du nouveau mil. Plusieurs anciens disent qu'en témoignant ainsi du respect, ils espèrent que Dieu va encore augmenter la récolte.

La fête du Gware

Le quatorzième jour du mois a lieu la petite fête de Gware, du nom d'un des sommets du massif de Mijivin, près du village de Bololo. La veille de ce jour s'est constituée une équipe de six anciens qui s'organisent comme une famille et

14. La naissance de jumeaux est considérée comme un événement exceptionnel: elle ramène la communauté aux temps primordiaux du premier couple gémellaire, Luwa et Masay, qui a peuplé la terre. Les jumeaux et leurs parents sont considérés comme détenteurs de pouvoirs spéciaux concernant la fécondité. Certains clans les suppriment à la naissance, considérant cette irruption du sacré comme incompatible avec la vie courante.

qui vont être les principaux acteurs du rituel de la fête. Leur famille représente la totalité du village, dans ses structures familiales, claniques et politiques. Elle est composée de Wanang, un Mundaré de Bololo, le descendant de celui qui fut chargé par Buy Damba d'accomplir le sacrifice à sa place.¹⁵ Ce Wanang remplit les fonctions de représentant du chef et de la famille des six; Gami, du clan Duway de Bololo, tient le rôle de fils et serviteur de Wanang; Gwa'kang est à l'ordinaire le grand-prêtre (masay) de Mijivin et chef du quartier de Hurzo; il est du clan Samaliya et joue le rôle du père de famille; Ruytangkwa, du clan Gizingiri tient le rôle de fils et serviteur du grand-prêtre; Jivid'i, un autre Gizingiri, tient la place de la mère de famille et est chargé de la cuisine sacrificielle; enfin Kid'akang, un autre Gizingiri, est le messenger de la famille.

Ils ont fait débrousser le lieu dit Bazlangay à proximité du bois sacré (mukuli); c'est leur lieu de réunion jusqu'au jour de la fête, ils y passeront la nuit sans entrer chez eux, rançonnant tous ceux qui s'aventurent à passer par là. Ils montent la garde près du bois sacré qui est plus que jamais le centre du village pendant ces festivités.

15. Cf. ci-dessus le paragraphe "l'origine de Ngayda".

Le jour de la fête de Gware, la famille des six, accompagnée d'une ribambelle d'enfants, se mettent à la cueillette des prémices. Ils passent dans tous les champs du village et y cueillent les tiges et épis de mil les plus beaux et les plus mûrs qui serviront à faire la boule et la bière du sacrifice collectif de la fête dans le bois sacré. Les enfants portent le mil récolté. Ils profitent aussi de leur randonnée pour piller les champs d'arachides, non dans un but sacrificiel, mais comme salaire de leur peine. Personne ne doit s'y opposer, sous peine de malédiction. Ils passent ainsi dans tous les quartiers, emportant leur récolte à Bazlangay, près du bois sacré, et en chantant la chanson du Mont Gware.

Quand ils ont ramené tout le mil à Bazlangay, les six anciens rejoignent le chef chez lui. C'est là que tous ensemble ils vont manger pour la première fois la nouvelle récolte. Ce repas s'appelle "Buy azum 'arasla", le chef mange l'épinard, car la sauce de ce premier repas doit être faite de plantes au goût acide.¹⁶ Puis ils dégustent la nouvelle bière de mil.

Le mil ramassé en prémices est réparti en deux tas : une part est écrasée et mélangée à des arachides (motoro):

16. Épinard, *hibiscus sabdariffa*, Malvacées.

c'est le salaire des enfants qui ont porté les gerbes; l'autre part est confiée aux six anciens pour la cuisine sacrificielle de la fête. Pour ces prémices, on n'a cueilli que du mil jaune de la variété zlliluy, le mil le plus ancien venu du pays des Mofu.¹⁷

Entre Gware et Ngayda

Pendant les jours qui suivent la petite fête de Gware, les six anciens vont désherber le lieu du sacrifice dans le bois sacré. Avec les tiges du mil des prémices, ils construisent une petite hutte (ajikam zlombo) qui servira d'abri pour préparer la bière sacrificielle. Ce n'est qu'après la construction de cette hutte que les villageois pourront utiliser les tiges du nouveau mil pour refaire les toits de case et les clôtures. Puis, toujours accompagnés des enfants, les six anciens vont récolter les prémices au village de Munjuy qui a le même Ngayda que Mijivin. Ils ramènent le mil à Bazlangay. De là, le "messenger" le porte au bois sacré,

17. Il y a des restrictions sur les variétés de mil aptes à un usage sacrificiel. Tous les mils récents, par exemple les mils de saison sèche introduits par les Fulbe; ou l'IRAT 55, introduit par les Blancs, sont exclus. Les sacrifices sont un lieu privilégié où la tradition peut s'affirmer contre l'intrusion de la modernité et des Modernes (les conquérants Peuls musulmans et les Blancs, Allemands puis Français).

puis aux filles du chef, pour qu'elles écrasent le grain.¹⁸ Pendant qu'elles sont occupées à cette tâche, personne ne doit passer à côté d'elles, sous peine d'amende. C'est toujours la même attitude de réserve à l'égard du mil sacrificiel. Le soir, on ramène la farine au bois sacré: l'ancien qui joue le rôle de mère de famille et de cuisinière commence la cuisson de la bière qui prend plusieurs jours. Il doit veiller à ce que le liquide en ébullition ne déborde pas de la poterie ni ne tombe à terre, car chacune des premières actions de la série annuelle doit être parfaite. Le contraire pourrait compromettre l'heureux déroulement de l'année.

Le surlendemain, à la nuit tombée, le grand-prêtre s'en va dans chacun des quatre quartiers du village monter sur un rocher pour avertir les villageois de commencer à préparer la bière familiale de la fête. C'est le signal de "hil daw", tirer le mil du grenier pour la bière. Dès lors, tout le monde connaît la date de la fête, d'après le temps nécessaire à la confection de la bière.

18. En 1967, le chef de Mijivin, Buy Lamé, avait 42 épouses. Il me disait qu'il avait eu "à peu près" 200 enfants, dont "environ" 110 étaient vivants et 90 morts. Ses nombreuses filles non encore mariées ont vite fait d'écraser le mil sur le grand rocher creusé de profondes cupules qui ont servi de meules à mil pendant des siècles.

Ngayda

1) La vigile - La veille de Ngayda, au cours de la matinée, tous ceux qui en ont les moyens tuent leurs boeufs sur un rocher, pour le sacrifice familial.¹⁹ Les moins fortunés se contentent d'acheter un gigot au marché, d'autres immolent une chèvre ou un mouton ou même une poule. Seuls les riches tuent un boeuf. Dans tous les cas, il faut suivre la prescription du devin des pierres (mipi da'as) qui connaît le statut socio-économique de chacun.

Au moment du sacrifice familial, ceux qui ont la chance d'attraper une tortue (kuruf) ou un varan (mumburung) immolent d'abord ces bêtes: elles ont toutes deux la propriété d'avoir une démarche lente. Grâce à ce sacrifice, le mil aussi ne baissera que lentement dans le grenier: toujours la hantise du niveau du mil dans le grenier, qui trouve à s'exprimer par toutes sortes de manifestations symboliques.²⁰ Mais aucun enfant ne peut goûter de cette viande, de peur de voir leur croissance ralentir; seules les personnes adultes peuvent en manger.

19. Certains clans l'ont déjà fait lors de la fête de Gware, d'autres le feront plus tard à la fête de Munguzlum.

20. Cf. ci-dessus, le mythe du Déluge: le serpent qui se dévore lui-même et qui mesure le temps et la baisse du niveau du mil dans le grenier.

Le sacrifice familial est offert par tout chef de famille dont les parents sont décédés et qui a atteint la quarantaine. Le sacrifice s'adresse aux parents défunts. S'ils sont plusieurs frères mariés, c'est l'aîné qui fait le sacrifice, car c'est lui qui détient les muwuruk, cols de poteries remplis de sable, placés sous le grenier, qui symbolisent la présence de ses père et mère décédés. En famille polygame, chaque fils aîné d'une deuxième ou troisième femme peut faire le sacrifice au muwuruk de sa mère qu'il détient sous son grenier. Les femmes de la famille peuvent également faire un sacrifice à leurs parents décédés, mais à l'extérieur de la clôture de l'enclos familial, car elles sont d'origine étrangère à la famille et au clan.

La première femme, maha nga hay, mère de la maison, prépare le repas du sacrifice: la boule de mil et la viande de boeuf. La sauce se compose de sésame (mititiw), conservé dans le gojogod'-kuli, la gourde des ancêtres, dans le grenier principal du père de famille. Toute l'année, ce sésame sert de nourriture aux âmes des ancêtres qui habitent et protègent le grenier familial contre les voleurs, qu'ils frappent de la lèpre. Le sésame est une denrée précieuse que l'on réserve aux ancêtres et pour les échanges rares.²¹ L'assaisonnement

21. Sésame, mititiw, *Sesamum indicum*, Pédaliniacées.

de la sauce sacrificielle ne tolère pas l'usage du sel minéral, d'introduction récente et donc non traditionnel.²² Les ancêtres préfèrent le mode de salaison traditionnel appelé wong et que l'on obtient en versant de l'eau sur des cendres de crottes de chèvre ou de rameaux de palmier-rônier (babazla). Les ancêtres ont horreur de la modernité, c'est pourquoi la mère de la maison, pendant qu'elle fait la cuisine sacrificielle doit quitter les vêtements de coton pour revêtir le costume traditionnel: une touffe de feuilles à la ceinture devant et derrière. Elle ne peut non plus se servir de l'habituel bâton à remuer la boule, mais d'une branche de mburkalaf.²³

2) L'onction de sang. - Le matin, dès que la bête a été abattue, le père de famille fait le rite de suhu pumbusu, l'onction de sang. Il prend un peu de sang et en frotte la jambe ou le pied de chacun des membres de l'enclos. Il faut du sang d'un animal mâle pour les femmes et d'un animal femelle pour les hommes. Chaque fois qu'une onction ou un

22. On pouvait l'acquérir chez les Fulbé de Japay en leur vendant des esclaves.

23. Mburkalaf, *Bauhinia Rufescens*, Césalpiniacées. Palmier-rônier, babazla, *Borassus Aethiopum*, Palmacées: on dépose les cendres dans le gujuvur, poterie-filtre à 3 trous par où passe l'eau salée.

autre rite exige cette inversion des sexes entre l'animal et le ou la bénéficiaire, c'est qu'il s'agit d'un rite apotropaïque, pour écarter le mal: le sang femelle écarte le mal de l'homme et le sang mâle de la femme. Dans le cas contraire, c'est-à-dire quand il y a coïncidence des sexes, le rite a pour but de faire contracter une bonne influence. En pratiquant ce rite, le père de famille répète chaque fois "Tu! (il pulvérise de la salive sur le récipiendaire). Anja gwata ajuw ta" (Que rien ne te fasse mal).²⁴ Cette onction est pratiquée sur tous les membres de l'enclos, femmes, enfants, bœufs, sans oublier les enfants à naître, car les femmes enceintes reçoivent une onction supplémentaire sur le ventre. Le père de famille se fait une onction à lui-même. Puis il mélange le sang avec le rumen (zokotof) de la bête dans unealebasse. Il fait le tour de l'enclos, à l'intérieur, en aspergeant les lieux avec ce mélange et en disant: "Anja gwat malamba nga hay ay na abam avra" (Que toutes les choses mauvaises de cette maison s'en aillent dehors). Il fait également une onction de bière blanche (mbazla babarang) sur le grenier.²⁵

24. La salive pulvérisée en petits crachotements sur la face ou la paume des mains est un signe de bénédiction. La salive est liée à la bonne parole.

25. Il existe deux sortes de bière: le mbazla babarang, bière blanche épaisse que l'on sert chaude et qui est préférée des anciens; et le muzum, bière de mil jaune ou rouge, légère, servie froide et préférée des jeunes.

3) Le repas sacrificiel. - Lorsque la boule de mil et la viande sont cuites, le père de famille en prend une bouchée et la goûte: il en crache à droite, à gauche, devant et derrière lui, en disant: "Tu! (il crachotte la nourriture), kuli d'u hay, anji kijikiy ya ta, ya ani id'uwulukum me ni, d'wal d'wal ani, anji kijikiy ya ta" (Vous, mes kuli, puissiez-vous ne pas me faire de mal, voici que moi je vous fais cette bénédiction sacrificielle, bénédiction (à droite), bénédiction (à gauche) etc., puissiez-vous ne pas m'opprimer!")

Puis le père de famille partage la nourriture sacrificielle aux habitants de sa maison; même les nourrissons doivent en manger leur part. Le soir, quand le repas est terminé, on ramasse tout ce qui a servi à la cuisine sacrificielle et tout ce qui en reste: boule, sauce, viande, os, cendres, terre imbibée de sang, etc. et on dépose le tout dans un tesson dealebasse sur le bord du sentier en direction de Muturwa, à l'ouest: c'est un dernier viatique pour les morts avant qu'ils ne repartent à Wala Gundi attendre le prochain Ngayda.²⁶

4) Le sacrifice collectif au bois sacré. Au matin du jour de la fête, les six anciens pénètrent dans le bois sacré pour faire le sacrifice au grand Kuli du village. Personne

26. Cf. note 11.

d'autre n'y assiste, si bien qu'on ne peut en reconstituer le déroulement que par recoupements en interrogeant les anciens.²⁷ Alors que le sacrifice familial s'adresse de manière très personnalisée aux Kuli du père et de la mère décédés et par eux, aux mulvung des générations antérieures, jusqu'à Dieu, celui du bois sacré est offert au grand Kuli du village qui m'apparaît comme une généralisation de la totalité des Kuli de tous les défunts et des puissances du terroir.²⁸

27. A Mijivin, j'ai trouvé les anciens très réticents; mes informations proviennent surtout des jeunes, ce qui m'a obligé à observer la fête plusieurs années à la suite pour faire des recoupements, poser des questions plus pertinentes et compléter ainsi la description. La confiance des anciens dépend de la qualité du premier contact, du respect des choses secrètes, quelle que soit par ailleurs l'intensité du désir de savoir. Or, à Mijivin, je n'étais pas le premier observateur. Si quelqu'un, dans le passé, a déjà pénétré au bois sacré la veille du sacrifice et pris des photographies, il n'est pas étonnant qu'on se trouve ensuite devant un mur. Plus tard, au village de Tahay, mes premiers interlocuteurs furent des anciens, le Masay, Masimiké, le devin Bonoy, qui m'avait construit une case dans son enclos, les voisins Yonki, Kitikil, etc. De plus, je me trouvais dans ce village, non par mon initiative personnelle, mais sur invitation du Masay: il voulait me confier les jeunes, car les temps ayant changé, ces derniers ne pouvaient plus vivre de la seule "parole du village". Chez Bonoy, j'ai non seulement assisté aux sacrifices familiaux, mais il m'invitait à y participer, en disant un mot aux ancêtres, les miens et les siens.

28. Le Kuli collectif des Gizigas me rappelle le concept d'Anaon des Bretons qui désignent ainsi le collectif des morts, puissance très active chez les vivants; transposé en langage chrétien, "an Anaon" désigne l'ensemble des "âmes en peine" qui habitent le Purgatoire.

Au centre du bois sacré se trouve un ensemble de pierres arrangées en cercles concentriques près du foyer sur lequel cuit le repas sacrificiel, comme auprès du grenier de chaque enclos familial. Au centre de ces cercles de pierres se trouve une pierre dressée appelée Ma'ay (princesse), titre de la fille aînée du chef, qui commande le village de Dubawa.²⁹ C'est aussi le nom d'un des deux gros rochers du sommet du Mont Mabiwara qui domine le village de Mijivin, l'autre rocher s'appelant Buy, le chef.³⁰

L'ensemble des cercles de pierres représenterait le village et la société des Mijivin dominés par les deux rochers Ma'ay et Buy. Le foyer représenterait alors le bois sacré au centre du village adossé à la montagne.

29. Cf. ci-dessus, le Mythe de la Séparation du ciel et de la terre: la princesse Ma'ay (2^e épisode).

30. Selon Buy Lame, chef de Mijivin, Mabiwara signifierait Muwa-Buy-Wara, la Montagne du chef de Wara. Wara serait la ville d'où seraient venus ses ancêtres, et située très loin à l'Est au Tchad. Or, le Royaume du Waday, sur la frontière entre le Tchad et le Soudan, avait jadis sa capitale à Wara (Ouara) plus au nord d'Abéché, l'actuelle capitale. Aujourd'hui abandonnée, il n'en reste que les grands murs de fortification. Les ancêtres des Mbana-Buy-Mijivin auraient pu quitter le Waday lors de l'islamisation du Royaume, tout comme les Mutturwa ont quitté le Bagirmi en une pareille occasion. Les futurs Mijivin se seraient ensuite fixés quelques temps dans la chefferie Mundang de Léré au Tchad, avant de repartir vers leur site actuel au Cameroun.

Au moment où les six anciens abattent le boeuf au bois sacré, on creuse un trou au pied d'un arbre, les anciens tiennent de force la tête du boeuf dans ce trou, puis ils lui écrasent la nuque à coup de gros cailloux, jusqu'à ce qu'il meure. Alors on retire brusquement la tête du trou que l'on rebouche le plus rapidement possible après y avoir mis un silex (marva) et des plantes-remèdes (matay). Il semble que la terre doit recueillir le dernier souffle du boeuf et qu'il ne faut pas laisser échapper celui-ci hors du trou. Les anciens dépouillent alors le boeuf. Le grand-prêtre, maître de la terre, coupe des morceaux de viande qu'il lance aux petits enfants qui se tiennent à la lisière du bois. Chacun s'efforce de saisir ces morceaux de viande qui sont un gage de longue vie. Le grand-prêtre lance ces morceaux de viande dans les quatre directions cardinales, c'est-à-dire dans tout le cosmos.

5) La "punition du chef" (dangay-buy). Pendant ce temps, le chef est sorti de sa maison et se tient sur une dalle rocheuse au quartier Hurzo, à portée de voix du bois sacré. Il est là debout, la tête nue, sans turban, au soleil, pendant deux heures. C'est le dangay-buy, la punition du chef. Autour de lui, les notables et les villageois sont assis en silence. C'est le monde à l'envers: le chef debout tête nue, les sujets assis en sa présence.

Le grand-prêtre se tient alors à la lisière du bois sacré avec une troupe d'enfants. Il commence alors à crier à l'intention du chef tous les reproches que celui-ci a encourus pendant l'année écoulée. Il peut même l'injurier, sans conséquences ultérieures. Pendant ce temps, le grand-prêtre est considéré comme supérieur au chef, il pourrait même le battre, et celui-ci doit tout supporter en silence. Quand le grand-prêtre est à court de reproches, la punition est terminée, le chef remet son turban et descend de son rocher: il retrouve toute sa dignité et ses prérogatives de chef comme si rien ne s'était passé.

Ainsi, au matin où le monde est en train de se refaire grâce à la nouvelle récolte, la société giziga se préoccupe aussi de revitaliser la structure socio-politique la plus cruciale: la chefferie. En temps normal, le chef giziga se présente sous l'aspect d'un potentat absolu et l'attitude servile de ses sujets pourrait donner le change. C'est un rituel tel que la punition du chef, ainsi que d'autres indices discrets, qui peuvent rappeler qu'en coulisses il existe bien un système de contrôle de la chefferie par la population représentée par les anciens des autres clans.³¹ Les

31. Autre indice: il existe, dans le bois sacré, deux matay, plantes symboliques, qui représentent, l'une le chef en exercice, l'autre son successeur. Tant que le chef est en bonne santé et acceptable, les anciens entretiennent

chefferies traditionnelles, c'est-à-dire celles qui sont antérieures à la colonisation, se distinguent ainsi nettement des chefferies artificielles créées de toutes pièces par le pouvoir colonial dans les sociétés acéphales des Monts du Mandara. Ces chefs sans tradition et sans contrôle sont souvent des brigands qui rançonnent leur population sans recours. Un géographe de l'ORSTOM s'étonnait du fait qu'un pays républicain comme la France ait pu imposer des "royautés" à des populations qui avaient toujours exclu cette solution de leur système politique. Impressionnés par les sultans musulmans, les coloniaux ont été portés à interpréter l'acéphalie des sociétés montagnardes comme des anarchies. Or, en y regardant de plus près, on se rend compte qu'une société sans chef n'est pas pour autant une société sans ordre. La cohésion sociale est alors assurée par un conseil

31. (suite)

sa plante: on fait une cupule de terre tout autour du plant, dans laquelle on verse régulièrement de la bière de mil, "afin que le chef soit prospère", en bonne santé, entouré de nombreuses femmes et enfants, ses greniers pleins, ses troupeaux nombreux et féconds, et lui-même vénéré par son peuple. Par contre, le matay de son successeur ne reçoit rien, mais on lui coupe régulièrement les feuilles pour empêcher le jeune prince de grandir trop vite et de prétendre prématurément à la chefferie. Mais dès que le chef devient trop vieux, qu'il ne peut plus engendrer, que les affaires périclitent, ou qu'il tend à tomber dans l'arbitraire, on arrête les libations à son matay; on cesse aussi de "couper les ailes" du jeune prince et celui-ci se met à grandir et à prospérer. Le Roi va mourir, vive le Roi. Cf. Alfred ADLER: La mort est le masque du roi..., p. 263-268.

des anciens représentant les différents clans et dont l'un d'entre eux joue le rôle de primus inter pares sans qu'on le laisse devenir chef.³²

Mais revenons à la chefferie de Mijivin, qui, elle, est traditionnelle. Elle a son origine dans la royauté mundang de Léré, au Tchad, mais l'essentiel de son étiquette est empruntée aux cours musulmanes des lamibe fulbés et du sultan du Mandara. Mais ce rituel de la "punition du chef" est original. C'est la fête du mil qui permet au grand-prêtre, représentant de la population, de renverser annuellement l'ordre politique qui comporte aussi, fatalement, une bonne dose d'iniquités. Ce patronage du mil qui autorise la libération de la parole se retrouve également au niveau familial. En effet, lorsque les femmes et les filles sont occupées à écraser le mil sur la meule, opération quotidienne longue et fatigante, elles ont coutume de chanter des mélodies qui racontent la dure condition des femmes de manière très réaliste, et les maris y prennent un méchant coup. Or ces paroles sont mises sous la protection sacrée du mil et sont donc sans conséquence, du moins sans conséquence directe.

6) L'intervention des Munjuy. Dès que le boeuf du sacrifice a été décapité, les anciens remettent la tête à

32. Jean BOUTRAIS: La colonisation des terres par les montagnards au Nord du Cameroun, Paris, ORSTOM, 1973.

trois anciens du village de Munjuy qui l'emportent au lieu dit Li-waha-hirnga-sla (lieu où l'on fracasse le crâne du boeuf), en direction de leur village. C'est aux Munjuy qu'il revient chaque année de manger le tête du boeuf, en souvenir et en reconnaissance de l'aide apportée par eux au chef de Mijivin qui fut un jour attaqué par les villages de Bololo et de Mumur. Ainsi sont intégrés dans le rite, non seulement les aspects religieux de la religion naturiste, mais aussi les structures politiques (la punition du chef) et certains événements historiques, comme l'alliance des Dubawa et celle des Munjuy.³³

Dès qu'ils ont terminé de consommer la tête du boeuf, les Munjuy se mettent à crier de toutes leurs forces et à frapper tout ce qui leur tombe sous la main. Dès que les Mijivin entendent ces cris et ces bruits, c'est pour eux le signal de la fin de la "punition du chef". Celui-ci descend alors de son rocher et tout le monde autour de lui se met à crier, à frapper le tam-tam et autres instruments à faire du

33. Les Munjuy ne viennent pas du Sud, comme les Mijivin: ce sont des Marva (Maroua) venus du Nord. Ce n'est donc pas à titre de parents, mais d'alliés historiques qu'ils jouent ce rôle dans le Ngayda de Mijivin. Cependant, si l'on remonte plus haut, les Munjuy appartiennent bien au même rameau que les Mijivin. Leur ancêtre est le quatrième des fils du chef de Lere qui avaient quitté leur père pour aller à la chasse. Le troisième s'est installé à Mijivin et le quatrième à Marva (Maroua). C'est pourquoi les Marva appartiennent aussi au cycle rituel du "mois où l'on attache le cheval".

bruit. C'est la fin du mois "où l'on attache le cheval" et de ses interdits. Il se termine comme il avait débuté, dans les cris et le bruit.

C'est également la fin de la phase rituelle de la fête et le début des festivités profanes. La foule accompagne le chef dans la tournée des quartiers qui va occuper le reste de la journée. Le chef est reçu chez les notables les plus influents, selon un ordre précis et strict. Dans chaque maison, il goûte la boule, la viande et la bière, entouré de tous ses gens. Après la "confession" publique, il est réconcilié avec ses gens, et il peut de nouveau participer à leurs repas. On se rend d'abord à Hurzo, le premier quartier historique, puis à Did'aw, l'actuel quartier du chef. En recevant la visite du chef, les notables ont l'habitude de lui faire des cadeaux, ils formulent des bénédictions, mais aussi, comme le grand-prêtre, ils peuvent lui adresser des reproches, son excès d'autoritarisme, etc... et ils lui souhaitent une meilleure année. Chaque déplacement, d'une maison à l'autre, se fait en dansant. La fête continue toute la journée: chacun va goûter le nouveau mil chez ses parents, amis, voisins.

Dans la soirée, on porte le fils du chef au quartier de Bling, car il y a encore de l'eau sur la route; puis au quartier de Sarmuwa. L'enfant est honoré à la place de son père. Dans la soirée, c'est la grande danse sur la place du

village, devant la maison du chef. Si du moins les devins l'ont permis, car, parfois, la divination prévoit de graves bagarres qui peuvent dégénérer en guerre entre divers clans; dans ce cas, sur les conseils des devins, le chef interdit la danse. La fête continue tard dans la nuit par des beuveries et des danses qui peuvent reprendre les jours suivants jusqu'à ce que la bière de la fête soit épuisée. Ensuite, c'est le retour au travail, car il est temps de repiquer le mil de saison sèche (mosoko, ou mil de karral, repiqué dans des terres argileuses qui retiennent l'eau de pluie: il sera récolté en pleine sécheresse en février). Après le Ngayda, s'ouvre le temps des bozloro, les pipeaux de tige de mil, dont il est interdit de jouer avant.

La Fête "Vuluk" des Muturwa³⁴

Le Vuluk des Muturwa a lieu après le Ngayda des Mijivin, au mois d'octobre, dans les jours qui précèdent la nouvelle lune. Avant la fête, dès que le mil est mûr, a lieu le rite de sa désécration, nécessaire pour commencer à le consommer. Le grand-prêtre du village, puis les chefs de famille s'adressent à leurs ancêtres pour les b'ir et les apaiser (pusla mi) et les remercier pour la nouvelle récolte.

34. Guy PONTIÉ: Les Guiziga du Cameroun Septentrional, Paris, ORSTOM, 1973, p. 52.

Par ce rite, on obtient la permission de cuisiner le nouveau mil (daw tukuzung, mil humide, frais).

Ensuite, le grand-prêtre fait faire la première bière de mil, qu'il emporte en brousse, sous un arbre. Il ne s'adresse plus aux kuli des ancêtres, mais à Buy Mulvung, Dieu lui-même, pour obtenir le zuy, la fraîcheur, le bonheur, la paix, la prospérité, la santé... pour tout son village.

Au début de la lune, le quatrième, sixième ou huitième jour, le chef de Muturwa immole deux, quatre ou six boeufs pour le Vuluk mecid'ek, la petite fête. Les chiffres pairs sont féminins et désignent quelque chose de petit. Il distribue la viande aux gens et leur annonce la date du grand Vuluk. Après quoi les notables de Muturwa s'en vont à Mijivin goûter la bière du Ngayda de la chefferie voisine.

Le "Jour des destins"³⁵

Le 27ième jour de la lune est appelé buy aro' b'uh, le chef va en brousse. Les gens restent enfermés dans leurs

35. J'ai emprunté ce titre au rituel babylonien, à cause de certains rapprochements frappants. Cf. R. de VAUX, Les Institutions de l'Ancien Testament, II, Paris, Cerf, 1960, p. 411 et 100-101. LARGEMENT: "La Fête du Nouvel An", in DBS, VI, 1960, col. 584-586; J. HENNINGER: Les Fêtes de printemps chez les Sémites et la Pâque Israélite, Paris, Gabalda, 1975, p. 87-93; Robert MARTIN-ACHARD: Essai biblique sur les fêtes d'Israël, Genève, Labor et Fides, 1974, p. 93-104.

cases tant que les mipra kuli hay, les consultants du kuli, ne sont pas partis pour le Mont Malokotokom. Ces consultants du kuli sont constitués en un collège de 12 personnes dans lequel on trouve des représentants des clans autochtones que le fondateur de la chefferie Bi Zlenger, a trouvés sur place lors de son arrivée.³⁶ Il s'agit des clans Mogo et Gulinjer. Le chef du collège est le grand-prêtre (masay) de Muturwa, du clan Mogo. Il y a également des descendants des deux compagnons de Bi Zlenger, des Muturwa-Yuwa et le grand-prêtre de Malokotokom. Enfin, le chef lui-même ou son représentant, un Muturwa-Mukura, branche détachée du clan du chef. Dans ce collège des douze, c'est toute la population qui est présente: les autochtones avec le grand-prêtre et le pouvoir religieux, le chef et le pouvoir politique, et les autres clans. Ces représentants de la population et de la tradition doivent impérativement être des incirconcis.³⁷ C'est pourquoi, le chef n'y assiste plus en personne mais par l'intermédiaire de son représentant.

Ils s'en vont donc au Mont Malokotokom, en costume traditionnel, c'est-à-dire vêtus du seul cache-sexe d'écorces tressées (cuzlub') et de paquets de feuilles. Ils mettent le

36. Guy PONTIÉ: Les Guiziga..., p. 28-31.

37. La circoncision est d'introduction récente chez les Gizigas; elle est due à l'influence des Fulbe musulmans et à l'initiation Mundang qui l'a adoptée.

C feu à la brousse autour de la montagne qu'ils gravissent ensuite pour aller consulter les sorts dans la hutte du kuli. Jadis, lorsque le chef y allait aussi, il devait rester à l'extérieur de cette hutte, car seuls y entrent les devins. C'est là qu'ils vont "voir" les événements principaux de la nouvelle année qui intéressent la terre de la chefferie de Muturwa, tel accident ou telle menace de malheur dans tel quartier de tel village (mort, maladie, serpent, sécheresse, famine, abus et péchés de toutes sortes).

Cet endroit et ce qui s'y passe est très secret: on l'appelle Wuligir, un endroit sacré. Les gens en parlent comme d'une "coutume de muet" (sirik ngi midigizla), c'est-à-dire d'initié. Je ne peux donc en dire plus, car les gens eux-mêmes n'en savent rien; de plus, il est inutile d'aller importuner un des témoins oculaires au sujet d'un secret de muet.

C Lorsque les consultants du kuli reviennent l'après-midi du Mont Malokotokom au village de Muturwa, les villageois doivent de nouveau se terrer dans leurs cases, car personne ne doit apercevoir les grands devins sous peine de mort. Cette peine a été adoucie sous forme d'amende ou de chicotte depuis que les gens se savent "comptés" par les recensements introduits par la colonisation. Ce sont non seulement les hommes qui doivent rentrer, mais les vaches, les chèvres, les poules. Même le chien ne doit pas aboyer. Si quelqu'un était surpris,

il devrait apporter un poulet au grand-prêtre qui ferait sur lui une bénédiction (d'uwula mi) pour lui éviter de mourir.

Arrivés au village, les consultants du kuli se rendent au wuligir, bois sacré, où ils préparent le rapport qu'ils feront au chef.³⁸ Le soir, ils quittent le wuligir pour entrer au palais du chef, qui leur a préparé un festin. Ils lui rapportent les résultats de leur consultation. Puis on frappe le tam-tam pour convoquer les grands-prêtres des villages de la terre de Mutturwa, afin qu'ils viennent prendre connaissance des révélations du kuli.

Le lendemain soir, 28ième jour de la lune, les grands-prêtres ou leurs représentants se rendent à Mutturwa chez le chef pour entendre les paroles des devins.³⁹ Ils sont accompagnés de notables de leurs villages, chefs de clans, devins. C'est le chef du collège des douze consultants qui

38. Le wuligir de Mutturwa correspond au mukuli de Mijivin. C'est un bois sacré situé derrière la maison du chef et dans lequel le Fondateur Bi Zlenger s'est enfoncé vivant dans la terre, après avoir légué la chefferie à son fils Bi Zumizam, cf. Guy PONTIÉ, Les Guiziga..., p. 30.

39. Leurs représentants, quand ils sont eux-mêmes trop vieux. D'autre part, certains grands-prêtres ne peuvent rencontrer le chef en face; s'ils sont en présence, ils se parlent soit par interprète soit en se tournant le dos. Le face à face ferait mourir l'un d'eux. C'est la manifestation d'une inimitié, non pas forcément personnelle, mais structurelle entre l'autochtone détenteur du pouvoir religieux et le conquérant qui a imposé son pouvoir politique. Le fonctionnement concret de la société est basé sur cette polarité.

leur transmet les nouvelles et les sacrifices à accomplir pour écarter les menaces qui pèsent sur les villages. Il ne s'agit pas ici d'un sacrifice-kuli adressé aux ancêtres, mais d'un sacrifice-sedeke adressé à Dieu, Buy-Mulvung, que l'on implore avant le malheur pour qu'il l'écarte, ou après avoir "épuisé tous les kuli", en dernier recours. Le chef du collège revit en présence des grands-prêtres ce qu'il a vu à Malokotokom. "Voici un trou! De qui est-ce le tombeau? Au village de Ganaha, ça ne va pas bien. Pourquoi les gens se sont-ils rassemblés? Chez le grand-prêtre, ça ne va pas. Cette mauvaise chose, mais qu'est-ce donc? Enlevez-la, enlevez-la!" L'un des malheurs que l'on craint le plus, parce qu'il peut entraîner la désintégration des sociétés villageoises ou même toute la chefferie, est le cuwul ou cuwal, la vendetta entre clans différents, qui peut amener la migration de l'un d'entre eux.

Après avoir entendu les révélations du kuli, les grands-prêtres et leurs notables retournent de nuit dans leurs villages respectifs. Ils se réunissent chez le grand-prêtre où un repas leur a été préparé. Le village entier les attend en dansant autour du tam-tam des escargots.⁴⁰ Tous les mâles

40. Badak 'urzlozlong, tam-tam des escargots, dont on joue seulement à cette époque, il est interdit le reste de l'année. Sept jeunes gens forment un orchestre en sifflant avec des escargots de tailles différentes, les deux plus gros étant constitués de deux et trois escargots soudés ensemble avec de la glu. (Misi-tebed'-cuw, misi-tebed'-maakir: à 2 ou 3 glus de soudure).

du village, adultes et garçons, peuvent assister au dévoilement des destins. Chaque quartier des villages de la chefferie y passe, sauf ceux qui appartiennent à un autre cycle de fêtes.⁴¹ Par exemple, "à Gandaf-Dubula, ils ont eu un mort", les révélations se font à "l'accompli prophétique" comme si l'événement était déjà passé.⁴² "A Mipala-Ganaha, ça va bien. A Zetengreng, ça ne va pas, il va se passer quelque chose. A Hurhay de Muturwa, un homme a été poignardé pour une histoire de femme... Dans tel champ, un homme est mort..." En fait, personne ne mourra, car le propriétaire du champ, averti, a fait le sacrifice convenable pour rétablir l'équilibre des forces détruit par une cause inconnue... "A Mijivin, deux grands notables sont morts. A Makasa, il n'y a plus de Masay (grand-prêtre). Sur la terre de Muturwa, inutile de faire le sacrifice cette année. Il y aura une bonne récolte de mil de saison sèche. A Ganaha-Muzuy, il y aura la variole..."

Aux révélations s'ajoutent les conseils particuliers ou d'ordre général: "Avant de partir en voyage, ne mangez pas de mouton; ne vous battez pas au couteau, ne vous disputez

41. On dit qu'ils ont des kuli différents, comme Pilim, Illir, Golom...

42. En giziga, comme dans beaucoup de langues africaines, la base de la conjugaison oppose les deux aspects de l'accompli et de l'inaccompli, les temps ne constituant que des précisions secondaires.

pas, restez bien calmes. Dans notre village de Tahay, tout va bien, soyez en paix entre vous. Par contre, à Ganaha, le village voisin, on a grondé le grand-prêtre et les chefs; de même à Bajava. Ici, à Tahay, ça va bien, mais il y a trop "d'eau de carquois" (vous faites trop de bière de mil)⁴³. En 1969, le dévoilement des destins fut pour moi l'occasion d'apprendre que "la Mission" faisait dorénavant partie du paysage dans le village de Tahay; il y avait en effet un message pour nous: "Vous les gens du Père, obéissez bien au Père, mais ce n'est pas une raison pour vous dispenser d'obéir aussi aux Anciens!".⁴⁴

La fête

Le lendemain, 29ième jour de la lune, est le jour de la fête, c'est-à-dire de la bière. La veille, les hommes sont allés incendier la brousse et ils ont ramené de la paille Futiy qui sert à tresser toutes sortes de vanneries, les

43. La beuverie de bière est un acte éminemment social, mais les excès peuvent évidemment provoquer des rixes et des bagarres qui dégénèrent parfois en vendettas interclaniques (cuwul).

44. La monition des Anciens était bien pertinente, car les jeunes gens "de la Mission" étaient portés à "faire la différence" le plus rapidement possible, sans doute pour échapper à certaines contraintes traditionnelles. De mon côté, je m'efforçais de respecter le contrat qui me liait au grand-prêtre Masimike et de ne pas éloigner le coeur des fils de celui des pères (Lc 1,17; Mal. 3,24). Cf. Louis-Vincent THOMAS et René LUNEAU: Les Sages dépossédés, Paris, R. Laffont, 1977, p. 11-12, 15, 19, 265.

nattes à dormir (gizin ngi hin), les palissades qui entourent l'enclos familial, les portes de cases (miving). Au matin, chaque homme tresse une porte de case qu'il apportera à son amie à Mutturwa, celle chez qui il préfère boire la bière le jour du marché hebdomadaire, et qu'il appelle mulard'u (belle-mère, terme d'amitié). En échange du cadeau de la porte, il boira autant de bière qu'il voudra. Comme chacun s'efforce de cultiver des relations avec plusieurs "belles-mères", le soir, il y a de l'ambiance et nombreux sont ceux qui ne retrouvent pas la route pour rentrer chez eux.

Le lendemain, la fête du Vuluk se poursuit à Lalang où les consultants du Kuli vont manger une tête de chèvre. Enfin, le deuxième jour de la Nouvelle Lune, c'est la fête à Golom et le cycle se termine.⁴⁵ Il ne reste plus qu'à consulter le devin des cailloux dans chaque village pour connaître la date où l'on fera le sacrifice, là où les devins l'ont jugé nécessaire, selon les prédictions de Malokotokom. D'ailleurs, ceux-ci rendent visite aux grands-prêtres des villages pour leur fournir plus d'explications sur les révélations et pour bénir la bière en faisant une libation à terre pour les ancêtres.

45. D'autres cycles festifs commencent alors à Tchodé, Lulu, Damay, etc...

Le Munguzlum 'Ayzaw de Zuzuy

Les Gizigas se distinguent eux-mêmes en trois catégories selon le type de terroir qu'ils habitent: les villages les plus anciens sont ceux des Sarmuwahay, les Pied-de-mont, dont les villages sont adossés à des massifs-fles (inselberg) qui leur servaient de refuges lors des incursions des musulmans esclavagistes des sultanats sahéliens; d'autres villages, plus récents, se situent dans la plaine: leurs habitants s'appellent les Mob'ohoy, les Broussards; enfin, une série de villages s'aligne le long d'une rivière qui est à sec huit mois de l'année, au Nord du canton de Mijivin: ce sont les 'Ayzaway, les Riverains, des villages de Mulva, Fulu, Zuzuy, Gugula, Vaza, etc.⁴⁶ Bien que faisant partie de la chefferie de Mijivin, ils se rattachent au rameau de Muturwa, venant eux aussi du Nord, exactement de Gudur dans l'actuel pays de l'ethnie Mofu.

La fête des Riverains a lieu en fin octobre après le Ngayda des Mijivin. Eux aussi, dès l'apparition de la lune de la fête, pratiquent une espèce de "carême" pour respecter la présence des kuli au bois sacré; comme au Vuluk des Muturwa, ils connaissent aussi une journée des destins, mais moins solennelle. Toutes ces fêtes suivent à peu près le même

46. Sar-muwa-hay: pied-(de)-mont - (pluralisateur)
 Mo-b'oh-oy: ceux-(de)-brousse - (pluralisateur)
 'Ay-zaw-ay: cou-(de)-rivière - (pluralisateur)

déroulement: signal de la fête à la nouvelle lune, période de "pénitence", divination, préparation de la bière pendant six jours, sacrifice villageois par le grand-prêtre et sacrifice familial par les chefs de famille, puis festivités: repas, bière, danses, visites.

Le sens de la fête est aussi partout le même: l'accès à la nouvelle récolte ouvre la Nouvelle Année: la récolte rituelle du mil pour le sacrifice collectif ouvre la voie à la récolte générale. Le rituel de Zuzuy comporte en plus un degré intermédiaire entre le niveau villageois et le niveau familial: c'est le niveau du quartier, dont le chef accomplit les rites pour ceux qui en dépendent: sacrifice du poulet, onctions de sang et expulsion de la vieille année en brousse où l'on va jeter les "vieilles choses". Le soir, on balaie soigneusement la cour de l'enclos et l'on dépose tous les détritux en tas à l'extérieur. La nuit, le grand-prêtre monte sur son grenier et prie les kuli à voix forte de telle manière que tout le monde l'entende: "Ce que je fais aujourd'hui c'est la coutume de notre terre depuis toujours: oh! mes kuli, je demande la paix, que rien de mauvais ne nous arrive, que les bonnes choses viennent à nous, que nous fassions "la fraîcheur" entre nous (concorde, bonté, etc.), que nous n'entendions pas de méchanceté..." Quand le grand-prêtre a fini de prier, tout le monde se met à crier: "Oh! Oh! Oh! la fraîcheur! Ils sont en train de tuer la vieille

femme à Golom". On frappe le tam-tam, on siffle avec les escargots ('urzlozlong), les cornes (tulum) et les sifflets de terre cuite ou de bois (zara). "La vieille femme de Golom" dont il est question se prête à plusieurs interprétations: selon les uns, ce serait un pur symbole de la Vieille Année qui se termine et que l'on tue; selon d'autres, il faut prendre la phrase à la lettre pour comprendre ce qui se faisait jadis; d'autres encore historicisent le fait: un incendie de brousse allumé à Zuzuy se serait étendu jusqu'à Golom où une vieille femme serait morte. Toujours est-il que cette vieille femme est devenue le symbole de la vieille année, représentée par le tas de balayures que l'on brûle. Chaque chef de quartier répète chez lui ce que le grand-prêtre a fait au centre du village: les gens y répondent par les mêmes cris, puis tous mettent le feu aux "vieilles choses" entassées près de l'enclos. Quand les feux s'éteignent, les cris et la musique cessent peu à peu.

C'est alors qu'a lieu en famille le repas de mil nouveau avec la viande de la bête sacrifiée. La mère de l'enclos garde un peu de boule de mil: elle colle des boulettes de nourriture sur le front des enfants de la maison; pendant ce temps, le père de famille fend un morceau de tige de mil en deux; avec un tison, il grave des points noirs le long des moitiés de tige, puis il les lie croisées ensemble et les fixe au-dessus de la porte de la case; on recueille les

boulettes de mil du front des enfants et on les place dans l'ouverture de l'entrecroisement des tiges de mil. Ce rite a pour but de débarrasser les enfants des influences perverses des mauvais esprits (malyam, mazazaw, etc.): ceux-ci se fixent sur les boulettes de mil et se désintéressent des enfants.

Les enfants passent le reste de la nuit à quêmander de la viande dans les maisons du village. Au matin, les festivités commencent: repas, beuveries de bière, danses, visites; elles continuent pendant six jours dans les différents quartiers à tour de rôle. Le deuxième jour après la grande fête, c'est le tour du quartier du grand-prêtre: ce jour-là, on met le feu à la brousse en direction du village de Gavyang, village traditionnellement ennemi, auquel on envoie toutes les malédictions, maladies et tous les maux possibles de la terre.⁴⁷

* *

*

47. Les Gavyang sont de même souche que les Mijivin, originaires du Sud (pays Mundang), alors que les Zuzuy sont des hommes du Nord, comme les Maturwa (pays Mofu). Assujettis au chef de Mijivin, les Zuzuy n'ont jamais accepté cet état de fait. Pour le chef, ce sont des mauvais sujets, toujours prêts à la rébellion.

Les "riverains" de Zuzuy ont un cycle annuel comportant une seule fête, le Munguzlum 'Ayzaw (fête des Riverains), qui est en même temps fête de la récolte et fête de l'ethnie. Par contre, à Mijivin et à Muturwa qui sont deux des centres de chefferies gizigas (avec Lulu et Maroua), le cycle comporte deux fêtes: celle de la récolte en fin de saison des pluies (Ngayda, Vuluk) et le Munguzlum ngi hinpas (fête de la saison sèche) quelques mois plus tard. Il est difficile actuellement de rendre compte des propriétés de chacune des fêtes: alors que la première est encore bien typée et riche en rituels, la seconde ne semble rien ajouter de particulièrement original, sauf que certains clans, notamment celui de la chefferie et les clans non-autochtones ont tendance à compter le début de l'année à partir de cette fête de saison sèche. On peut alors se risquer à caractériser un système polaire à deux fêtes qui semble redoubler dans le temps le système également polaire de l'organisation spatiale, sociale et politique.

La fête de la récolte, en fin de saison des pluies, est une fête du terroir, qui met en valeur la religion des autochtones et de leurs ancêtres, et où le principal rôle est tenu par le grand-prêtre (masay) du culte naturiste et cyclique; elle est marquée par le symbolisme féminin de la terre, de la montagne et de la pluie, et représente la Nature primordiale et les activités agricoles; elle culmine dans l'humiliation du chef (dangay buy) qui assure la transition entre la période rituelle et les festivités profanes.

A l'opposé, la fête de saison sèche est une fête de l'ethnie et du chef qui la maintient en cohésion et en prospérité après l'avoir reçue de ses ancêtres-fondateurs; ici, c'est le pouvoir politique du conquérant qui est mis en valeur, face au pouvoir religieux de l'autochtone. La fête est marquée par un complexe symbolique masculin: ciel versus terre, soleil versus pluie, brousse jaunie versus terre noire des champs et du village. Elle souligne l'aspect de l'entrée dans l'histoire et dans la culture, en opposition au cyclique et à la nature.⁴⁸

Célébrées à quelques mois de distance, en septembre-octobre, puis en mars-avril, ces deux fêtes résument donc la totalité de la réalité humaine et cosmique, dans ses aspects économiques, familiaux, socio-politiques, historiques et

48. Chez les Gizigas des Inselberg (Massifs-fles de la plaine du Diamaré), comme dans d'autres ethnies montagnardes (par exemple les Mofu de Wazang), le conquérant fondateur de la chefferie et de l'ethnie arrive sur le site de sa fondation et y trouve des autochtones que la tradition décrit comme beaucoup plus proches de l'animalité que de l'humanité. Ce sont des individus vivant en solitaires dispersés dans la montagne, sans organisation sociale, se nourrissant de feuilles, fruits et herbes, ignorant le feu, la viande, etc... Leur type de civilisation, ou, plutôt d'absence de civilisation, correspond à la période antérieure à la séparation du ciel et de la terre et à l'invention de la chasse et de l'agriculture. Le fondateur les attire au moyen d'appâts (boule de mil, viande, etc.), les capture et les "domestique" comme des "bêtes de case". Ce n'est qu'ensuite qu'il leur délègue ou leur reconnaît le pouvoir religieux de l'autochtone, à cause de leur connivence avec les esprits du sol (cf. Guy PONTIÉ: Les Guiziga du Cameroun Septentrional, Paris, ORSTOM, 1973, p. 28-30).

religieux. Elles ressaisissent dans une unité de lieu, le village, tout le temps utile, le passé des ancêtres, le présent de la récolte et du premier de l'an et l'avenir immédiat d'un nouveau cycle annuel. En même temps, elles mettent toute cette régularité en tension avec la "nouveauité" de la chefferie, qui est en même temps intégrée et contestée, intégrée dans la mesure où on peut la contester régulièrement et de manière institutionnelle.

Les autres ethnies

Si l'on s'éloigne des Gizigas pour aller voir ce qui se passe dans les ethnies voisines, on trouve également très fréquemment une fête de la récolte comme début, sommet et centre de l'année.

Les Gizigas du Nord, les Bi-Marva (ceux du chef de Maroua), ont été séparés de ceux du Sud par l'irruption des Fulbé au début du 19^e siècle. L'ancien chef de Maroua, dépossédé de sa capitale par les envahisseurs musulmans, est actuellement réfugié près de Dulek: c'est là le point de départ d'un nouveau cycle de fêtes propres aux Gizigas, Mofu et aux poussières d'ethnies qui habitent au Nord de Maroua jusqu'au massif du Mandara.⁴⁹ Il s'agit d'une fête des

49. Massifs de Dulek, Molokwo, Tchere, Kaliao, Mboko, Gemjek, Meri, Mikiri, D'ugur, Jebe, Duvangar, Durum, Wazang, Massakal, Mokong.

prémices assez semblable à celle des Gizigas du Sud. Le mil y tient une place encore plus importante s'il est possible que chez les gens de la plaine. Habitant des massifs-fles et les premières pentes escarpées du Massif du Mandara qu'ils ont transformées en terrasses de culture, ils sont acculés à une montagne ingrate, par les musulmans de la plaine, Fulbé et Mandara (ou Wandala). Ce sont des populations à forte natalité et mortalité infantile, et leurs "cailloux" sont surpeuplés, si bien que la survie et la nourriture finissent par occuper tout le champ de conscience et que le Mil, deuxième dieu après Dieu, y parle encore plus fort que partout ailleurs.⁵⁰

Chez les Muyang de Tokombere, chaque lune du calendrier porte un nom bien spécifique, mais après février, lorsque s'arrête le cycle du mil, les lunes suivantes deviennent indistinctement la "neuvième lune" comme si l'année s'arrêtait là.⁵¹ Par contre, dès que les enfants sont capables de tenir la houe, ils apprennent à "se battre avec le mil". En septembre, avant la récolte, ils invectivent la lune en chantant: "Lune, Lune, maigris, que je grossisse".⁵²

50. Madeleine RICHARD: Traditions et coutumes matrimoniales chez les Mad'a et les Muyeng (Nord-Cameroun), Saint-Augustin, Anthropos, 1977, p. 27.

51. M. Richard: Traditions..., p. 60.

52. Ib., p. 66.

Comme chez les Gizigas, le mil n'est pas seulement une valeur économique, mais aussi une valeur sociale, symbolique et religieuse. Il satisfait aux besoins biologiques de récupérer des forces, pour résister à la maladie, de donner la vie et de nourrir les femmes et les enfants. Dans le domaine social, le mil sert à l'augmentation du prestige par la multiplication des échanges. Au plan religieux, il est à la base des sacrifices et des cérémonies traditionnelles. Au plan symbolique, il véhicule toutes les valeurs positives de la vie, dans les repas ordinaires pris en famille, mais aussi dans les repas somptueux des jours de fête.⁵³ En saison de culture, les manifestations d'entraide et de coopération ne sont pas rares surtout lorsqu'il s'agit de "sauver le mil" ou de "sauver la terre des pères".⁵⁴

L'âme du mil

Dans toutes les ethnies montagnardes, le mil est doté d'une âme: il parle, on lui parle et on le salue quand il est sur l'aire de battage, par exemple chez les Muktele de la région de Mora.⁵⁵ Les Muyang se font un devoir de parler

53. Ib., p. 103, 117, 122.

54. Ib., p. 118-119.

55. Bernard JULLERAT: Les bases de l'organisation sociale chez les Mouktele (Nord-Cameroun). Structures lignagères et mariage. (Comparer le masesed'ok avec le mususud'uk, âme, des Gizigas).

au mil chaque fois qu'ils le manipulent.⁵⁶ Avant le battage, on lui adresse des supplications en le mélangeant avec mad'af, la liane de vie: "Tu es notre vie, reste avec nous, nous te garderons bien. Tu es de la famille, reste là, ne crains rien..." Les Muyang disent qu'il faut parler au mil comme à une personne raisonnable, sinon il quitte la famille et c'est la mort.⁵⁷ Seul le père de famille peut retirer du mil du grenier, et même s'il sait la quantité de mil qu'il possède, il s'abstient de le mesurer explicitement, car le mil offensé quitterait la maison. En général, il en est de même pour toute richesse: "l'homme ne peut compter qu'avec les yeux", que ce soit le bétail, le mil, le produit de la vente du coton, les enfants, les femmes... Il faut éviter toute ostentation, car la richesse est un bien volatile et le malheur n'est jamais loin.⁵⁸

Dieu et le Mil

Les Mad'a célèbrent la fête de "la bière de Dieu" (uzom Zhigla) une fois, avant les semailles; les Muyang la célèbrent deux fois, avant les semailles et après la récolte,

56. M. RICHARD: Traditions..., p. 65, 108.

57. Ib., p. 67, mad'af, vitis quadrangularis, vitacées.

58. Ib., p. 125-126, 130.

encadrant ainsi toute la période culturelle.⁵⁹ Cette bière de Dieu nécessite un mil strictement "rituel", car, en général, tout acte religieux opte pour la tradition contre la modernité. Il semble que par ce biais, la distinction entre sacré et profane, inconnue dans la tradition, où le profane est sacré, soit en train de s'introduire peu à peu dans les activités agricoles. Le mil rituel ne peut être cultivé qu'en montagne, sur les pentes ou au pied-mont, jamais en plaine.⁶⁰ La montagne représente le terroir traditionnel et s'oppose à la plaine, habitat de l'ennemi musulman, Mandara ou Fulbé.⁶¹ Lorsque le chef des récoltes, du clan autochtone des Garray, a donné le signal, le maître du champ commence à couper son mil de montagne destiné aux rites: il agite les épis en direction du ciel avant de les déposer sur le sentier: ce sont les prémices.⁶² Le mil rituel est conservé dans le grand grenier du chef de famille, gardé par les urnes des ancêtres. Le mil de plaine, profane, est gardé dans des greniers secondaires.⁶³

Ce clivage économique-symbolique entre montagne et plaine peut être interprété de différentes manières: nul

59. Ib., p. 140-149.

60. Ib., p. 63. Chez les Muyang, les mils rituels constituent une classe à part, les sagwanak.

61. Ib., p. 104 et note 64.

62. ib., p. 66, note 39; p. 87.

63. Ib., p. 67, 108, 125-126.

doute, comme le souligne M. Richard, que l'on puisse y voir, sous bien des aspects, "un processus de destruction de la société traditionnelle".⁶⁴ Mais je serais porté à souligner un élément positif dans ce processus, car celui-ci s'accompagne d'un effort de réinterprétation: il ne s'agit pas, en effet, d'un enfermement sur la montagne et dans sa tradition, mais d'une ouverture sur la plaine, onéreuse sans doute au plan culturel, mais rendue possible par une différenciation entre la continuité traditionnelle et la discontinuité introduite par la modernité. J'ai signalé la même réalité chez les Gizigas de plaine qui connaissent aussi la distinction entre mils rituels et mils profanes, entre nudité rituelle et habillement profane. L'apparition de cette distinction permet d'accepter le monde nouveau, mais de l'accepter comme autre et donc de sauver la tradition dans l'activité rituelle.

En règle générale, le culte rendu à Dieu (Zhigla chez les Mad'a, Melefit chez les Muyang) se fait à l'extérieur, sur un pieu fourchu de tamarinier, dont la

64. Ib., p. 105-106. Les deux ethnies, Mad'a et Muyang, bien que voisines, réagissent de manière très différente: les premiers, résolument modernistes, affrontent la plaine et émigrent en restant groupés; les seconds, plus vulnérables, se dispersent parmi les Mandara. Les premiers ont leur habitat traditionnel sur le massif, les seconds habitent un massif-fle, ce qui leur donne une mentalité d'assiégés.

fourche à trois bras porte la calebasse aux offrandes. Le culte des ancêtres, au contraire, se tient dans la salle des greniers où sont déposées les urnes des ancêtres. Les deux cultes sont très liés aux activités agraires, mais de manière différente.⁶⁵

Le Mil et les Ancêtres

Au centre de l'habitation montagnarde, souvent construite en château-fort, se trouve la salle des greniers qui est aussi le Saint des Saints. En 1964, j'y ai rencontré, en pays mofu, un vieillard qui me disait passer le plus clair de son temps en compagnie de ses ancêtres. Trop âgé pour travailler, il y passait une bonne partie de la journée à méditer. Comme on l'a vu, les greniers sont confiés à la protection des ancêtres représentés par des poteries-autels.⁶⁵ Les ancêtres, défricheurs et donateurs de la terre, représentent aussi la continuité de la vie et la stabilité de la culture par rapport au passé. Il n'est donc pas étonnant qu'on leur confie la garde du mil, qui représente la même continuité de la vie et de la culture dans le présent. Ils sont les vrais propriétaires de la terre et de tout ce qu'elle porte et il faut leur consacrer la récolte pour obtenir d'eux

65. M. RICHARD: Traditions..., p. 106-107, 125, 132.

66. Ib., p. 27, 67, 105, 108.

la permission de la consommer.⁶⁷ Le petit bétail (chèvres, moutons, poulets), qui ne représente pas une grande valeur économique, car l'élevage est réduit faute de pâture, leur appartient également: il a une destination principalement rituelle et matrimoniale pour les sacrifices et le paiement des dots.⁶⁸ La seule pièce de gros bétail, chez les montagnards, est le "boeuf de case" destiné à la grande fête triennale des ancêtres, le Maray.⁶⁹

Contrairement aux Gizigas, le fils qui hérite du culte des ancêtres (pra) n'est pas l'aîné, mais un des fils soigneusement choisi par le père "parmi ceux du milieu" et qui possède les qualités psychologiques et spirituelles nécessaires pour être le prêtre de la famille. Il est initié aux sacrifices par son père et il est le seul des fils à avoir accès au grand grenier. C'est lui aussi qui inaugurera la poterie funéraire de son père quand il sera décédé et qui la gardera avec celle de son grand-père après avoir cassé celle de son arrière-grand-père. Il est respecté par ses frères et soeurs comme chef spirituel de la famille, "parce que les ancêtres sont avec lui".⁷⁰ Il est le gérant de la terre, du

67. Ib., p. 86, 90-91, 103, 107.

68. Ib., p. 70.

69. Ib., p. 70, 107.

70. Ib., p. 92-93.

grenier à mil et du bétail rituel, dont il est responsable devant les ancêtres et au profit de tout le groupe familial; ce sont des biens indivis et inaliénables dont personne ne peut se dire propriétaire.⁷¹ Car "la terre appartient à une grande famille, dont beaucoup de membres sont morts, quelques-uns sont vivants et le plus grand nombre est encore à naître" (E. Olaweli).⁷² Lorsqu'on inaugure une nouvelle demeure, le prêtre de famille fait une libation sur les urnes funéraires en disant: "Restez là en paix, gardez cette maison, que le mil s'y plaise et y reste abondant."⁷³

Le mil et le couple

Dans les sociétés paléonigritiques du Nord-Cameroun et du Tchad, les familles sont de type patrilinéaire et patrilocal: la parenté se définit du côté du père, si bien qu'en vertu de l'exogamie clanique, les épouses sont des étrangères, originaires de clans différents, et les filles sont destinées à sortir du clan pour aller habiter dans le clan de leur mari.

La production économique nécessaire à la famille est la propriété du père de famille. Le mil des champs familiaux entre donc au grenier du père, c'est-à-dire de la famille.

71. Ib., p. 104.

72. Ib., p. 104-105.

73. Ib., p. 144-145.

Tous, le mari, la ou les épouses et les enfants doivent travailler les champs familiaux en priorité. Mais en dehors de ceux-ci, les épouses et les enfants peuvent se voir concéder des parcelles personnelles qu'ils cultivent pendant leurs temps libres et dont le produit est leur propriété personnelle. Il y a cependant une limite à leur liberté d'en disposer: une épouse ne peut vendre son mil personnel sans le consentement de son mari, si les greniers familiaux sont vides ou près de l'être. Les champs sont familiaux, donc le produit doit d'abord profiter à la famille. "Le mil ne se promène pas", disent les Mad'a, pour justifier la garde exclusive du mil par le père de famille.⁷⁴

Par rapport au mil, le couple se trouve donc en position dissymétrique. Le mari est propriétaire et distributeur du mil, même si tous les membres de la famille participent à sa production. C'est lui qui fournit la matière première de la pâte de mil (melef, en giziga), mais c'est l'épouse qui doit fournir "la sauce" (lar) et toute l'activité culinaire de leur transformation. La nourriture est constituée par l'ensemble pâte plus sauce. L'opération totale est symbolisée par un échange qui définit fonctionnellement le couple: le mari tire du grenier familial le mil nécessaire pour la journée et le remet à sa femme; celle-ci, après toutes

74. Ib., p. 70.

les opérations culinaires (pilage des épis, meunerie, vannage, cuisson, préparation de la sauce) rend à son mari le mil sous sa forme cuisinée. Cette activité a des prolongements dans d'autres domaines de la vie du couple: par exemple, en famille polygamique, l'épouse à laquelle le mari demande de préparer "la boule" est aussi celle qu'il va visiter la nuit suivante. De même, sur le plan sacrificiel, la première épouse est confirmée dans ses prérogatives de "mère de la maison" par le fait qu'elle seule peut préparer la cuisine du sacrifice familial. C'est également dans sa case-cuisine que, chez les Muyang, sont conservées les deux urnes féminines (pra), c'est-à-dire celles des deux aïeules défuntées, la mère et la grand-mère paternelle du maître de maison.⁷⁵

Enfin, le mil a une autre propriété, déjà observée chez les Gizigas, celle de conférer la liberté de parole et l'impunité pendant qu'on le manipule. En écrasant le mil, la femme chante tout ce qui lui passe par la tête ou lui oppresse le coeur, le mil la protège. Elle "clame sa vérité" impunément à l'adresse de son époux ou des ses co-épouses.⁷⁶

75. Ib., p. 110.

76. Ib., p. 119-120, 130. Tchimpa et Jège: "Pourquoi les femmes chantent en écrasant le mil", Manuscrit de Tokombéré, p. 46-47.

Le mil dans l'activité artistique

1) Dans les sociétés traditionnelles, la culture forme un tout et l'art ne se détache pas comme un secteur "gratuit" par rapport aux activités utilitaires. Dans la mesure du possible, c'est l'utile qui doit être beau. Par exemple, la musique a sa place dans le cycle annuel, une place réglementée qui distingue des temps d'activité et des silences.

Par exemple, chez les Muktele, les mois de mai et juin, paroxysme de la saison sèche et chaude, sont des mois de silence. On retient son souffle dans l'attente angoissée des pluies.

"Durant ces périodes d'incertitude et d'angoisse, aucun tambour n'a résonné, aucune flûte ni aucune voix n'a chanté; mais tandis que les tiges de mil encore faibles grandissent de jour en jour, voici que se font entendre les premières notes des "madij".⁷⁷

Cette flûte de Pan est un instrument de musique essentiellement féminin et réservé aux fillettes et jeunes filles, qui sont en connivence avec le mil encore jeune. D'abord timide

77. Bernard JUIILLERAT: "Musique et chants des Mouktele", in Connaissance du Monde, 132 (1969) p. 31; id.: "Musique et cycle agraire chez les Mouktele", in Yves SCHALLER: Les Kirdi du Nord-Cameroun, Strasbourg, Les Dernières Nouvelles, 1973, p. 32-43. Tant que la tige de mil est encore basse, elle est féminine; quand elle a produit son épi, elle devient masculine: c'est cette évolution de la plante qui commande l'intervention des musiciennes puis des musiciens (p. 42-43).

et isolée, la musique de madij s'enhardit jusqu'à former des orchestres dans les champs, au fur et à mesure que le mil grandit. Quand il est au stade de la maturation, les garçons entrent en scène avec leurs flûtes talokway. C'est la saison des rencontres amoureuses, placées sous la protection du mil. Mais cette musique cesse dès la récolte, pour être remplacée par celle des petites harpes (nijing) qui servent aux garçons à poursuivre leur cour auprès des jeunes filles.

En janvier, c'est le chant des aires de battage, le chant du mi ,

"car c'est au mil qu'on s'adresse et on lui parle comme à un homme..., ce mil que tous respectent comme un ancêtre, ce mil qui a donné tant de labeur durant des mois, ce mil sans lequel rien n'existerait, ce mil enfin que chacun vient saluer sur l'aire de battage et auquel on adresse une courte prière, telle que: "Ne t'en va pas, et sois abondant!"... Le propriétaire désigne d'abord le mil de ses noms divers (plusieurs sortes sont cultivées), le compare en richesse à l'huile, l'injurie à cause de quelques épis peu fournis, lui enjoint de faire l'amour avec le grenier et de le remplir à ras bord. A cela se mêlent d'autres expressions ou exclamations à caractère sexuel: "matrice de la chèvre, matrice de la vache, cache-sexe de la jeune fille..." Le symbolisme sexuel du grain, le parallélisme entre la terre et la femme ont trop souvent été démontrés par les ethnologues pour que nous y revenions ici."⁷⁸

78. B. JUILLERAT: "Musique et chants...", p. 36-37. Gérard LALUQUE: "Fêtes agraires chez les Madas" (manuscrit, Mission de Mayo Ouldeme); Tchimpa et Garawek: "Le premier repas de la nouvelle récolte" (Manuscrit de Tokombéré, p. 37-38; Apollinaire Godje: "Préparation de la bière de Dieu, après la récolte", ib., p. 159-165.

Ainsi, qu'il s'agisse, pour les "gens du mil" d'aider celui-ci à terminer sa croissance en lui jouant de la musique, ou de franchir eux-mêmes les étapes de leur propre croissance, naissance, initiation, mariage, funérailles, tout donne lieu à des échanges rituels de mil et à des échanges de paroles concernant le mil. Partout où l'homme, la femme, l'enfant ou la société entière sont concernés, le mil est un interlocuteur qui possède la parole, soit pour l'émettre soit pour l'accueillir. Il n'y a pas de symbole qui sache, mieux que lui, traverser toute la réalité pour "tenir toutes choses ensemble".

2) La littérature orale (mythes, contes, chansons, proverbes...) est également remplie de la présence du mil.⁷⁹ Un mythe mad'a, tout à fait moderne, raconte comment le mil quitta, un jour, le pays des Blancs où il n'était pas reconnu, pour rejoindre le pays de la savane, où un homme le recueillit et l'amena chez lui. Le mythe se termine ainsi: "Le mil c'est le lait maternel de l'homme". Une autre version dit: "Le mil est le lait de Dieu, donné pour moi". Une autre encore: "Le mil devient pour toi, homme, objet sacré et vous

79. Un manuscrit de 187 pp., de la Mission Catholique de Tokombere, rassemble un grand nombre de documents oraux recueillis par des collégiens et dont le Dr. Christian AURENCHE a tiré une plaquette intitulée: "Mil, mil, reviens-moi...". Contes et poèmes du Nord-Cameroun, Zoulgo, Mada, Mouyang, Paris, SERIEP, 1981, 56 p.

l'honorerez comme votre mère".⁸⁰ Tous les textes concernant le mil sont émaillés de réflexions qui montrent tout l'attachement qu'on lui porte: "Le mil est comme une jeune épouse à qui l'on doit tout".⁸¹ Il est aussi capricieux qu'une jeune femme; on se demande comment il fait pour disparaître si rapidement et on lui adresse des prières pour le supplier de rester ou de revenir. Les Muyang disent: "Le Mil est deuxième Dieu et mère de la vie: il n'y a rien après Dieu que le mil, car la vie se trouve dans la boule de mil". Ils le vénèrent en ces termes:

"O toi, sois vénéré aux quatre coins de l'horizon
 O toi, le lait du monde entier
 O toi, Sifa (vie), sans toi il n'y a pas de vie
 O toi, qui vis le jour avant nous
 Je me souviens quand tu étais avec mes grands-parents
 Voilà, je t'amène à la maison,
 Je t'adore, je t'adore, mon Dieu".

C'est pourquoi, "si, à la Montagne, un homme ne possède pas de mil, il dit qu'il n'y a plus de rire et il renonce à tous ses projets d'avenir".⁸²

80. Manuscrit Tokombéré..., p. 31-33, 34-36, 48, 62.
 C. AURENCHE: Mil, mil..., p. 27-29.

81. Manuscrit Tokombéré..., p. 40; C. AURENCHE, Mil, mil..., p. 39-40.

82. C. AURENCHE: Mil, mil..., p. 14, 41-42, 45-46, 53-54.

Les proverbes sur le mil sont nombreux. D'un mourant, les gizigas disent: "Cet homme-là a injurié le mil", "qui s'amuse avec le mil, met sa vie en jeu" (Muyang); "le mil ressemble à un bâtard" (le bâtard, quand on le maltraite, s'en va) (Muyang); "la pierre à écraser le mil est la première molaire de l'homme" (Mad'a); "le mil, c'est le père de famille" (Mad'a). A un enfant qui gaspille le mil, les Gizigas rappellent ce proverbe: "La guenon dit à ses fils: Enfants, ne gaspillez pas le tamarin: est-ce du mil?" (Les singes aiment les gousses de tamarinier et saccagent les champs de mil: on s'adresse ironiquement aux enfants comme s'ils étaient des petits singes dont ils imitent le comportement inverse de celui des hommes).

En conclusion, je citerai cette parole du Dr. Christian AURENCHE, de Tokombere:

"Rien n'est plus marqué par une culture que l'alimentation et les coutumes alimentaires. "Manger, c'est vivre". On ne mange pas pour se remplir le ventre, on mange pour vivre. On exprime par la cuisine, par le rite du repas, par la pratique alimentaire des sacrifices, toute l'âme de son peuple... Nous n'apporterons pas des aliments exportés, car chaque terre doit nourrir son peuple et le "Dieu Mil" est si puissant!... Nous voyons ensemble apparaître une nouvelle culture alimentaire, source de meilleure santé, mais enracinée dans notre terre".⁸³

83. Ib., p. 1-2.

Cette parole vient en réponse à la parole du mil qui se présente lui-même et réclame ses droits:

"Moi, mil, que je ne sois pas oublié,
je suis ta nourriture.
C'est par moi que tes sacrifices vont s'accomplir
C'est par moi que tes besoins vont disparaître
La femme est en moi
L'enfant est en moi
La richesse est en moi
La force est en moi
La réjouissance est en moi
Je t'accompagnerai dans tes longues randonnées
Je te serai fidèle en tout
Je suis le plus fidèle de tous les fidèles,
J'englobe tout
Je suis autour de tout
Viens, toi l'homme, me prendre
Je suis la vie de ta famille à jamais".⁸⁴

84. Ib., p. 28.

CONCLUSION

La fête de la récolte est la fête par excellence. C'est selon l'expression de Marcel Mauss, un "fait social total": elle met en oeuvre toutes les instances et tous les niveaux de la société et de la culture, et constitue comme un belvédère d'où l'on peut observer de manière privilégiée la façon giziga d'être au monde.

Sous l'aspect de la philosophie du temps, elle est la fête du Nouvel An. Dès l'apparition des premières pluies, c'est un nouveau cycle qui commence, où l'économique et le liturgique deviennent indissociables. Il faut d'abord accomplir un rite de dissociation avec la "vieillesse" accumulée pendant l'année écoulée (rite du vagay mbur) pour qu'elle ne contamine pas les nouvelles graines qui vont être confiées à la terre. Ce rite de dissociation sera repris la nuit de la fête lorsqu'on brûlera les balayures de l'enclos familial, pour "tuer la vieille femme", la vieille année et toutes les forces de mort et de désintégration.

Cela fait, on est prêt à se tourner vers la Nouvelle Année. Le Jour des Destins, avec sa grande divination et les sacrifices destinés à écarter les malheurs pressentis, n'est qu'un des nombreux éléments qui montrent que l'on entre dans la nouveauté comme sur la pointe des pieds. Les mêmes

précautions entourent le début de la consommation du nouveau mil: seuls les parents de jumeaux et les chefs de familles nombreuses peuvent s'y risquer les premiers. Le repas qui inaugure l'année est rituel et contient tous les ingrédients nécessaires pour affronter la nouvelle année et s'assurer ainsi d'arriver vivants au dernier repas de la série.

L'aspect de commencement se retrouve aussi dans la désécration du mil, qui opère un changement de propriété, des ancêtres aux vivants.

La fête de la récolte et du Nouvel An est aussi la fête de la Commémoration des Ancêtres. Dès le début de la période rituelle, le Mois où l'on attache le cheval, les ancêtres reviennent habiter dans le bois sacré, au centre du village, et leur présence provoque une attitude de respect et de réserve chez leurs descendants. Vrais propriétaires de la terre, qu'ils ont défrichée, "augmentée", et léguée à leurs héritiers, ils viennent prendre possession de la nouvelle récolte, de sa "graisse", de son âme et de sa force. Le premier repas de l'année est un sacrifice où la récolte leur est dédiée et qui permet aux vivants de la consommer librement et sans danger. Ce sacrifice a lieu aux deux niveaux pertinents de la société, dans chaque famille et dans le bois sacré du village, révélant aussi les deux niveaux du sacerdoce: celui de l'aîné de famille et celui du masay, le grand-prêtre du village.

Mais le centre de la fête est évidemment le Mil.

Dès le début du cycle cultural, il devient l'objet de tous les soins et de tous les soucis. A tous moments, on écoute la parole du mil, et il faut lui parler, pour le consoler, l'encourager, le rassurer ou le supplier. Par divers moyens, on a renforcé sa vigueur; on a pratiqué les rites de pluie pour lui permettre de grandir, on lui joue de la musique pour favoriser sa croissance ou pour l'honorer quand il a mûri. Avec plus ou moins de bonne conscience, chacun s'est efforcé de le protéger contre l'invasion du coton. Avant que l'on ne sorte la semence du grenier, le village et chaque famille se sont purifiés de toutes les "vieilleseries" et de toutes les disputes. C'est un village réconcilié et rajeuni qui doit entreprendre les semailles. Les prémices du mil destinées aux sacrifices ont été prélevées dans tous les champs familiaux, et après les avoir offertes à Dieu et aux ancêtres, ses vrais propriétaires, les vivants ont pu entamer la récolte au cours du premier repas rituel. Tout le monde s'est mis sous sa protection: le grenier a été oint de bière de mil, les enfants ont été protégés du mauvais oeil des sorciers en portant des boulettes de mil collées au front... Vraiment, après Dieu, le Mil est le plus digne d'honneur.

C'est également sous la protection du mil que les Gizigas ont refait, non seulement le monde, mais aussi la société des hommes, dont l'équilibre est très instable, comme

chacun sait. Les tensions qui existent entre le chef, le grand-prêtre et la population ont été publiées sans camouflage, ce qui a permis de les exorciser. La famille des six anciens de Mijivin et le collège des douze devins de Muturwa ont tout remis en place, par la célébration des rites et "la punition du chef". Ainsi réconcilié avec son peuple, le chef a pu goûter le nouveau mil chez tous ses notables.

Ainsi, aucun aspect de la culture n'est laissé de côté: tous sont intégrés et articulés les uns aux autres, l'économique, le familial, le politique, le religieux, l'esthétique, l'espace, le temps et l'histoire. Et le symbole qui tient tout cela ensemble, c'est le mil, "le lait de Dieu", qui est la vie même de l'homme.⁸⁵

85. E. Elochukwu UZUKWU: "Food and Drink in Africa, and the Christian Eucharist: an Inquiry into the use of African symbols in the Eucharistic Celebration", in BTA II (1980), p. 174-177 (Food Items and African Religious Experience).

CHAPITRE III

LA LOTTE DU MIL ET LA SURVIE D'UNE CULTURE

Avec les mythes, les rites, les structures sociales et les manifestations artistiques, j'ai décrit la partie stable et permanente de la culture des "gens du mil". Mais, comme le dit Claude Lévi-Strauss, toute société comporte une dose équitable d'"iniquité". Déjà, au plan de la théorie, nous avons vu que le langage symbolique n'exprime pas des vérités univoques, que les vérités mythiques ne sont pas à comprendre comme des vérités dogmatiques. Il y a, par exemple, des différences entre le Dieu refoulé du mythe et le Dieu présent et intervenant de la vie quotidienne; de même, le déluge peut très bien se présenter sous les apparences paradoxales d'une sécheresse. Ces différences ne doivent pas être perçues comme des contradictions, mais comme les ressorts et les tensions nécessaires au fonctionnement du symbole. La totalité du sens est désignée dans une série de parallélismes antithétiques et ne se perçoit qu'au bout d'un parcours initiatique, à condition que l'on ait bien interprété tous et chacun des détails du paysage.

De plus, au plan pratique, l'angoisse constamment présente dans le rituel rappelle que la réalité n'est pas idéale mais précaire et qu'elle demande d'être chaque jour

ajustée au programme théorique. Chaque année, le rituel de la fête rappelle la théorie générale et le code, il exorcise d'avance tous les écarts qui ne manqueront pas de se présenter au fil des jours. Cela veut dire qu'à côté de la structure, il y a place pour l'histoire, les tensions et le jeu des libertés. Même dans une conception cyclique du temps qui célèbre la permanence, la stabilité, la régularité et la récurrence des mêmes événements, la nouveauté ne manque pas de surgir et de s'offrir à l'enregistrement et à l'interprétation.

A ce sujet, une des pires qualifications négatives dont on ait affublé les peuples du Tiers-Monde, parmi beaucoup d'autres (peuples préindustriels, peuples analphabètes, sociétés sans écriture, peuples primitifs, sous-développés, religions naturelles, etc...) est le titre de "peuples sans histoire". Toutes ces qualifications sont ethnocentriques: au lieu d'"interroger la différence" (Georges Balandier), elles décrivent les autres à partir de ce que nous avons et qu'ils n'ont pas. La logique du "même" aboutit à une série de négations et construit un monde des "pauvres" qui sont en fait ceux que nous avons "appauvris" en niant ou en passant sous silence ce qu'ils ont et ce qu'ils sont de manière spécifique. C'est ainsi que les "peuples sans histoire" sont les peuples dont on ignore l'histoire, ou ceux dont on a interdit l'histoire ou ceux que l'on a privés de leur histoire. Il

existe encore des spécialistes européens pour lesquels l'histoire africaine commence avec la colonisation, époque à laquelle on commence à disposer de sources écrites, les archives coloniales; au-delà, c'est le temps des légendes, des mythes, des généalogies manipulées, autant dire celui des "ténèbres extérieures" de l'histoire.¹

La réalité est toute autre: lorsqu'un peuple analphabète n'a pas d'histoire écrite, on trouve cette histoire dans la tradition orale, et celle-ci implique une culture de la mémoire auprès de laquelle ce sont les alphabétisés qui passent pour des dépourvus.² D'autre part, en ce qui concerne le rôle que joue l'histoire dans le présent, ces peuples sont plus "historiques" que les nôtres. L'histoire n'y est pas l'objet d'une recherche plus ou moins gratuite pour spécialistes ou amateurs. Elle n'est pas d'abord l'histoire des Grands, mais celle du peuple tout entier. L'histoire

1. Jean-Marc ELA: "Le rôle des Églises dans la libération du continent africain", in B.T.A., VI, 12, (1984), p. 286, 292.

2. En 1985, quinze jeunes collégiens Muyang me ramenaient leur généalogie, après deux jours d'enquête auprès de leurs parents et grands-parents. Trois d'entre eux avaient une généalogie d'une profondeur de 14 générations et remontant au fondateur du clan (au 17^{ième} siècle). Ces généalogies leur servent maintenant de cadre pour reconstituer l'histoire de leur ethnie. Cf. Christian AURENCHÉ: Sous l'arbre sacré, Paris, Karthala, 1988.

d'une ethnie est celle de l'articulation progressive des clans qui la constituent, et, dans le présent, elle est la charte qui fixe le statut et les tensions des groupes constitutifs et de leurs membres. C'est une histoire réelle, proche, efficace et engagée, quels que soient les genres littéraires oraux qui servent à l'enregistrer: elle est socialement fonctionnelle.

Or, dans la mesure où la colonisation a trop bien réussi, elle a abouti à la mise en clandestinité de cette histoire qui finit par avoir honte d'elle-même. Par exemple, là où l'on rencontre le fait de l'ethnicité, qui est facteur d'identification personnelle et d'appartenance sociale, on va parler de la tare du tribalisme.³

Cette histoire n'est pas seulement celle du passé, c'est aussi et surtout celle qui se fait dans le présent, reliant le passé à l'avenir, interprétant aujourd'hui le passé pour ouvrir un droit à l'avenir. Le problème, dès lors, n'est pas de savoir comment il peut exister des "peuples sans histoires", mais de savoir si, aujourd'hui, la situation permet à un peuple de continuer à faire son histoire à lui, ou si, au

3. Au Concile Vatican II, des Evêques Africains ont parlé des deux tares africaines, le tribalisme et la polygamie. Avant d'être, sous certains aspects, des tares, ce sont d'abord des faits sociologiques fonctionnels, qu'il faut expliquer comme faits avant de les juger moralement.

contraire, on le contraint à s'asseoir au bord de la route comme un aveugle pendant que le défilé passe (Lc 18,35-43), ou si d'autres le mènent de force là où il ne voudrait pas aller.

Un des aspects de l'histoire des ethnies du Nord-Cameroun qui est en train de s'écrire actuellement est la lutte entre le mil et le coton.⁴ Chaque année, chez les Gizigas, après la grande divination qui précède la fête de la récolte, les grands-prêtres communiquent les résultats de la

-
4. Ce chapitre n'a pas pour but d'exposer une situation d'économie politique, il se tient sur le plan du symbolique. Mais le symbole étant un corps qui produit du sens, je m'appuie sur une documentation d'ordre économique, élaborée par des spécialistes, et dont une bonne partie n'existe que sous forme de notes provisoires ronéotées, disponibles au CDD (Comité du Développement du diocèse de Maroua-Mokolo), ou éditées dans des revues spécialisées ou des quotidiens. En voici une liste partielle:

Sur la question du mal-développement:

- CDD (Comité diocésain de développement du diocèse de Maroua-Mokolo, Nord-Cameroun): "Les causes de la pénurie alimentaire", par une équipe de volontaires au Nord-Cameroun (16 août 1984, 11 p.).
- CDD: "Cultures vivrières et cultures de rente" (Maroua, s.d., 11 p.).
- Groupe de réflexion sur la Théologie de la Libération: "Propos non techniques sur le développement agricole de l'Extrême-Nord" (Maroua, mai 1985, 7 p.).
- CDD: Propos sur le développement agricole au Nord-Cameroun. Document Technique. (Avril 1983, 46 p.).
- Guy PONTIÉ: "La contestation par la migration. Le cas des Gizigas du Nord-Cameroun", in Cahiers ORSTOM, série Sciences Humaines, 16, 1-2 (1979), p. 111-127.
- Catherine AUBERTIN, Robert CABANES et al.: "Histoire de développer: Où il est dit que le développement est un objet historique", in Revue du Tiers-Monde, 23, 90 (1982), p. 297-344.

4. (Suite)

- Guy PONTIÉ: "Après l'arachide, le coton: une histoire qui se répète", ib., p. 329-334.
- J. BOUTRAIS: La colonisation des plaines par les Montagnards au Nord du Cameroun (Monts Mandara), Paris, ORSTOM, Travaux et Documents no. 24, 1973.
- POLITIQUE AFRICAINE: Les paysans et le pouvoir en Afrique noire, Paris, Karthala, no. 14, 1984, 149 p.
- Georges COURADE: "Des complexes qui coûtent cher. La priorité agro-industrielle dans l'agriculture camerounaise", Politique Africaine 14 (1986), p. 75-91.

Sur le coton:

- Enzo MANFREDI: "Coton: l'or vert du Nord" (Publiscopie, p. 15-20).
- CDD: "Une usine d'égrenage à Tchatibali" (par le Frère Xavier, FEC, ingénieur agronome, Lara, 11 p.).
- Régine LEVRAT: L'évolution de la culture du coton au Nord-Cameroun. Étude géographique, Yaoundé, Université de Yaoundé, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Département de Géographie, juin 1978, 21 p.
- Régine LEVRAT: La place du coton dans la vie des paysans du Nord-Cameroun, Université de Lyon, 1982, 56 p.
- Benoit CATRISSE: "Le coton dans 10 pays d'Afrique Noire francophone", in Afrique-Agriculture 117 (mai 1985), Paris, SAPEF, 1985, p. 12-23.
- Jean-Marc ELA: Le cri de l'homme africain. Questions aux chrétiens et aux Églises d'Afrique, Paris, L'Harmattan, 1980, p. 7-8.
- Manuscrit de TOKOMBERE, témoignage de Wardala Sali, Muyang, p. 123-125:

"Jadis, il y avait peu de coton sur la Montagne... Nul ne savait que le coton pouvait rapporter de l'argent. On ne cultivait rien que du mil, mais en plus grande abondance... On cultivait aussi beaucoup d'arachides. Elles servaient de plantes industrielles. C'est à partir des arachides que le paysan pouvait trouver un peu d'argent...

Auparavant, tout le monde cultivait de quoi manger... Le mil était en abondance. Mais le gouvernement a introduit le coton dans le monde et l'a développé. Personne ne pense plus à cultiver les céréales, pour les transformer en denrées alimentaires. On a toujours l'idée que le marché existe, donc tout se trouve là. On cultive le coton, puis quand on aura beaucoup d'argent, on pourra acheter tout ce que l'on désire.

4. (Suite)

Alors Dieu s'est fâché contre ce nouveau monde qui abolit tous les rites de la Montagne, surtout contre la culture du coton. Dieu ne donne plus beaucoup de pluies et le mil est en voie de disparition, toujours à cause du coton.

Le mil dit qu'il nourrit toute la population du monde, mais personne ne s'occupe de lui. Il veut retourner là d'où il est venu. Si on laisse la culture du coton, on pense que tout reprendra au point zéro, avec de la vigueur.

Précisément, c'est l'introduction du coton dans la zone du mil qui est à l'origine de la famine. Les paysans n'ont plus ce qu'ils désirent. Leurs champs sont pris. Quand un paysan a semé son champ avec du mil, les moniteurs (de la SODE-COTON) viennent le lui arracher, sauf s'il le fait lui-même et plante du coton à la place. On force les paysans à cultiver le coton. Ils n'arrivent plus à cultiver le mil, le maïs, les arachides, les haricots, le souchet, etc.

Le coton apporte la famine dans les villages. Il apporte bien sûr beaucoup d'argent, mais dès qu'on possède cet argent, comme on est endetté, (parce que durant l'année, il n'y a pas eu beaucoup de mil), on verse l'argent à nos créanciers, nos prêteurs, nos capitalistes. Tant que l'on continuera à cultiver le coton, il y aura la famine. Il n'y a pas de fumée sans feu.

Tous les éléments (comestibles) que l'on pourrait extraire des grains de coton sont devenus impossibles maintenant, car le gouvernement a été malin: il fait mettre des produits dessus.

p. 137-138: Les arachides ont le dessus par rapport au coton: ce qui est gagné avec les arachides a plus de valeur que ce qui est gagné avec le coton. Quand on cultive le coton, on perd beaucoup. Nous devons rembourser les engrais, les insecticides, et avec toutes les dettes de l'année, l'argent ne dure pas. Alors que les arachides peuvent être vendues lorsque nous avons besoin d'argent. Malgré la "ronge" des insectes, les hommes préfèrent les arachides au coton qui exige un travail sans repos.

Les arachides sont des meshefe, c'est-à-dire qu'elles "ne s'envolent pas vite". C'est un des éléments du grenier d'antan. Elles connaissent déjà leur lieu habituel: elles restent dans le grenier... Quand le mil manque, on peut les vendre pour en acheter. Ce proverbe vérifie que les arachides sont des éléments calculables mais indéchiffrables.

4. (Suite)

p. 45: Teleke, 65 ans: "Autrefois, nos ancêtres ne tamisaient pas la farine et la maladie n'envahissait pas le territoire comme aujourd'hui. Le mil ne veut pas être secoué, disent nos parents de jadis.

Sur le riz:

- Achille BIKOI: L'impact de Semry I. Aspects agro-économiques, Yagoua-Yaoundé, DGRST, CRED, juillet 1982, 62 p.

Sur le mil:

- Philippe COUTY: Notes provisoires sur le commerce du mil (Diamaré), ORSTOM, IRSC, juin 1964, 128 p.
- Jean-Marc ELA: "Le rôle des Églises...", p. 288, 298.

Sur la colonisation et ses rapports à l'histoire et aux langues des peuples:

- Louis-Jean CALVET: Linguistique et colonialisme. Petit traité de glottophagie. Paris, Payot (PBP), 1974, 236 p. (l'interprétation selon la dogmatique marxiste est agaçante à la longue, mais l'étude reste pertinente).
- Maurice HOUIS: Anthropologie linguistique de l'Afrique Noire (Le Linguiste 11, SUP), Paris, P.U.F., 1971, 232 p.

Sur "les fonctions d'intégration et de protestation de la religion dans les modes de production précapitalistes":

- François HOUTART: Religion et modes de production précapitalistes, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1980, p. 3-26, 27-43, 261-272.
- Jacques BINET: Psychologie économique africaine, Éléments d'une recherche interdisciplinaire, Paris, Payot, 1970, p. 225-255.
- O.R.S.T.O.M.: Communautés rurales et paysanneries tropicales, Paris, ORSTOM, 1976 (notamment: Guy PONTIÉ: "6. Intérêts et limites de la référence au cadre villageois pour l'étude d'une société rurale: les Guiziga", p. 131-146; et Jean-Yves MARTIN: "7. Étude des communautés villageoises et démarches sociologiques" (chez les Matakam du Nord-Cameroun), p. 147-158.

consultation et les conseils pour la nouvelle année, dans chaque village.⁵ Régulièrement, chaque année, le thème de la lutte entre le mil et le coton revient: "Vous cultivez trop de coton et pas assez de mil; vous ne respectez plus le mil selon les normes traditionnelles, vous le vendez, vous le gaspillez. Attention! Vous aurez faim, vos enfants pleureront, le ventre creux".

Mais il y a plus que ces conseils annuels. En 1966, un mouvement de protestation a traversé tout le Nord-Cameroun; il venait de l'Ouest, de chez les Mofu; certains disaient même qu'il venait de plus loin, du Nigéria. Il a traversé tout le pays giziga, puis il a continué sa route vers l'Est, chez les Mundang, d'où il est parti au Tchad. Voici ce que racontaient les Gizigas:

5. Cf. ci-dessus: ch. 2: La fête Vuluk des Maturwa. Cf. Jean-Marc ELA: "Le rôle des Églises dans la libération du continent Africain", in B.T.A. VI, 12 (1984), p. 285-286 (L'Afrique d'"en-bas"), p. 293s: "Il existe d'ailleurs, dans la tradition africaine, une sorte de potentiel révolutionnaire qui se traduit par des formes de dérision qui s'actualisent dans les pratiques symboliques qu'on réinvente dans les situations répressives qui excluent toute prise de position ouverte et publique. Il y a là des lieux de refuge du "politique" au ras du sol, des modes populaires de protestation et de contestation... p. 295... Une relecture de la tradition culturelle s'opère dans l'histoire d'un peuple dominé et exploité où les symboles endormis dans la mémoire collective sont réactualisés et investis de significations inédites.

"Un jour, chez les Mofu, le mil s'est mis à parler: il avait deux paroles, l'une pour les hommes, l'autre pour les femmes. En pleine période des cultures, pendant la saison des pluies, un homme était en voyage; au moment de pénétrer dans un village, le mil, dans un champ, au bord de la route, lui adressa la parole en ces termes: "Que viens-tu faire ici, étranger? Est-ce que dans ton village ce n'est pas la saison où l'on "honore" le mil?⁶ Depuis quand se promène-t-on pendant la période des cultures? Est-ce le moment de venir goûter la bière de mil? Assurément, tu viens "gaspiller" nos filles. "Les temps sont changés".⁷ On ne respecte plus le mil. Vous détournez ma terre pour cultiver le coton des Blancs. Les nouvelles choses ont tout gâté: l'administration, l'école, le coton, la Mission, l'armée, l'argent... Personne n'obéit plus aux anciens... Retourne chez toi, étranger, va travailler ton champ pendant trois jours. Puis tu diras au chef que tous les hommes doivent faire le sacrifice de réparation au mil, en immolant une poule".

Pendant ce temps, dans un autre village, un homme était lui aussi sur le point de partir en voyage. Sa femme avait préparé de la bière de mil à vendre. Avant de quitter la maison, le mari demanda à sa femme de lui donner de sa bière à goûter. Elle la lui refusa en disant que sa bière était à vendre et non à gaspiller. Aussitôt la bière de mil se mit à parler à la femme en ces termes: "Depuis quand me refuse-t-on à son mari?⁸ Vous les femmes, vous n'obéissez plus, et votre désobéissance est pour moi une offense. Vraiment, "les temps sont changés". Vos greniers ne sont-ils pas presque vides? N'est-ce pas le temps de la "soudure", le temps où l'on m'économise pour la nourriture nécessaire pour procurer la force de m'honorer dans les champs? Femme, donne-moi à ton

-
6. Honorer: d'ufa hirngang "poser la tête" (sur l'épaule de quelqu'un en signe de révérence).
 7. "Li ambid'ile": "le temps-espace s'est retourné" (Lembid'i, sous la forme anthroponymique), expression qui constate qu'une nouvelle ère a commencé, que rien n'est plus comme avant, que la tradition est menacée...
 8. Selon la tradition, le mari a le droit de goûter gratuitement à la bière que la femme a faite pour la vente.

mari, car je suis le signe de l'alliance.⁹ Puis, laisse ta bière et va travailler quatre jours dans ton champ¹⁰. Ensuite tu diras au chef que toutes les femmes de ce pays doivent sacrifier un coq en réparation à mon égard"¹¹.

Le mouvement de protestation traversa donc la totalité du pays giziga pendant la saison des pluies de 1966. Il y eut une hécatombe de poulets en l'honneur du mil qui n'en pouvait plus de se faire bafouer. Ce n'est certes pas le lieu ici de dissenter sur la manière dont le mil prend la parole. Essayons plutôt de voir ce que signifie cette prise de parole. Bien des années avant que les experts, économistes et financiers, de la F.A.O., du P.A.M., du F.M.I. ou de la Banque mondiale ne commencent à s'inquiéter du phénomène du mal-développement, les paysans du Nigéria, du Cameroun et du Tchad avaient tiré à leur manière la sonnette d'alarme. Or la décennie 1960-1970 se situait avant la grande sécheresse, à une époque où un certain développement était perceptible, où la dépendance alimentaire n'existait encore presque pas; si la malnutrition existait déjà (2 100 calories au lieu des 3 500 des pays riches), il n'était pas question de famine, loin de

9. Jom 'ay, "unir les voix", faire alliance, notamment dans le mariage, zub' vù, "prendre-corps", se prendre mutuellement.

10. Le chiffre 3 est masculin, le chiffre 4 féminin.

11. On doit sacrifier un animal de son sexe pour obtenir une chose favorable. Par contre, il faut sacrifier un animal de sexe opposé au sien (poule pour les hommes, coq pour les femmes) pour écarter un mal (rite apotropaïque). Voir un récit analogue in: Guy PONTIÉ: Les Guiziga du Cameroun Septentrional, Paris, ORSTOM, 1973, p. 205-206.

là. De l'intérieur même du problème, les "gens du mil" annonçaient déjà symboliquement et rituellement ce que les économistes diront plus tard dans le langage des chiffres.¹² Mais qui écoute les paysans, surtout quand ils entendent des voix? Et qui prête l'oreille à la parole du mil inexportable, quand l'argent du coton parle bien fort dans les banques et à la Bourse?

La parole du mil est une parole globale, une parole totale, symbolique: elle tient ensemble tous les aspects de la vie du paysan: la production alimentaire, les productions exportables, la réalité et la valeur du travail, la tenure des terres et leur affectation, les relations matrimoniales, familiales et politiques, la religion et la sacralité du mil. C'est une parole vraie, car elle concerne la totalité du vécu des paysans, là où les économistes et les prêtres étrangers procèdent par abstraction, en isolant "la chose économique" ou "les réalités surnaturelles". C'est ainsi que le mil devient synonyme de la tradition, représentatif de la totalité de la culture, sacrement de toute la religion. Et il trouve en face

12. Jacques GIRI: L'Afrique en panne. Vingt-cinq ans de "développement", Paris, Karthala, 1986 (ch. 2: Des greniers qui se vident, p. 39-84). id. - Le Sahel demain. Catastrophe ou renaissance?, Paris, Karthala, 1983 (ch. 4 à 6, p. 57-114).
René DUMONT: "Un monde devenu intolérable", in Le Devoir, 13 et 16 juin 1989, p. 7 et 9.

de lui le représentant symbolique de tout ce qui le menace : le Coton des Blancs. Par le fait même, le mil n'est pas là seulement pour garantir la continuité du passé cyclique, la cohérence du mythe et la stabilité d'une société "sans histoire". Dans le présent, il affronte les puissances adverses, il s'engage dans l'histoire et la fait à sa manière et dans son langage propre.

Certes, cette parole du mil est facile à déprécier. N'est-elle pas anachronique ? Ne manifeste-t-elle pas une attitude arriérée, une nostalgie de gens qui refusent obstinément d'entrer dans le "sens de l'histoire" et du développement ? L'économie de subsistance n'est-elle pas un type d'économie périmée ?

Certes, la culture du coton ne doit pas être condamnée selon le principe manichéen perceptible dans le double symbolisme antagoniste du mil (la tradition, le Bien) et du coton (la modernité, le Mal). Aussi bien, les anciens n'interdisent-ils pas la culture du coton, ils savent qu'elle est nécessaire pour se procurer l'argent nécessaire au paiement de l'impôt et des dettes, et à l'achat de tout ce que l'on trouve sur le marché. L'entrée dans le circuit monétaire est ressentie comme un progrès irréversible, mais ils ne sont pas aveugles au point de ne pas percevoir l'ambiguïté de ce progrès. Ce que les anciens contestent, c'est l'excès qui

introduit un déséquilibre entre la production alimentaire (la vie) et les cultures exportables (le superflu) qui profitent si peu au paysan.

Ces dernières années, le problème de cet équilibre des cultures a laissé apparaître un nouvel aspect qui était resté longtemps caché: l'appropriation et la maîtrise des terres. Les maîtres musulmans de la plaine veulent de plus en plus de terrains de parcours pour leurs troupeaux; la SODE-COTON veut de plus en plus de bonnes terres pour son coton et n'hésite pas à s'emparer de force de terres consacrées au mil.

Une des principales caractéristiques du mal-développement, c'est que, dans la mise en présence des développeurs et des gens à développer, les premiers attendent de leurs plans qu'ils réussissent, en faisant abstraction des "petites idées" que les seconds ont sur la question. Les paysans font partie de l'"objet" à faire évoluer, ils sont traités comme des choses inertes, et s'ils résistent pour une raison ou pour une autre, comme des obstacles au plan. Or, ils ont une conception propre de l'économie et de la place de celle-ci dans la totalité de leur culture, c'est pourquoi ils réagissent à toute action extérieure selon la logique de leur propre plan. Dans la définition d'un trajet à parcourir, le repérage du point de départ est aussi important que la connaissance du point d'arrivée. Les développeurs semblent

connaître et la route et la destination, ils ont les véhicules nécessaires au voyage, mais ils semblent ignorer où il leur faut aller chercher les voyageurs. Le point de départ est ici l'économie traditionnelle pratiquée par les paysans, ce qu'ils en pensent, comment ils la justifient théoriquement et idéologiquement, quelle est la place qu'elle tient dans l'ensemble de leur culture, comment elle s'articule sur les autres secteurs ou aspects de l'activité humaine. Mais qui pense à toutes ces questions sinon pour y voir des obstacles à combattre?

La situation se complique encore, lorsque, non seulement "le plan" des paysans n'est pas pris en considération et réduit à la clandestinité, mais de plus le plan des développeurs est inavoué parce qu'inavouable. Il s'agit ici notamment de la volonté de changer les habitudes alimentaires des gens pour les contraindre à produire des denrées qui intéressent les pays du Nord.

"On sait, par les déclarations des sociétés occidentales de céréales et de produits chimiques, que les pays du Tiers-Monde sont des régions très indiquées pour écouler leurs productions souvent excédentaires. C'est une telle nécessité pour ces économies, que des sommes très importantes sont dépensées sous forme de subventions aux exportations vers les pays en développement. L'évolution "mil, riz, pain" est un mécanisme bien connu qui crée des dépendances peu réversibles".¹³

13. CDD: "Propos sur le développement agricole au Nord-Cameroun. Document technique, Maroua CDD, 1983, p. 8. Voir aussi: Michel GUENARD: "Le drame humain du Sahel-2: Les effets pervers de l'aide alimentaire", in Le Devoir, Mardi 2 février 1988.

Tout se passe comme si à peu près tout intéressait le développeur: le blé, le riz, le maïs, le coton, le soja, l'arachide... à la seule exception du mil. Un seul exemple de ce traitement "préférentiel": la disponibilité de l'engrais:

"Ni crédit ni subvention pour le mil, contrairement à ce qui est prévu pour le coton, le riz, le maïs et l'arachide (2000 francs les 50 kg d'urée pour le riz, le coton et le maïs, avec crédit de campagne, mais 6000 francs payables comptant pour le sorgho¹⁴

Face à ce vaste problème, où tous les aspects d'une culture se trouvent engagés, du technologique au symbolique, en passant par le lien qu'un peuple entretient avec sa terre et avec son espace, sa manière de concevoir et d'aménager les temps, ses relations matrimoniales, familiales, sociales, politiques, sa conception du droit et son esthétique, sa cosmologie, sa philosophie de la vie et sa religion..., où se situe l'Eglise, et plus particulièrement l'Eglise latine¹⁵

14. CDD: "Propos sur le développement...", p. 22; sur la dépendance alimentaire et les modifications des habitudes alimentaires, voir aussi J. GIRI: L'Afrique en panne, Paris, Karthala, 1986, p. 40-49; id: Le Sabel demain, Paris, Karthala, 1983, p. 67-80.

15. Quand il s'agit de relations interculturelles, le nom propre de l'Eglise est celui qui la caractérise au plan culturel, qui la définit et la particularise, et la limite par rapport à l'Eglise (universelle). Elle s'appelle l'Eglise latine, une des Eglises possibles, celle qui, avec sa culture, va à la rencontre d'autres cultures. Si, comme le dit GS 58, l'Eglise (universelle), Corps total du Christ, n'est liée à aucune culture, par contre, les Eglises locales, dont l'Eglise latine, sont liées à leur culture propre.

Fidèle à l'option préférentielle pour les pauvres, l'Eglise se trouve souvent, par certains de ses membres, présente dans le lieu même où se joue l'aliénation, à la lisière du champ où le coton empiète sur le mil, où les cultures d'exportation rendent impossible l'autosuffisance alimentaire qui est la base de la dignité la plus élémentaire de l'homme, de sa famille et de son peuple. Dans ce lieu, elle dérange et certains développeurs ne manquent pas de la renvoyer à la sacristie. Loin du lieu abstrait du pur économique, on voudrait bien l'enfermer dans le lieu non moins abstrait du pur religieux.¹⁶

En fait, le lieu propre de l'Eglise locale est le malaise.¹⁷ D'un côté, la nécessaire option préférentielle pour les pauvres lui enjoint d'être présente et partie prenante dans tous les lieux de l'aliénation pour prononcer la parole et accomplir les signes de la libération et du salut. D'un autre côté, dans la mesure où elle est toujours tentée par l'abstraction rituelle, c'est-à-dire par un rite coupé de la vie de ces gens-là, elle en arrive à aggraver et à confirmer l'aliénation économique et politique au niveau le plus élevé du sens de la réalité totale, le niveau symbolique et

16. Cf. Jean-Marc ELA: "Le rôle des Eglises dans la libération du continent africain", in B.T.A., VI, 12 (1984), p. 283.

17. René LUNEAU: "Une eucharistie sans pain et sans vin...?" in Spiritus 48 (1972), p. 4.

religieux. Comme les développeurs ont leurs raisons propres d'imposer leur conception occidentale du développement, raisons qui les rendent sourds aux résistances des intéressés, de même l'Eglise latine a elle aussi ses bonnes raisons de résister aux implications d'une inculturation cohérente. Quelle que soit la validité de ces raisons (elles seront examinées dans les deuxième et troisième parties de cette thèse), le résultat est là: l'aliénation politico-économique "post-néo-coloniale" reçoit de l'Eglise latine une sanction et une prolongation au niveau symbolique. De même que les nations développées voudraient imposer leur blé, leur riz, leurs maïs... pour agrandir la surface de leur marché, de même l'Eglise latine impose le pain et le vin de son Eucharistie pour étendre l'emprise, non pas de l'Eglise universelle dont elle n'est qu'une des composantes, mais d'elle-même, l'Eglise latine. En effet, le droit (CJC, c.1) et la liturgie (SC 3, 38, 50) de l'Eglise latine s'imposent partout, en Afrique, en Asie, en Océanie, en Amérique indienne.

Le Nonce Apostolique du Cameroun me disait, il y a quelques années, que ce qui inquiétait "l'Eglise" dans le moment, c'était l'Amérique Latine avec ses communautés de base et sa Théologie de la Libération. La situation africaine était moins inquiétante, car les Africains étaient occupés avec la défense de leurs cultures, ce qui les mettait dans le droit fil d'un des thèmes majeurs du Pontificat. Je devinai

que le concept de culture qui a cours chez les Nonces n'étend pas son champ sémantique jusqu'à inclure l'agriculture, la tenure des terres et la politique économique. Ce qui leur fait croire que la situation africaine est moins dangereuse ("moins politique") que celle de l'Eglise en Amérique Latine. Inculturation ou Libération. Je suis de plus en plus persuadé que la réponse est: Inculturation et Libération. Les écrits d'un théologien africain comme Jean-Marc Ela ne cessent de le dire et de le répéter.¹⁸ L'alibi "culturaliste" repose sur une conception de la culture héritée de l'humanisme classique et qui se trouve en retrait par rapport aux acquis pourtant timides et partiels du Concile Vatican II (GS 53).¹⁹ Mon ami, Yves Saout, pense que l'action contre les injustices est plus urgente que le problème de la matière eucharistique.²⁰ Pour ma part, je suis porté à voir, non pas des injustices multiples et diverses, mais une seule injustice massive à plusieurs facettes que l'on peut distinguer mais non séparer. Il existe en effet une injustice commise contre les gens du mil et leur monde total, non seulement du point de vue politico-économique, mais aussi au plan symbolique, rituel et

18. Ib., p. 284-285.

19. René JAOUEN: Le Concept de culture dans Gaudium et Spes. (Thèse de Maîtrise), Ottawa, USP, 1983.

20. Yves SAOUT: Cette activité libératrice. Étude des Actes des Apôtres, Paris, Mame, l'École de la Foi, 1984, p. 344. Voir aussi A.A. ROEST-CROLLIUS: "Inculturation: l'Évangile dans la rencontre des cultures", in Bulletin VISG, La vie religieuse aujourd'hui, 78 (1988), p. 36.

religieux, car pour eux, c'est tout un. Le mil est un de ces "faits sociaux totaux" dont parlait le sociologue Marcel Mauss. Ce n'est pas dans un esprit de confusion que les Kirdis ("païens") du Nord-Cameroun élaborent une réponse d'ordre symbolique et rituel pour un problème que nous classons dans la catégorie de l'économique. C'est parce qu'ils ont une vue plus globale de la réalité que nous. Si nous voulons y répondre, il faudra bien que l'Eglise continue à se transporter dans les champs, à la lisière où mil et coton s'affrontent. C'est là qu'elle pourra prononcer la parole qui libère et qui sauve, et célébrer l'option préférentielle des pauvres, y compris dans des sacrements qui leur soient lisibles et efficaces.

Dans un article intitulé: "De l'Occident chrétien et de l'Amérique Latine", Enrique Dussel raconte comment Bartolomé de Las Casas, prêtre, vivait de l'exploitation d'un contingent d'Indiens mis à sa disposition selon le principe de la "répartition", et comment, un jour, la lecture de Siracide 34, 18-22, le troubla au point qu'il ne pouvait plus célébrer l'Eucharistie avant d'avoir libéré ses indiens.²¹ Car:

21. Enrique DUSSEL: "De l'Occident chrétien et de l'Amérique latine (A propos de la conversion de Bartolomé de Las Casas)", in Claude GEFFRÉ (dir.): Théologie et Choc des cultures (Cogitatio Fidei 121), Paris, Cerf, 1984, p. 109-125.
 id.: Concilium 172 (1982), 89-101: "Le pain de la célébration, signe communautaire de justice"; Concilium 152 (1980), p. 56-57; Concilium 160 (1980), p. 165-179.

"Sacrifier un bien mal acquis, c'est se moquer; les dons des méchants ne sont pas agréables. Le Très-Haut n'agrée pas les offrandes des impies, ce n'est pas pour l'abondance des victimes qu'il pardonne les péchés.

C'est immoler un fils en présence de son père que d'offrir un sacrifice avec les biens des pauvres; les en priver, c'est commettre un meurtre, c'est tuer son prochain que de lui ôter la subsistance; c'est répandre le sang que de priver le salarié de son dû". (Sir. 34,18-22).

Dans cet article, E. Dussel montre bien la prise de conscience de Las Casas, qui s'opère comme un cheminement à travers la matérialité du pain (le "matérialisme sacramental") pour aboutir à son sens ultime. Le pain n'est pas un produit de la Nature, mais "la réalité et le symbole du produit du travail de l'homme...", le fruit principal de la relation homme-Nature, du travail" (p. 111). La terre devient matière du travail. Sans travail,

"il y a la terre, il y a le cosmos, mais il n'y a pas matière. La matière (le matérialisme sacramental) est constituée et est un a posteriori de l'a priori humain et subjectif du travail... Le matérialisme cosmologique ("tout est matière") est naïf et facilement réfutable. Le matérialisme productif est irréfutable et sacramental; la terre est matière du travail. Sans terre et sans travail il n'y a pas de pain. Sans pain, il n'y a pas d'eucharistie" (p. 112).

Dans la Bible, le même terme 'abodah, service, signifie le travail manuel et le culte, le service de Dieu. Le pain est création humaine, "culturalisation" de la terre. De plus, le pain est la vie: la destruction du pain par la manducation aboutit à la production de la vie dans l'homme: "mystérieuse et sacrée dialectique de mort-vie, de destruction-

résurrection" (p. 114). Le pain est la vie du pauvre, celui qui est dépossédé de sa production par l'oppresseur, et qui meurt, faute de pain (p. 114-116). C'est pourquoi, voler le pain, c'est tuer (p. 116-118): c'est là que Las Casas vit "la relation entre la liturgie eucharistique et le système économique d'oppression" (p. 118), car c'est le pain de l'économie qui est aussi le pain de l'eucharistie (p. 118-120). Ceci est une exigence du réalisme du sacrement: "le pain préparé pour le sacrifice, c'est le pain réel! c'est réellement le produit d'un travail historique, concret, humain" (p. 118), c'est-à-dire culturel. L'offrande culturelle du pain et du vin est un acte "d'économie théologale".²² Le pain eucharistique doit être un pain de justice, sinon son offrande est un acte idolâtrique (p. 120-121), car le pain volé au pauvre n'est pas offert à Dieu, mais à Moloch ou à Mammon. C'est pourquoi l'injustice institutionnalisée rend l'Eucharistie impossible. C'est ici que le corps du pauvre qui meurt de faim, une des présences réelles du Christ (Mt 25,35), que le corps du martyr (par exemple Oscar Romero) et celui du Christ sont

22. Depuis que le pain eucharistique n'est plus le pain réel (en Occident) ou tant qu'il n'est pas encore le "pain" réel (en Afrique, Asie, etc...), il est devenu presque impossible de faire jouer le réalisme sacramentel qui seul peut unir la vie entière de l'homme et son eucharistie. Depuis que les clercs fabriquent "l'hostie" dans les sacristies ou les font fabriquer par des religieuses dans les couvents, le chrétien est privé de la réalité de son offrande, fruit de sa terre et de son travail. (Cf. ci-dessous: 3^e partie: La présentation des offrandes).

mutuellement signifiants et signifiés l'un de l'autre. Par contre, ceux qui les ont tués tout en croyant rendre un culte à Dieu (Jo 16,2), sont enfermés dans un culte fétichiste: ils se trompent de dieu (p. 121-123). C'est après avoir repris conscience du réalisme du sacrement, c'est-à-dire du lien entre l'économie et l'eucharistie, entre le corps du pauvre et celui du Christ, que Las Casas libéra ses esclaves et put recommencer à célébrer l'Eucharistie. N'ayant plus un seul centavo ni d'esclaves pour en gagner, il vendit sa jument pour "aller en Castille pour faire un rapport au roi sur ce qui se passait" (p. 124-125).

Cet article montre de manière intéressante que, pour l'homme, la nourriture acquise par le travail est un symbole, c'est-à-dire un chemin qui s'ouvre pour une traversée qui part de la matière et de l'économique pour aboutir au sens spirituel et à l'Eucharistie, un chemin qui unit la vie des hommes au Sacrement.

Je ne peux transposer ce cas de Las Casas à la situation des paysans du Sahel que de manière analogique. Aux Indiens d'Amérique latine, on volait le pain de leur vie et par là, on les tuait physiquement et culturellement. Aux paysans du Sahel, on ne vole pas directement leur pain, au contraire, on le récuse. Le mil n'intéresse pas les économistes ni les développeurs; il n'intéresse pas non plus l'Eglise latine. Il n'a pas de sens dans l'histoire moderne,

ni dans l'histoire du salut. Le produit de leur vie de travail, qui devient pourtant le "sacrement" de leur religion traditionnelle, n'est pas accueilli dans la religion de ceux qui se réclament du Christ. Civilement et ecclésiastiquement, leur culture, de l'économie à la religion, est un trait non pertinent dans le monde d'aujourd'hui. Dans le cas des Indiens, il s'agissait d'un génocide (extermination physique); dans celui des Sahéliens, c'est un ethnocide (disparition comme groupe culturel).

Un jour, des lycéens chrétiens du Tchad exprimaient devant un sociologue français le désir que quelque chose de chez eux soit également honoré dans la culture et la religion "modernes".²³ Ils avaient l'impression que dans le monde, ils étaient de perpétuels mendiants et que chez eux il n'y avait rien de digne, rien qu'ils puissent apporter au lieu "du donner et du recevoir" (L.S. Senghor). Ils faisaient partie d'une masse humaine qui n'était pas reconnue comme peuple ni comme sujet historique d'une culture. Cette soif de dignité est sans doute plus pénible à supporter que la faim du ventre.

Mais cette non-reconnaissance du pauvre dans toute sa stature a une autre conséquence grave: elle empêche

23. Pierre TEISSERENC: Le dieu des autres, Paris, U.G.E., collection 10/18, 1972.

l'Eglise de devenir catholique et universelle; elle l'empêche même de devenir peuple de Dieu, si l'on en croit Saint Luc dans le récit de la guérison de l'aveugle (Lc 18,35-43): après que la foule (ochlos) de ceux qui accompagnaient Jésus eurent rabroué l'aveugle pour qu'il se taise, Jésus l'appela et le guérit; ce n'est qu'après qu'il se fut joint à cette foule pour rendre gloire à Dieu, qu'elle-même cessa d'être foule pour devenir peuple (laos). Alors que ceux qui marchent en tête de la foule, les leaders, réduisent le pauvre au silence, Jésus est le seul à rendre à l'aveugle assis au bord de la route de l'histoire, la parole et le cri qui étaient son seul bien et qu'on voulait aussi lui enlever. Cette parole, il la lui restitue en lui demandant: "Que veux-tu que je fasse pour toi?" Il est grand temps que les leaders qui emmènent la foule de ceux qui suivent Jésus demandent à tous les laissés-pour-compte: "Que veux-tu que je fasse pour toi?" C'est alors qu'ensemble, ils pourront devenir en toute vérité le Peuple de Dieu.²⁴

24. Anselme-Titiana SANON: "Dimensions anthropologiques de l'Eucharistie", in Doc. Cath. 79 (1981), p. 727-728 ("A la table du Magnificat").
 Ch. B. OKOLO: "Christ, "Emmanuel": An African Inquiry", in B.T.A. 2 (1980), p. 20.

Conclusion de la Première Partie

La description du "kuli ngi daw", la "force sacrée du mil", nous a permis de percevoir, du moins en partie, le sens de l'existence humaine telle que la conçoivent les Gizigas du Nord-Cameroun. Les deux mythes de la Retraite de Bumbulvung et du Déluge nous ont fourni une protologie et une eschatologie, les deux termes entre lesquels la vie humaine est enserrée: ils racontent l'histoire de l'apparition du mil, de sa culture et de sa religion et celle de sa disparition toujours possible. C'est entre ces deux termes que se déroule l'existence du Giziga et que se déploie son sens.

Les rites de la fête de la récolte nous ont fait quitter les "longs termes" de la protologie et de l'eschatologie pour contempler le déploiement du sens sur une échelle de temps plus réduite: le cycle annuel. Mais c'est encore "la parole du mil" qui y a le dernier mot.

Enfin, la permanence du mythe et du rite ne doit pas masquer une autre dimension de la réalité, celle du discontinu et de l'accidentel (les déchets de la structure), qui a aussi sa pertinence, car elle est le champ des libertés et de

l'histoire chez les peuples dits "sans histoire". Alors que les mythes et les rites disaient le sens de ce qui fut, demeure et sera toujours, la lutte nous rappelle que cette permanence et cette régularité harmonieuses sont à conquérir "ici et aujourd'hui".

* *

*

Ainsi, la description de quelques aspects majeurs de la religion des Gizigas aura permis, je l'espère, de faire apparaître ce qui est en jeu, non seulement dans la profondeur d'une culture donnée, mais aussi dans la démarche missionnaire qui prétend aller à la rencontre de cette culture et de sa religion. Malheureusement, dans une description, il y a toujours une perte et l'on peut craindre que le volume de cette perte n'en arrive à dépasser ce qui est décrit. Ainsi, il aurait fallu décrire le concept de Kuli ("force vitale sacrée") qui rend compte de l'ensemble de la religion des Gizigas; et aussi le culte des ancêtres, qui est le système de médiation le plus central de cette religion.

Il aurait fallu parler aussi des conditions dans lesquelles ces mythes, ces rites et cette lutte peuvent être évangélisés, et particulièrement de la condition la plus importante: comment le missionnaire doit-il "se convertir" à

la religion de ceux à qui il veut annoncer la Bonne Nouvelle? Je suis convaincu en effet de ce que tous les plans d'adaptation "dans les limites convenables", le tri des valeurs et leur purification, qui continuent à être proposés depuis le Concile Vatican II restent insuffisants. Malgré l'apparition du concept d'Inculturation, on ne se décide pas à faire le saut: on continue d'aborder la réalité de la démarche missionnaire avec une mentalité d'adaptation et d'implantation de l'Eglise (comprenez: l'Eglise latine), alors que l'Inculturation exige une approche christologique qui implique une véritable révolution dans l'attitude missionnaire.

L'approche de l'extérieur est sans doute première dans le temps, car le missionnaire est un étranger, mais dans un second temps, il doit intérioriser et faire sienne la religion des gens auxquels il est envoyé, car c'est à l'intérieur de cette religion que l'Evangile est à pied-d'oeuvre pour faire son travail de subversion et de conversion.

Le missionnaire n'étant ni le sujet ni le lieu de l'inculturation, ce n'est pas lui qui la fait et ce n'est pas en lui qu'elle a lieu. Il reste qu'il peut être un élément adjuvant ou au contraire un obstacle ou une cause de retard. C'est l'Esprit du Christ qui agit dans le peuple évangélisé, mais il doit le faire à l'aide d'un instrument docile, ou

malgré lui ou même contre lui s'il est indocile, indiscret ou encombrant. C'est pourquoi le missionnaire doit "se convertir", se tourner totalement, avec son corps, son âme, son coeur et son esprit, vers cette humanité particulière, sa culture et sa religion. Sans doute n'arrivera-t-il jamais à destination, car sa propre culture et sa propre religion l'empêchent d'aller au bout du chemin. Mais tout l'effort qu'il fait pour se diriger vers l'autre, c'est-à-dire pour repenser sa propre foi dans les termes de la religion de l'autre, le fait ressembler au Christ qui, dans sa kénose, a révélé la foi au Père à l'intérieur de la religion des juifs dont il était lui-même un des membres. Car c'est à l'intérieur de la religion juive que Jésus a annoncé la Bonne Nouvelle, et non de l'extérieur, comme en se réservant et "dans les limites convenables". L'Incarnation ignore les limites convenables, sauf le péché. Pourrait-il en être autrement pour l'Inculturation?

Pendant qu'il se dirige de loin vers les hommes avec la lumière de l'Évangile, ceux-ci entreprennent un voyage en direction de cette lumière, et ils finiront bien par se rencontrer en quelque point du parcours. Reprenant le flambeau des mains de l'évangéliste, ils iront bien plus loin, et "par un autre chemin" (Mt 2,12) dont lui-même ne sait rien.

Cette première conversion du missionnaire, occasion de la conversion de ceux qui accueillent la Bonne Nouvelle, est toujours imparfaite, limitée, de plus, elle n'est pas linéaire, elle ne progresse pas toujours de manière continue, dans le sens d'une intériorisation positive: elle est faite d'ignorances, d'incompréhensions, de résistances, de regrets, de pauses, de reculs, d'erreurs d'aiguillage et de reprises. Malgré toutes ces limites, et bien d'autres sans doute, l'approche de la culture et de la religion de l'autre doit aboutir à l'intériorisation de cette culture, non seulement en parlant la langue de ce peuple, mais tout son langage, en partant de son point de vue et de son point de départ. Cela exige que l'on s'abstienne de déclarer prématurément que tel ou tel aspect de la culture totale en question est incompatible avec l'Évangile, alors que très souvent il est seulement incompatible avec la culture du missionnaire ou avec les coutumes de l'Église particulière qui l'a envoyé. Cela exige aussi que l'on aborde une culture comme un ensemble de faits et non d'abord comme un ensemble de valeurs ou de contre-valeurs. Le langage volontariste, idéaliste et personnaliste de GS 53-62, éloigne d'une prise en compte objective des cultures et des religions des autres. C'est malheureusement le même langage qui reste en vigueur 25 ans après le Concile, par exemple dans le récent document de la Commission Théologique Internationale, intitulé: "La Foi et l'Inculturation". Or la culture, la religion et le langage de

l'autre sont toujours là comme des faits têtus et objectifs qui résistent à toute manipulation et à toute fausse interprétation d'origine ethnocentrique. Seule la force de l'Évangile peut et est digne de les entamer.

Entre le missionnaire et le peuple auquel il est envoyé, la distance qui sépare les deux lieux de parole et les deux types de langage peut se traduire en difficulté de compréhension réciproque. L'impression qui domine actuellement est que les théologiens africains n'arrivent pas à se faire entendre quand ils parlent des réalités vécues dans les communautés africaines. D'autre part, les théologiens qui parlent à partir de lieux plus traditionnels de l'exercice de la théologie s'arrêtent au moment même où il faudrait faire une ouverture en direction de l'autre. C'est le cas, me semble-t-il, pour la théologie de l'Eucharistie aujourd'hui en Afrique, de telle manière que ce soit vraiment la célébration de ce que le Christ a transmis à son Église, et en même temps que cette célébration soit vraiment signifiante pour les chrétiens africains.

Entre l'observation et la description ethnographique de la "religion du mil" (première partie) et la position du problème de la matière eucharistique (deuxième partie), il y a donc en tout le travail d'interprétation ethnologique, anthropologique et théologique de ce qui a été observé et

décrit. Ce pourrait être l'objet d'une "bio-théo-graphie" dont il ne peut être question ici. Ce dont il importe de se souvenir, c'est qu'il s'agit d'une démarche théologique qui se fait dans la vie et dans la condition missionnaires, avec tous les aléas qu'elles comportent. Avant d'arriver sur le lieu de sa mission, le missionnaire a déjà fait l'une des théologies possibles dont il devra se déprendre peu à peu pour retrouver un nouveau corps expressif où sa foi pourra se dire, la même foi dans un corps de langage nouveau. C'est trop souvent parce qu'il n'ose pas desserrer le grappin (harpagmon, Phil 2,6) sur le rang et l'identité qu'il avait dans sa propre culture et dans sa propre Église particulière qu'il se rend inapte à arriver à pied-d'oeuvre, là où les destinataires de la Bonne Nouvelle habitent réellement.

DEUXIÈME PARTIE

POUR OU CONTRE?

DEUXIÈME PARTIE: Le Problème

Si telle est la culture des Gizigas et des autres peuples du Sahel, de la Somalie au Sénégal, et celle d'une autre série d'ethnies au sud de l'Équateur; si telle est leur religion et leur lutte quotidienne; si tel est l'homme giziga dans sa vie concrète, qui englobe son passé et ses traditions, son présent et ses luttes, son avenir et ses espérances; si vraiment le mil est le "sacrement" de toute son existence, la cause de toutes ses joies comme de ses douleurs et de ses angoisses, sa vraie nourriture et sa vraie boisson;

si, d'autre part, l'Église, depuis le Concile Vatican II, affirme avec force et de manière répétée, son attitude de respect engagé vis-à-vis des cultures et des traditions religieuses des peuples;

que signifie alors la démarche missionnaire qui consiste à annoncer à cet homme-là la Bonne Nouvelle de Jésus le Christ et à célébrer chez lui le Mystère de la Libération et du Salut? Qu'est-ce qui est impliqué notamment dans cette affirmation par laquelle Jésus le Christ met sa présence réelle à la portée de l'homme pour qu'il y communie de tout son être:

"Ma chair est vraie nourriture et mon sang vraie boisson. Celui qui manque ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui" (Jo6,55-56).?

Comment honorer en toute vérité ce Christ-là et sauver en l'assurant totalement cet homme-là? Comment enfin l'Église pourra-t-elle honorer les belles paroles de son programme conciliaire et la tâche de l'inculturation, en partant du principe énoncé par les Pères de l'Église, selon lequel "n'est pas guéri ce qui n'a pas été assumé par le Christ" (A.G. 3)?¹

1. Notamment Grégoire de Nazianze: Lettre 101, PG 37, Col. 181-184: "To gar aproslēpton, athérapeuton; o de ênôtai tōi theōi, touto kai sōzetai" (Nam quod assumptum non est, curationis est expers; quod autem Deo unitum est, hoc quoque salutem consequitur).

I LE FAIT

Dans son commentaire sur le chapitre 10 des Actes des Apôtres, l'abbé Yves Saout raconte ce qui suit:

"En 1981, partant en congé par le Nigéria, un jour d'attente à Maiduguri me permet de visiter un chrétien et des catéchumènes, plusieurs foyers originaires de notre secteur du Cameroun et vivant en pleine campagne musulmane. A l'époque, ils ne connaissaient aucun prêtre au Nigéria, aucune paroisse catholique, et ignoraient la langue haoussa. Aucun prêtre ni catéchiste ne parlaient la leur... Ils m'offrirent de la bière de mil ("Vin de mil" disent ceux qui s'expriment en français), boisson fondamentale dans toute l'aire culturelle de la savane. Le soir, j'allais les quitter, quand le chrétien me dit: "Je réunis les catéchumènes, je leur dis la Parole, nous prions, mais il y a longtemps que nous n'avons pas eu l'Eucharistie. - Mais, tu vois, je suis venu sans pain ni vin. - Nous avons de la bière de mil, tu viens d'en boire avec nous, une femme peut cuire un peu de pâte de mil en dix minutes. - Tu sais ce que je pense, je le ferais avec joie, mais les autorités de l'Eglise viennent de nous rappeler qu'elles ne sont pas d'accord. Pour l'unité il faut mieux attendre que tous comprennent..."

Voilà comment je me suis contenté d'une prière "verbale" en refusant le contact "de bouche" dans la nourriture de Jésus, qui aurait pu être ce jour-là la nourriture de leur sol, la boisson de leur coutume et de leur accueil, cultivées par leurs mains et préparées par celles de leurs femmes. J'essayais d'apaiser mes regrets (ou de refuser la Voix?): "Après tout, il n'y avait qu'un baptisé dans le groupe..." Mais n'aurais-je pas mieux fait de passer outre, de commettre un crime aux yeux de certains (Ac. 10,28, TOB), ce qui est absolument interdit (même verset, BJ), sans me faire aucun scrupule (10,20, TOR), quitte ensuite à être pris à partie (11,2 BJ) et à exposer alors l'affaire point par point (11,4)?

Même chose dans une réunion avec des maîtres (d'école), des infirmiers, des moniteurs de la culture du coton, mais ceux-ci argumentaient: "Si

Jésus était né chez nous, aurait-il fait venir du pain et du vin de l'étranger? Devons-nous passer par les produits européens pour rencontrer Jésus?" A vingt ans de distance, je me rappelle aussi, lorsque le Concile étudiait le schéma sur la liturgie, cet Évêque de l'Inde, qui vint nous parler du Séminaire Français (à Rome): "Pourquoi, nous dit-il, devrais-je faire venir de l'huile d'olive de Grèce pour le Saint-Chrême, alors que l'huile de lin abonde dans mon pays?" Et je me dis maintenant: pourquoi ne poussait-on pas cette logique jusqu'à l'Eucharistie? Dernier "tabou" au coeur du "sacré" de l'Occident?

En 1980, lors du mois de la Foi, finissant l'étude d'Actes 10-11, j'avais décidé en mon for intérieur de ne pas évoquer cette question délicate. Mais à la pause, un prêtre me dit: "Tu viens de nous montrer que Pierre refuse le contact oral et se contente du contact verbal. (L'idée n'était pas de moi, mais de Louis Marin, structuraliste, peu concerné par les problèmes d'Afrique). Le bon sens découvre que le texte pousse à dépasser un tabou religieux concernant la nourriture; la nourriture particulière d'un peuple est conçue comme la seule qui plaît à Dieu. Comment, après cela, pourrais-tu ne pas évoquer la question de la nourriture locale pour l'Eucharistie?"

J'ai réfléchi rapidement: "J'ai un peu peur d'en parler, peur des critiques, d'être accusé de semer le trouble. Mais la peur n'est pas évangélique. Dire ce qu'on pense, être vrai, sans forcer personne à penser de même, c'était l'attitude de Jésus. Je n'ai pas le droit de cacher des éléments de réflexion, des articles d'évêques ou de prêtres africains que beaucoup dans cette salle n'ont pas pu lire..." Et je me suis décidé à en parler. C'est encore la raison pour laquelle j'en parle dans ce livre. Mais je suis obligé d'être bref et je souhaite très fort que beaucoup puissent lire les pages éloquentes que l'Évêque de Bobo-Dioulasso, Anselme Titiana SANON et les théologiens J.M. ELA et F. KABASELE ont écrites sur le sujet."²

-
2. Yves SAOUT: Cette activité libératrice. Étude des Actes des Apôtres. Les Disciples de Jésus devant le pouvoir, l'avoir, le savoir, Paris, Mame, L'École de la Foi, 1984, p. 223-226, 343-344. (Yves Saout, prêtre du diocèse de

Qu'on me pardonne cette longue citation qui surgit d'entrée de jeu. Elle permet d'exposer le problème dans toutes ses dimensions sociales ou presque: la question a d'abord été soulevée par des paysans émigrés, puis par un groupe de "petits fonctionnaires", maîtres d'école, infirmiers et moniteurs de la SODECOTON, enfin au cours d'une session de formation permanente du personnel missionnaire, par un prêtre. Au premier niveau, le missionnaire emporte la décision sans objections, non pas que les paysans camerounais soient sans intelligence et sans voix, mais ils savent que "le

2. (suite)

Quimper, en Bretagne, fut pendant une quinzaine d'années prêtre Fidei Donum au diocèse de Maroua-Mokolo au Nord-Cameroun. C'est chez les Mafa d'Ouzal et dans les sessions du Mois de la Foi (du P.J. Loew) qu'il a élaboré ses deux livres "Au souffle de l'Exode" et "Cette activité libératrice". Actuellement, il s'occupe de formation permanente à Quimper et au Cameroun, en qualité d'exégète). (Les soulignements sont de l'auteur).

Y. Saout cite en note D-a, p. 343, une réflexion analogue de Mgr Ndayen, archevêque de Bangui (R.C.A.): "Il faut connaître l'histoire de l'Eglise pour débattre, par exemple, de la matière eucharistique: si le Christ était venu en Centrafrique, aurait-il utilisé le pain et le vin, ou le vin de palme et la galette de mil et de manioc?" (interview par F. Matthey, dans Peuples du monde, Juin 1980, p. 12-14).

A la dernière réunion triennale de "Foi et Constitution" à Lima, les délégués d'Afrique ont remis la question à l'étude, appuyés par ceux d'Asie et d'Amérique latine cf. A. Mampila: "Une Eucharistie sans pain ni vin? Une question théologique", in R.A.T. 8,15 (1984) p. 19. Max THURIAN: Foi et Constitution, Baptême, Eucharistie, Ministère, Convergence de la Foi, Paris, Centurion, 1982, p. 44, n. 28.

père" en sait plus et qu'il a la charge de l'unité des communautés. La deuxième catégorie est composée de gens qui peuvent et qui osent "argumenter" au plan socio-économique et culturel. Enfin, un prêtre fait appel à un argument exégétique et théologique. Entre temps, le missionnaire n'est pas resté inactif: dans sa propre conscience s'est opérée une synthèse qui a relié entre eux tous les éléments, du simple fait: "Nous avons de la bière de mil" à la mauvaise conscience du pasteur qui est aussi un exégète.³

Il ne s'agit pas là de situations isolées ni exceptionnelles: ce problème constitue le "pain quotidien" du missionnaire dans cette grande zone soudano-sahélienne et dans d'autres régions au sud de l'Équateur. A partir d'autres éléments alimentaires, on peut dire qu'il est commun à toute l'Afrique négro-africaine, et à d'autres continents: par exemple le riz en Asie, etc.⁴

3. Comparer: "Nous avons de la bière de mil..." avec "Il y a là un garçon qui possède cinq pains d'orge" (Jo 6, 9).

4. Masao TAKENAKA: God is Rice. Asian culture and Christian Faith, Geneva, World Council of Churches, 1986, p. 16s: "We tend to consider wheat, or bread, as the symbol of daily food everywhere. But to many Asian people bread is a foreign product. It comes from abroad. We Japanese had never seen this kind of food until the Portugese missionaries and traders brought it to our country about the middle of the sixteenth century. In fact, we still use the Portugese term for bread, pan, in Japanese. The most popular indigenous food has been, and still is, rice. We like rice... Rice has been and is our daily food in Asia."

René LUNEAU à son tour présente le problème, non plus à partir de situations singulières, mais comme une situation typique de la vie missionnaire:

"Quel missionnaire, vivant dans un pays où le pain et le vin ne sont pas la nourriture quotidienne des gens, n'a, certains jours, éprouvé un réel malaise? Chaque soir de la semaine ou presque, il rend visite à un village et rassemble la petite communauté chrétienne que la Parole du Seigneur y a éveillée. Il prend les nouvelles des uns et des autres et avant le dîner il consacre un long moment à la formation des catéchumènes. Vient le moment du repas... Sa nourriture... sera celle de tous: il mangera ce soir-là de la bouillie de mil, du riz, il boira de la bière de mil (dolo). Le mil et le riz sont les fruits de cette terre et les partager, c'est partager quelque chose de la vie des hommes et des femmes dont le travail journalier permet au village de ne pas manquer du nécessaire.

Le matin, il se réveillera avec tous les autres, au chant des cops et au martèlement sourd du pilon des femmes préparant le prochain repas de bouillie de mil...

4. (suite)

It is quite appropriate for us, therefore, to say: "God is rice", rather than "God is bread". Kim Chi Ha, the well-known Korean Christian poet who was sent to prison several times in the last ten years, has written the following poem:

Heaven is rice
 As we cannot go to heaven alone
 We should share rice with one another
 As all share the light of heavenly stars
 We should share and eat rice together
 Heaven is rice
 When we eat and swallow rice
 Heaven dwells in our body
 Rice is heaven
 Yes, rice is the matter
 We should eat together.

C'est à peine l'aube et déjà la communauté chrétienne se regroupe autour de lui pour célébrer l'Eucharistie, avant que lui-même ne reprenne la route pour un autre village. Il s'est efforcé d'apprendre à sa communauté que la messe est le sommet de la prière chrétienne, que chacun à ce moment s'offre au Père avec Jésus et que, pour manifester cette communion avec Jésus qui nous rend proches les uns des autres, nous devons partager ensemble son corps et son sang, rendus présents à nos yeux sous le signe de... ces petites galettes de froment qu'on n'aurait pas trouvées au village et pour cause, le blé n'y pousse pas! Le missionnaire a dû les apporter avec lui. Sous le signe aussi d'un peu de vin que le village ne produit pas faute de vigne, et qu'il a fallu également apporter, dans une petite bouteille.

Tout cela, à qui veut bien réfléchir, ne laisse pas de paraître étrange... Depuis l'heure de son arrivée, la veille au soir, le missionnaire a partagé la vie du village, les soucis des uns et des autres, et puis aussi leur nourriture et leur maison. Et voilà qu'au moment même où ce partage doit trouver son expression la plus haute, la communauté se trouve démunie des moyens matériels qui lui permettraient de l'exprimer. Cette terre que la parole du Seigneur a visitée ne produit pas les signes de son eucharistie, il faut qu'on lui apporte du dehors, ce qui rendra possible le geste visible de son action de grâce. Si, par malheur, le missionnaire a oublié le pain et le vin, la communauté n'aura pas d'eucharistie. Cette communauté, plantée sur cette terre, doit recevoir d'ailleurs ce dont elle a besoin pour traduire visiblement la communion dont elle vit, faute de pouvoir se donner à elle-même le pain et le vin affirmés nécessaires.

Perçoit-on la difficulté dont il apparaît d'emblée qu'elle doit reposer sur un malentendu, tant il semble anormal qu'une communauté de foi n'ait pas tous les moyens de son eucharistie, fût-ce au niveau des signes les plus ordinaires".⁵

-
5. René LUNEAU, op. "Une Eucharistie sans pain et sans vin...?", in Spiritus 48 (1972), p. 3-11. Voir aussi Dominique NOTHOMB, pb: "Une Eucharistie sans pain ni vin? Éléments de réflexion pour un problème pastoral" in NRT 105 (1983), p. 71 (G: l'argument pastoral).

"Malaise... étrange... communauté démunie... malentendu... anormal...". Je me suis trouvé moi-même plusieurs fois dans les mêmes circonstances où je dus refuser l'Eucharistie à une communauté qui en était privée depuis longtemps et qui m'en faisait la demande dans les mêmes termes. Et avec les mêmes conséquences, les mêmes regrets, les mêmes scrupules, la même mauvaise conscience... D'autres les ont exposés avant moi, certains ont même été "pris à partie" (Act. 11,2). Cette thèse me donne l'occasion de faire comme Pierre, de "reprendre l'affaire depuis le début et de l'exposer point par point" (Act. 11,4)⁶.

La prise de conscience du problème déborde le domaine africain et, en France notamment, on voit des personnes non directement concernées en parler spontanément à partir de centres d'intérêts très divers. Au Canada, j'ai rencontré des personnes qui n'étaient pas au courant de ce problème et qui étaient choquées en apprenant qu'on ne pouvait utiliser les nourritures locales pour l'Eucharistie: cette solution leur paraissait évidente, ce qui indique que l'argument de l'uniformité est assez relatif dans ce domaine.

6. Qu'on se rappelle le cas de Mgr G.H. Dupont, o.m.i., Evêque de Pala (Tchad), qui a dû démissionner de sa charge à la suite d'une affaire semblable. Cf. Deux chrétiens en chemin. Nouvelle rencontre du P. VARILLON et de Marcel LEGAUT au Centre Kierkegaard, Paris, Aubier-Montaigne, 1978, p. 152-155.

Voici comment s'exprime, par exemple, Olivier, 13 ans, élève de Quatrième, en France:

"J'ai lu un livre qui expliquait qu'on pourrait aujourd'hui remplacer le pain et le vin par du riz et du thé, car l'Eucharistie est avant tout la nourriture de base pour notre âme. Eh bien, c'est vrai, car si dans nos pays le pain et le vin sont courants, ils sont rares et chers ailleurs, par exemple dans les pays orientaux. Là-bas, il y a des gens qui ne mangent que du riz parce qu'ils sont pauvres, comme le Christ était pauvre à son époque et ne mangeait que du pain. Bien sûr, aujourd'hui à la messe on ne communie plus avec du vrai pain, mais avec l'hostie. C'est aussi finalement le fruit du travail des hommes, et puis c'est avant tout le corps du Christ! C'est même mieux car c'est en même temps pain et vin. De toute façon, l'important, c'est le message que Dieu nous donne par l'Eucharistie pour qu'on puisse le propager: un message d'amour parce qu'il s'est sacrifié pour nous, et un message d'espoir parce qu'il est Ressuscité. C'est une alliance avec nous, et on doit tous en avoir conscience, quel que soit notre niveau.⁷

"Quel que soit notre niveau"! Il y a dans cette remarque d'Olivier, plus de théologie qu'il n'y paraît à première vue, exprimée dans le langage d'un petit croyant de 13 ans: l'Eucharistie comme "nourriture de base", la conscience de la relativité culturelle, la pauvreté des pauvres en rapport avec celle du Christ, l'insuffisance du signe sacramentel actuel, et malgré tout une foi en l'Eucharistie en parfaite santé.

7. Dans le dossier réalisé par P. CANETTE, J.M. CARA, H. CARO et H. SCHAEFFER: "L'Eucharistie, Jésus-Christ, pain rompu pour un monde-nouveau". Préparation du Congrès eucharistique à Saint-Jean de Béthune, Collège catholique d'enseignement général de Versailles, Le Pèlerin, 19 avril 1981, n° 5133, p. 39-42.

Réagissant à une affirmation du Cardinal Lustiger selon laquelle l'Europe a "sécrité des outils de pensée... aujourd'hui planétarisés", un dominicain breton, Louis Quillien rappelle à quel prix onéreuse cette planétarisation s'est faite.

"Il y eut autrefois une Église chrétienne celtique, assez indépendante par rapport à Rome. Ceci nous rappelle que le système juridique romain a étouffé, pour une part, certaines valeurs humaines non contradictoires avec l'Évangile... C'est dans la création de Celui qui s'est manifesté en Jésus-Christ, qu'il m'a été donné d'avoir des racines celtiques, c'est-à-dire d'être un païen en voie de conversion permanente à Celui qui m'a introduit dans la descendance d'Abraham, un autre païen..."

Il conclut en disant:

C'est la raison pour laquelle j'essaie d'imaginer le sourire du Seigneur si, un jour, au lieu de prendre du pain et du vin, il me voyait me saisir d'une bonne crêpe bretonne et d'une bolée de cidre. Je crois que le Seigneur est débordant d'humour. Il n'est pas préoccupé par sa propre gloire, son unique souci c'est que nous soyons heureux de partager ses dons, qui sont en même temps fruits de la terre et du travail des hommes. Sans oublier le don par excellence, son Fils qui lui aussi est fruit de la terre et du travail d'une femme. Elle est très connue en Bretagne. On l'appelle Notre-Dame"⁸.

Sourire de Dieu... et sourire d'une femme rapporté par Jacques de Voragine au Treizième siècle dans "La légende dorée":

8. La Croix, jeudi 26 avril 1984, "Catholique et Breton", p. 9.

"Une femme qui, parfois, offrait du pain à l'église, suivant l'usage des fidèles, se mit un jour à sourire en entendant Saint Grégoire s'écrier à l'autel, pendant la consécration de l'hostie: "Que le corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ te profite dans la vie éternelle!" Aussitôt le saint détourna la main qui allait mettre l'hostie dans la bouche de cette femme, et déposa la sainte hostie sur l'autel. Puis, en présence de tout le peuple, il demanda à la femme de quoi elle avait osé rire. Et la femme répondit: "J'ai ri parce que tu appelais "corps de Dieu" un pain que j'avais pétri de mes propres mains"...⁹

9. Le bienheureux Jacques de VORAGINE: La légende dorée, Paris, Perrin, 1905, p. 174.

II LES ARGUMENTS

Pour ou contre l'utilisation de la nourriture quotidienne d'un peuple pour l'Eucharistie, les arguments sont nombreux de part et d'autre. J'ai choisi de les répartir en trois catégories: anthropologiques, christologiques et ecclésiologiques. De même que dans la description de la religion des Gizigas, j'ai pu dire que la question de la nourriture était à considérer comme un "fait social total" selon l'expression de Marcel Mauss, de même pourrait-on dire que l'Eucharistie est "un fait théologique total" et recoupe donc tous les aspects et tous les domaines de la théologie.

Au niveau de l'analyse, les arguments ont parfois l'air de s'empiler les uns sur les autres pour former un "tas" assez massif et assez impressionnant. On en a un bon exemple dans l'article de Dominique NOTHOMB qui aligne sept arguments, de A à G. Après avoir exposé ces différents arguments pour et contre, j'essaierai de montrer que ces trois catégories ne s'empilent pas en tas, mais qu'ils sont articulés les uns avec les autres de manière organique, et qu'en définitive, il n'existe qu'un seul argument "pour", le christologique.

L'enchaînement général de l'argumentation révèle une structure en miroir. Dans la partie analytique, il semble, en effet, qu'il faille partir du fait massif de la pratique

actuelle de l'Eglise latine (I) qui s'étale en continuité depuis de nombreux siècles selon le principe "Nihil innovandum". C'est justement cette pratique qui est interrogée aujourd'hui par certains missionnaires, pasteurs et théologiens d'Afrique, au nom de la réalité vécue de l'Eglise africaine.

Cette continuité séculaire de la pratique de l'Eglise est fondée à son tour sur la volonté du Christ, sur ce que Jésus "a voulu" faire (II). A quoi les partisans du "pour" répondent qu'il faut considérer, non pas tant la volonté du Christ, mais le sens de ce qu'il a fait en réalité. Ce niveau d'argumentation fait appel à deux types différents de Christologie.

Enfin, de l'Eglise et du Christ, on descend sur le terrain de l'homme (III). Ce niveau est très faible, comme on pouvait s'y attendre, chez les partisans du "contre" et surabondant, au contraire, chez les partisans du "pour", qui l'articulent autour d'une théologie des cultures.

Après cette phase analytique qui suit le schéma d'une théologie "descendante", le retour de la phase synthétique s'opérera sous la forme d'une théologie ascendante. Le point de départ sera, cette fois, l'homme, puisque c'est pour lui que les sacrements ont été institués (III'). L'argument central tournera autour de la signification du signe efficace.

Puis, de l'homme, on passe à l'homme-Jésus, à la signification universelle de sa singularité humaine, où signifiante et efficacité s'unissent pour former le sacrement (II').

Enfin, de l'homme-Jésus qui est le Christ, on retourne à l'Eglise latine pour l'interroger sur sa pratique actuelle dans les Eglises "non-latines" (africaines, asiatiques, amérindiennes, océaniques) qui lui sont unies dans l'Eglise Catholique. En définitive, cette interrogation porte sur l'inculturation de l'Eucharistie dans les humanités qui, par l'accueil de la Bonne Nouvelle, ont donné naissance à de jeunes Eglises (I').

A - La pratique traditionnelle de l'Eglise

"Il est peu de faits, dans la tradition ecclésiastique, aussi solidement établis que celui de l'usage du pain et du vin dans le repas eucharistique. Depuis les origines, en effet, l'Eglise rappelle le geste du Seigneur prenant le pain et le vin lors de la dernière Cène (1 Cor. 11, 23-26) et depuis les origines, elle refait ce geste en mémoire de Lui (Actes 2,42). Y a-t-il lieu de revenir sur une tradition qui remonte au Seigneur lui-même et peut-on seulement envisager de la faire tant son autorité paraît incontestable? Le seul fait de formuler la question: "Une Eucharistie sans pain et sans vin?" en déconcertera beaucoup qui ne pensent pas qu'elle puisse réellement être posée."¹⁰

10. René LUNEAU: "Une Eucharistie sans pain et sans vin?", in Spiritus 48 (1972), p. 3; M. AMALADOSS: Do Sacraments change? Variable and Invariable Elements in Sacramental Rites, Bangalore, Theological Publications in India, 1979, p. 11 (Tradition) et 14-15.

trouvant ainsi son article de 1972, René Luneau a conscience de poser une question "radicale" et, de fait, Dominique Nothomb répond qu'elle "vient buter immédiatement aux normes actuellement en vigueur"¹¹. La bataille ne serait-elle pas perdue d'avance, "tant l'usage traditionnel semble au-delà de toute remise en question possible?"¹² Et ceci d'autant plus qu'il s'agit d'une "pratique bi-millénaire à laquelle les jeunes églises elles-mêmes ont souscrit sans difficulté"¹³.

1) Les partisans du "contre"

a) Les butoirs, en effet, sont solides. D. Nothomb en cite quelques uns: les livres officiels de l'Eglise catholique, comme l'Institutio generalis Missalis de 1969, L'Instruction de la Sacrée Congrégation pour les Sacrements et le Culte Divin "Inaestimabile Donum". On pourrait ajouter le nouveau Droit Canon de 1983¹⁴. La pratique ainsi affirmée s'appuie sur une longue continuité qui en fait un "argument

11. Dominique NOTHOMB: "Une Eucharistie sans pain ni vin?", in NRT 105 (1983) p. 71.

12. R. LUNEAU: "Une Eucharistie...", p. 8-9.

13. Ib., p. 8.

14. D. NOTHOMB: "Une Eucharistie...", p. 72; Institutio generalis... nn. 281-284; "Inaestimabile Donum", in Doc. Cath. 77 (1980), p. 642; CJC c. 924; CJC de 1917, c. 815.

historique... clair et impressionnant". Cette continuité est le fait, non seulement de l'Église catholique, mais aussi des autres Églises chrétiennes, orthodoxe, anglicane, réformées. Nothomb signale l'exception des Aquariens qui substituaient l'eau au vin, non pour des motifs culturels, mais pour des motifs de persécution: il fallait éviter d'avoir une haleine sentant le vin. Le théologien liturgiste anonyme consulté par D. Nothomb ajoute: "Le même problème s'est certainement posé au cours de toute l'Histoire de l'Église, spécialement lors de son expansion missionnaire dans les pays où les vignobles n'existaient pas: Europe du Nord, Chine, etc... Et pourtant jamais on ne s'est vu autorisé à employer d'autres signes eucharistiques que le pain et le vin"¹⁵. Et l'auteur conclut sur cet argument historique en affirmant qu'il se base, non pas sur des manques ou des défections comme la routine ou la méconnaissance des cultures, mais "sur la fidélité éclairée et réfléchie à une volonté expresse du Seigneur, auquel personne ne veut désobéir. Cette fidélité ne permet donc pas de "changer cette manière de faire, pas plus actuellement que par le passé, sans désobéissance au Seigneur, ce que l'Église ne peut jamais se permettre"¹⁶.

15. D. NOTHOMB: "Une Eucharistie...", p. 73, 78, 79.

16. Ib., p. 73.

b) La deuxième partie de l'étude de Laurent Mpongo rappelle "quelques pratiques eucharistiques jadis réprouvées par l'Eglise", avec le point de vue de quelques grands scolastiques¹⁷. Dès le 2^e siècle, les Aquariens ou Hydroparastates célèbrent avec de l'eau, sans vin, sous prétexte de sobriété; de même les Manichéens au 4^e siècle, pour lesquels le vin est "le fiel du prince des ténèbres"; de même, les Ebionites au 3^e siècle, selon Irénée, et certains catholiques agissant par ignorance, selon Cyprien; les Artotyrites utilisaient le pain (offrande de Caïn) et le fromage de brebis (offrande d'Abel); enfin, selon Saint Thomas, les Cataphrygiens et les Pépuziens faisaient du pain en y mêlant du sang de petits enfants, pour souligner le caractère sacrificiel de l'Eucharistie.

Au 10^e siècle, St Wolfgang s'oppose à ceux qui se contentent d'eau ou d'une boisson quelconque, en raison d'une disette. Au Moyen Âge, des prêtres scandinaves optent pour la bière. Mais "constamment l'Eglise latine aussi bien que les Eglises orientales, malgré la difficulté de se procurer du vin tiré des raisins, maintiendront cette exigence".

17. Laurent MPONGO, cism: "Pain et vin pour l'Eucharistie en Afrique Noire? Le problème a-t-il été bien posé?", in NRT 108 (1986), 517-531. (L'auteur est professeur à l'Ecole Théologique St Cyprien à Yaoundé, Cameroun).

Pour les Calvinistes du 16^e siècle, n'importe quelle nourriture convient quand on manque de pain et de vin. Pour Mélanchthon, c'est de l'eau mêlée de miel; pour les Kimbanguistes du Zaïre, de la purée de pomme de terre et du miel; enfin, quelques missionnaires protestants d'Afrique Noire célèbrent avec du vin de palme et des bananes¹⁸.

Les Scolastiques, quant à eux, affirment la nécessité du pain et du vin, mais ne sont pas d'accord entre eux pour savoir quelles céréales doivent être employées pour la confection du pain: pour Bonaventure et Duns Scot, c'est le seul froment; pour Albert le Grand, l'épeautre (spelta) est une espèce de froment; Saint Thomas exclut l'épeautre et l'orge, mais admet le seigle.

Gabriel Biel fut le premier à soutenir que le pain de blé n'était pas la matière nécessaire à l'Eucharistie: l'épeautre ou le seigle suffiraient, ou même "un pain quelconque, usuel parmi les hommes", même fait de lentilles, de pois, de fèves ou d'autres légumes sans épis. Mais il concluait en faveur du pain de blé¹⁹.

18. Ib. p. 522-523; Somme Théologique IIIa, p. 74, a. 1; Adversus Haerese V, 1, 3; J. DAUVILLIER: L'Histoire du Droit et des Institutions de l'Eglise en Occident: T. II. Les Temps Apostoliques. Premier siècle, Paris, Sirey, 1970, p. 496.

19. Ib., p. 524. Gabriel BIEL: Sacri Canonis Missae Lucidissima Expositio, Brixiae, Thomas Bozzola, 1576, p. 261-277.

..., tous les scolastiques sont d'accord pour exiger le vin de vigne. La raison en est simple: l'Eglise ordonne de faire ce que le Christ a fait. Et selon Saint Thomas, là où le blé et le vin manquent, il est facile d'en transporter²⁰.

c) A. Vanneste concentre son argumentation sur l'évolution historique de la question de l'institution des sacrements par le Christ lui-même, d'où découle l'absence de pouvoir de l'Eglise sur la substance des sacrements. Il se place donc "d'un point de vue strictement théologique"²¹.

Jusqu'à Saint Thomas et le Concile de Trente, la réponse est claire: l'Eglise n'a aucun pouvoir sur le pain et le vin utilisés par le Christ lui-même²². Par la suite, c'est par un long détour et des "nuances considérables" que l'on arrive à maintenir la doctrine de Saint Thomas: l'institution directe des sacrements par le Christ se déduit, soit de l'Ecriture (Baptême et Eucharistie, les seuls sacrements selon

20. St THOMAS: Somme Théologique, III, p. 74, a. 1, ad 2, et a. 5.

21. A. VANNESTE: "Une Eucharistie sans pain et sans vin? Le problème théologique du rite eucharistique", in R.A.T. 6 (1982), p. 205-218.

22. Somme Théologique IIIa, p. 74, a. 1; Concile de Florence (en 1439): Dz 1320; Concile de Trente: DZ 1601.

les Réformateurs, au nom de la Sola Scriptura), soit de la tradition apostolique (Confirmation et Extrême Onction). Au début du 17^e siècle apparaît la distinction entre l'institution générique de la signification des sacrements par le Christ et de l'institution spécifique, c'est-à-dire de la détermination des éléments exprimant cette signification, par les Apôtres ou par l'Église: ainsi, pour la confirmation, soit l'onction, soit l'imposition des mains; pour l'Ordre, soit l'imposition des mains, soit la porrection des instruments. A. Vanneste cite B. Leeming, selon lequel, "les rites matériels sont une sorte de langage symbolique, qui peut exprimer la même signification tout en étant extérieurement différents"²³.

Dans l'institution générique, la substance du sacrement serait composée du rite (matière et forme) comme élément matériel, et de la signification comme élément formel. N'est donc pas essentiel au sacrement lui-même tout ce qui est pourtant indispensable au rite, à une époque et à un endroit déterminés. La signification du sacrement ne se confond pas avec les rites matériels par lesquels elle s'exprime dans un contexte historique et culturel déterminé.

23. A. VANNESTE: "Une Eucharistie...", p. 211; B. LEEMING: Principes de Théologie Sacramentaire, Paris, Mame, 1961, p. 568-569. M. AMALADOSS: Do Sacraments Change?, p. 22-24.

C'est, bien sûr, sur des distinctions de ce genre que s'appuient les partisans du changement des éléments eucharistiques en Afrique. Mais, dit Vanneste, dans le cas de l'Eucharistie, il ne peut être question que d'une institution spécifique stricte portant sur les éléments essentiels du pain et du vin²⁴. Le sacrement est un concept analogique. Tous les sacrements ne le sont pas de la même manière, et l'Eucharistie, sommet du septénaire, a sa manière spécifique d'être sacrement, spécificité bien plus forte que celle du baptême, selon Vanneste.

L'Eucharistie est "la répétition en mémoire de Lui d'un geste précis posé par le Christ à la veille de sa mort", donc institué directement par Lui (p. 216). Pour Vanneste, Nothomb et d'autres, la proposition d'éléments eucharistiques autres que le pain et le vin s'appuie sur "certaines définitions incomplètes de l'eucharistie" qui majorent l'aspect du repas ou de la "nutrition spirituelle" (Piolanti). Oui, l'Eucharistie est le "repas du Seigneur" mais aussi beaucoup plus que cela: elle est le mémorial de sa mort, et c'est là "la signification particulière et unique que son auteur a

24. Ib., p. 213-214. Contre l'hypothèse de Mgr Piolanti selon lequel l'institution générique par le Christ porterait sur la "nutrition spirituelle", laissant à l'Eglise la détermination du rite, par exemple "l'uso del pane et del vino o della carne e di altre cose simili" (I Sacramenti, Florence, 1956, p. 216).

voulu lui attribuer d'une façon consciente et réfléchie" (p. 216), et c'est cela qu'"il est donc demandé à l'Eglise de répéter jusqu'à son retour". Dans ce mémorial, elle doit non seulement obéir fidèlement à la volonté du Seigneur, mais aussi renouveler "sa profession de foi christologique" au Nom unique en dehors duquel il n'y a pas de salut.

Mais la fidélité porte-t-elle aussi sur la matérialité du rite et des éléments eucharistiques? L'auteur reconnaît que "certaines hésitations sont possibles" (p. 217), mais pour lui, "comment pourrait-on enlever au rite son caractère particulier sans le vider de sa substance?" Il ne voit pas comment on pourrait atteindre deux objectifs à la fois: d'une part un rite fidèle à la Cène de Jésus, d'autre part, un rite qui soit plus africain. La particularité du geste de Jésus intervient formellement dans la constitution du signe sacramentel.

En conclusion, l'Eglise n'a pas de pouvoir sur les éléments matériels de l'Eucharistie, à cause du "principe de l'Incarnation" (p. 217-218): le salut passe par tout le concret de l'événement Jésus de Nazareth; il n'y a pas d'autre voie, même si les deux exigences apparemment contraires d'être grec avec les grecs et de recevoir le salut venant des juifs (Jo 4,22) doivent être vécues comme "une déchirure" car l'Eglise doit toujours "témoigner de l'originalité et de la spécificité irréductibles de sa foi" (p. 218).

2) Les partisans du "pour"

a) Face à cet argument massif de la pratique continue de l'Église, les partisans de l'adaptation culturelle de la matière eucharistique n'ont pas grand chose à avancer et cela n'est pas pour étonner. Il est difficile de contester un fait historique: mieux vaut l'enregistrer comme un fait. Mais rien n'empêche de signaler aussi les silences et les absences pour peu qu'il soient pertinents. Il faut aussi distinguer entre les aberrations des sectes chrétiennes primitives et les motifs pratiques des missionnaires partis dans des régions éloignées du monde méditerranéen, où ne poussent pas le blé et la vigne. Les Aquariens, les Artotyrites et autres Cataphrygiens sont bien loin, mais n'est-il pas possible de trouver plus près de nous et en chafne continue des requêtes qui prouvent que la question est restée lancinante, tout au long de l'Histoire de l'Église, dès que les circonstances se sont présentées où il fallait bien la poser?²⁵

25. Les Collectanea S.C. de Propaganda Fide montrent que dans des domaines bien moins importants que la matière des sacrements, les réponses de la Congrégation aux consultations des Évêques Missionnaires maintenaient l'uniformité latine qui n'avait rien à voir avec la pratique du Christ. On est obligé d'enregistrer une attitude générale d'ethno-centrisme culturel de la part de la Congrégation qui avait pourtant signé la Lettre de 1659 (Quoi de plus ridicule etc.?).

D'autre part, les discussions "botaniques" des grands scolastiques et leurs incertitudes montrent bien que les précisions concernant le "panis triticeus" sont assez récentes²⁶. Enfin, un problème peut bien dormir pendant longtemps, avec quelques réveils sporadiques, et se poser un beau jour avec acuité, parce que les circonstances ont changé et surtout parce qu'on est mieux outillé conceptuellement pour y répondre. Par exemple, la pratique de l'Église fut tout aussi constante pour exiger l'huile d'olivier pour l'administration des sacrements qui la requièrent (baptême, confirmation, ordre, extrême onction), ce qui ne l'a pas empêchée de décider tout récemment, en 1970, que l'on pouvait utiliser d'autres huiles là où l'huile d'olive manquait²⁷.

26. Par exemple, Albert le Grand, Gabriel Biel, etc...

27. Notitiae S.C. pro Cultu Divino 7 (1971), p. 90-91: Ordo benedicendi oleum...: I De materia: 3. Materia apta sacramenti est oleum olivarum, aut, pro opportunitate, aliud oleum e plantis. 4. Chrisma conficitur oleo et aromatibus, seu materia odorifera. Cf. Doc Cath. 68 (1971), p. 297; commentaire du P. BUGNINI. 1. Matière: La législation précédente exigeait que l'on utilise exclusivement l'huile d'olives, en raison de sa signification liée au symbolisme biblique. Mais dans beaucoup de régions, on ne produit pas d'huile d'olives, et il fallait la faire venir d'Europe, ce qui n'était pas toujours facile. Maintenant il est prescrit d'utiliser l'huile d'olives de préférence, là où cela est possible, mais on peut aussi utiliser toute autre huile végétale, comme l'huile de graines, de noix de coco, etc. (Pour le baume), cela peut être exprimé d'une façon digne également par des substances autres que le baume... Cf. la discussion entre Theorianos et le catholicos Nersès d'Arménie, en 1170: En Arménie, on faisait les Saintes

b) Quant à l'argument selon lequel les jeunes églises elles-mêmes ont encore allongé la longue pratique de l'Église universelle en l'acceptant sans rechigner, il me semble assez faible, dans la mesure où il est facile de constater qu'entre le temps où l'on accueille la Parole et le temps où on la prend, il se passe nécessairement un certain délai. "Quanto parvulus haeres est, nihil differt a servo..." (Ga. 4,1). Avant que l'inculturation ne devienne visible, quand la jeune Église commence à dire sa foi dans les termes de sa propre culture, il ne faut pas s'attendre à ce qu'elle prenne des positions originales. Son problème est justement de se faire entendre, dès qu'elle arrive à l'âge adulte, car alors on lui objecte une longue pratique bi-millénaire où tout a tendance à être essentiel²⁸.

27. (suite)

Huiles avec de l'huile de sésame: "Causa rei est haec, quod in Armeniorum regione non sunt oliveta propter aeris in ea regione frigus. Itaque necessitas ipsa flagitat ut oleum illud, quod in ipsa regione reperitur ad usum unguenti adhibeatur. Qua in re nullum ego spirituale delictum video...". Theorianos répond à Nersès en citat Ex. 30,22-25: "As-tu entendu? Il a dit: de l'huile d'olive, pas de sésame", in J.P. Migue: P.G. tome 133, Paris, 1864, col. 191 et 267; H. LENNERZ: De Sacramento Confirmationis, Rome, Université Grégorienne, 1945, p. 82-84, n° 137-139. L'argument de Nersès a donc été entendu huit siècles plus tard: il ne faut jamais désespérer!

28. René LUNEAU: "Une Eucharistie...", p. 8-9.

c) Dans un article paru en 1961, J. McHugh interroge la pertinence du c. 815 du Code de 1917 et de son interprétation par la S.C. de la Discipline des Sacrements en date du 26 mars 1929²⁹. Sa question est la suivante: "Utrum verum sit, ex divina institutione solum panem ex tritico confectum materiam validam S.S. Sacramenti constituere, an e contra possit Ecclesia sacerdotibus permittere ut pane non ex tritico confecto utantur ad sacrasanctum missae sacrificium peragendum?" Après avoir examiné des textes scripturaux sur lesquels je reviendrai plus loin, l'auteur se penche sur l'histoire du droit canon et de la théologie. Il y distingue deux périodes: avant et après le Concile de Florence (1439).

Le Décret de Gratien ne touche pas la question, sauf dans une glose de Grégoire XIII, dans l'édition de 1582. Cette glose parle de pain "de frumento" mais sans affirmer que seul le "panis triticeus" soit la matière valide. L'auteur n'a trouvé de texte juridique sur la question qu'après le Concile de Trente.

Parmi les théologiens médiévaux, l'auteur retient le résumé qu'en a fait Cajetan (in IIIa, q. 74-a-3), qui pose

29. John McHUGH: "Num solus panis triticeus sit materia valida S.S. Eucharistiae? (1 Co. 5,7)", in Verbum Domini 39 (1961), p. 229-239; Instruction de la S.C. pour la Discipline des Sacrements, in A.A.S. 21 (1929), p. 631-642; C.J.C. de 1983, c. 924.

trois "fundamenta": d'abord l'unité spécifique de la matière: on croit que celle-ci doit être faite des seules céréales qui sont de la même espèce que le blé; d'autres, au contraire, pensent qu'il suffit d'un genre proche du blé; le "frumentum" (céréale) est le genre dont les espèces, selon Albert le Grand sont le blé (triticum) et l'épeautre (spelta); enfin, l'autorité de certaines Églises qui utilisent le pain d'épeautre. Dans ces trois "fondements", Cajetan ne voit aucune raison impérative, "si ce n'est la troisième, à cause de l'autorité du Saint-Esprit qui gouverne l'Église". Cajetan conclut que tout ce qui est dit "pain" simplement sans autre détermination est une matière valide, ce qui exclut les pains désignés par une addition quelconque, comme "pain d'orge", "pain de mil", etc.³⁰.

Ceci suffit pour conclure, selon McHugh, qu'avant le Concile de Florence, ni les canonistes ni les théologiens n'ont affirmé que le seul pain de blé était la matière valide du Sacrement³¹. Le Concile de Florence est donc le premier à

30. Ce critère est linguistique et culturel: ce qui va être simplement "pain" dans une culture ne le sera pas dans une autre et demandera donc une spécification. En milieu méditerranéen, le pain sera le pain (de blé); en milieu soudano-sahélien, ce sera le pain (de mil.).

31. Cependant, la position de Saint Thomas ne correspond pas à cette conclusion tranchée de Cajetan: dans la Somme Théologique, IIIa, q. 74.a.3, Sed contra, Saint Thomas parle de "panis frumentinus, sive triticeus".

fournir cette détermination³². Entre Florence et Trente, Gabriel Biel (+1495) et Cajetan (+1534), ont nié que le seul pain de blé soit la matière de l'Eucharistie. On a déjà vu que G. Biel admet le pain de blé, d'orge, d'épeautre etc., c'est-à-dire de toute céréale, car "frumentum dicitur esse granum quodcumque habens aristas, quod distinguitur a fabis et aliis leguminibus"³³.

Le Concile de Trente se contente de parler de pain sans détermination³⁴. Par contre, le Catéchisme romain de 1566 est explicite: "nullus panis nisi triticeus"³⁵. Cette précision passe ensuite dans les Missels romains à partir de 1570 et devient la doctrine commune des théologiens: sans pain de blé, il n'y a pas de sacrement.

32. Dz 692, 695, 698, 1084.

33. J. MCHUGH: "Num solis panis...", p. 237. G. BIEL: Sacri Canonis Missae..., p. 263: Non autem videtur, quin panis sit univocus ad omnem panem usualement, sive sit de tritico, spelta, siligine, vel ordeo. Sicut et frumentum univocum esse videtur ad triticum, speltam, siliginem et ordeum; p. 264: Videtur igitur sufficere... quod sit panis, dum tamen sit de granis aristarum; p. 265: pour la détermination "triticeus": Ad hoc non habeatur evidens canonis auctoritas, nec divina revelatio, nec cogens ratio nec ecclesiae determinatio.

34. Dz 874, 876, 877, 938.

35. Pars II, De Eucharistiae Sacramento, §13.

McHugh conclut: si donc aujourd'hui, le pain de blé est absolument requis pour la substance et la validité du sacrement, cela n'est le fait que du seul précepte de l'Eglise. Or, ce que l'Eglise a statué, elle peut aussi le changer ou l'abroger. Et ceci n'est pas sans importance pour la théologie missionnaire.

d) Mais beaucoup plus sans doute qu'aux savantes distinctions botaniques entre genres, espèces, variétés et aux vertus comparées des différentes céréales, qui témoignent souvent de connaissances scientifiques très datées, faut-il prêter attention au milieu culturel où elles ont vu le jour³⁶. La célébration du froment chez un Albert le Grand a son parallèle, comme nous l'avons vu, dans la célébration du mil chez les Gizigas ou les Muyang du Cameroun, ou celle du riz chez les Japonais ou les Coréens³⁷. Il est bon de se rappeler à ce sujet ce que pensait Montaigne de la relativité culturelle, dans son Essai sur les Cannibales:

36. Par exemple, la vaste érudition d'Albert le Grand en ce qui concerne la physiologie de la digestion et de l'assimilation.

37. Voir, par exemple: ALBERT Le Grand: Liber de Sacramento Eucharistiae, Dist. III, Tractatus I, sur la noblesse du froment (ch. 1) et ses huit qualités (ch. 2 à 9); Tractatus II, sur les vertus du vin, avec, en parallèle, les défauts des autres nourritures et boissons.

"Il n'y a rien de barbare et de sauvage en cette nation, à ce qu'on m'en a rapporté, sinon que chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage; comme de vrai il semble que nous n'avons autre mire de la vérité et de la raison que l'exemple et idée des opinions et usances du pays où nous sommes. Là est toujours la parfaite religion, la parfaite police, parfait et accompli usage de toutes choses"³⁸.

Si l'Eglise a été amenée, à une certaine époque, à apporter une détermination limitative qui n'était pas impliquée de soi dans la substance du sacrement, c'est l'ambiance culturelle de cette époque qui nous aidera à comprendre cette décision, et par le fait même, à la modifier, dès que les conditions de temps et de lieu l'exigeront.

Le "Grand Dictionnaire de la langue latine" de G. Freund, donne, pour "frumentum", les précisions suivantes:

"contraction pour frugimentum, de fruges, frux: le produit par excellence, kat' exochên, ou plutôt pour fruimentum, de fruor, ce que l'on consomme, l'aliment par excellence, c'est-à-dire le blé, les grains, les céréales"³⁹.

38. Essais I, ch. 31, Des cannibales, cité par Georges GUSDORF in "Ethnologie et Métaphysique", in J. POIRIER: Ethnologie générale (Pleiade), Paris, Gallimard, 1968, p. 1777.

39. Dr. G. FREUND: Grand Dictionnaire de la langue latine (traduit en français par N. Theil), Paris, F. Didot, 1855, T. I, p. 1141.

la lecture de la question 74 de Saint Thomas est également éclairante quand on la resitue dans son contexte culturel:

"Le Christ a institué ce sacrement sous l'espèce du pain et du vin (Mt 26). Donc le pain et le vin sont la matière idoine de ce sacrement. Et cela s'explique: premièrement, quant à l'usage de ce sacrement, qui consiste en sa manducation: ... dans ce sacrement, où l'on pratique une manducation spirituelle, on prend du pain et du vin, qui sont les aliments habituels de l'homme. (quibus communis homines reficiuntur)⁴⁰.

Effectivement, dans le monde méditerranéen, c'est-à-dire le monde connu de Saint Thomas, pain et vin sont la nourriture et la boisson communes et leur manducation dans le cadre de l'Eucharistie signifie adéquatement le corps et le sang du Christ comme nourriture et boisson spirituelles. Dans ce même monde, il est facile de transporter partout le blé et le vin là où ils ne sont pas produits, avec cependant la difficulté qu'ils ne sont plus alors nourriture et boisson communes, ce qui entraîne un défaut dans le principe "significando causant"⁴¹.

40. Somme Théologique, IIIa, q. 74, a.1. Respondeo.

41. Ib., ad 2m.; voir aussi ALBERT le Grand: Liber de Sacramento Eucharistiae, Dist. VI, Tract. II, ch. 1, n. 4 (ed. Borgnet, Paris, Vives, 1899, t. 38, p. 367). En cas d'impossibilité, Albert le Grand invite à la communion spirituelle, ce qui crée des difficultés vis-à-vis de ce qu'il a établi concernant la nécessité de la visibilité du sacrement (p. 364-365).

Le quatrième argument du corps de l'article 1 s'énonce ainsi:

"quatrièmement, quant à l'effet de l'Eucharistie à l'égard de toute l'Eglise qui est constituée de divers fidèles. "Comme le pain est fait de divers grains et comme le vin coule de diverses grappes" selon la Glose sur ce passage de la Première Épître aux Corinthiens: "Tous, si nombreux que nous soyons, nous ne formons qu'un seul corps"⁴².

Nous avons vu que nulle part cela ne s'applique aussi exactement qu'à la fête de Ngayda à Mijivin lorsqu'à la procession des prémices, le grand-prêtre du village et les cinq anciens s'en vont prélever dans chaque champ familial les meilleurs épis pour le sacrifice collectif qui aura lieu dans le bois sacré au milieu du village.

Dans l'article 2 de la même question, Saint Thomas donne un autre principe éclairant, bien que celui-ci concerne, non la qualité de la matière, mais sa quantité:

"la fin de ce sacrement, c'est l'usage qu'en font les fidèles... Il s'ensuit donc que la matière de ce sacrement se détermine par rapport à l'usage des fidèles sans aucune autre considération"⁴³.

L'article 3 est encore plus explicite:

"Nous l'avons déjà dit, on prend pour l'usage des sacrements telle matière que les hommes

42. Ib., q. 74, a.1, Respondeo, quarto; cf. Didachè, 9,4.

43. Ib., a.2, Respondeo.

emploient le plus communément pour cet usage.
 Entre toutes les sortes de pain, les hommes usent
plus communément du pain de froment, car les autres
 sortes de pain semblent avoir été employées à
 défaut de celui-là. C'est pourquoi on croit que le
 Christ (Christus creditur) a institué ce sacrement
 sous l'espèce de ce pain. En outre, c'est le pain
le plus fortifiant, et à ce titre, c'est la matière
la mieux adaptée à signifier l'effet de ce sacre-
ment. C'est pourquoi la matière de ce sacrement
 est le pain de froment (panis triticeus)⁴⁴.

L'article 5 concerne le vin, avec des raisonnements
 du même type:

"De même que le Seigneur s'est comparé au
 grain de froment (Jo 12,26), il s'est comparé à la
 vigne (Jo 15,1)... Le Christ a institué ce
 sacrement avec du vin de vigne (Lc 22,18).

Deuxièmement, nous l'avons déjà dit, on prend
 comme matière des sacrements ce qui, au sens propre
et dans l'usage universel, a telle nature. Or, on
 donne proprement le nom de vin au liquide tiré de
 la vigne. Les autres liquides ne sont appelés vin
 que par une certaine ressemblance avec le vin de
 vigne. Troisièmement, parce que le vin de la vigne
 convient davantage à l'effet de ce sacrement, qui
 est la joie spirituelle, car il est écrit: "Le vin
 réjouit le coeur de l'homme" (Ps 103,15).

Ad primum: L'on peut transporter du vrai vin dans
 les pays où la vigne ne pousse pas, en quantité
 suffisante pour célébrer ce sacrement"⁴⁵.

44. Ib. a.3, Respondeo.

45. Ib. a.5, Respondeo, Ad primum. Cf. aussi: Opusculum
LIX: Expositio Missae (in Opera Omnia (P. Fiaccadori,
 V.J. Bourke, New York, Musurgia, 1950, T. 17, p. 332-333;
Opusculum LI: De Venerabili Sacramento Altaris, ib.
 p. 145, ch. 9; ch. 10, p. 146; ch. 11, p. 148; Contra
Gentiles, livre IV, ch. LXI (ed. Leonine, R. Bernier et
 F. Kerouanton, Paris, Lethilleux, 1957, p. 317:
 "hujusmodi spirituale alimentum nobis traditur sub
 speciebus illarum rerum quibus homines communius ad
 corporale alimentum utuntur. Hujusmodi autem sunt panis
 et vinum...; ch. LXIII, p. 327; ch. LXIX, p. 339.
Commentarium in IV Libros Sententiarum Magistri Petri
Lombardi, Parmae, P. Fiaccadori, 1858, T. II, P. II,
 Dist. XI, q. 2, a.2, solutio 1, p. 642; a.3,, p. 644.

Ainsi Saint Thomas, dans toutes les oeuvres où il traite des éléments de l'Eucharistie, reste-t-il constant: la "cause" est toujours l'institution de l'Eucharistie par le Christ lui-même; les textes scripturaux qui rendent la chose hautement convenable sont Jo 12,24 et 15,1, dans lesquels le Christ se compare lui-même au grain de froment et à la vigne. De même, parmi les "rationes", la plus constante vise à justifier la plus grande convenance du choix de ces éléments en disant qu'ils sont la nourriture et la boisson les plus communes, les plus habituelles, les plus nourrissantes, les plus nobles, etc... et que c'est par rapport à elles que d'autres peuvent, par analogie seconde, se réclamer d'une certaine convenance, quand les premières viennent à manquer⁴⁶.

Alors que la "cause" rend compte du sacrement du côté de l'institution divine et de l'efficacité, les "rationes" concernent la face du sacrement qui se donne à voir aux hommes, c'est-à-dire la signification. Or, cette face du

46. Cf. F.M. CAPPELLO: Tractatus canonico-moralis De Sacramentis, s.l., Marietti, 1947, T. I, p. 224: Cum Christus Sacramenta instituerit propter homines, et in his instituendis eorum captui sese accommodaverit, materia, qua ipse usus est, ex. gr. panis in Eucharistia, accipi debet juxta communem hominum aestimationem. Hinc merito Lugo sequens statuit principium: "In universum est observandum ad hujusmodi quaestiones, non tam debere attendi unitatem vel diversitatem specificam materiae quam si juxta communem usum reputatur pro pane talis materia, necne."

sacrement passe nécessairement par la médiation de la culture et de la langue: pour donner à comprendre à l'homme qu'il participe à la manducation réelle et spirituelle du corps et du sang du Christ, le sacrement lui propose ce que l'on mange et ce que l'on boit le plus communément, à savoir le pain et le vin, ce qui est parfaitement vrai dans le type de civilisation qui est celui de Saint Thomas et aussi celui de Jésus de Nazareth.

Mais ce qui est le plus commun dans une culture devient rare, étrange et étranger, bizarre, et à la limite, intellectuellement et culturellement aliénant dans une autre culture. Cela veut dire que s'il est possible de "théologiser" sur l'Eucharistie dans le monde du blé et de la vigne, l'entreprise devient quasi impossible dans d'autres mondes humains. Les "rationes" devront alors s'employer à montrer comment le signe est signifiant ailleurs, mais pas ici, et pourquoi il faut le prendre tel quel. Au lieu de conduire du sensible au spirituel, l'intelligence et le coeur butent sur un "sensible non sensible" qui devient obstacle au lieu d'être chemin. C'est l'échec même du sacrement comme tel: il cause sans signifier, ce qui est la voie la plus courte de la magie⁴⁷.

47. Danger signalé par W. De Mahieu, et Marcel Légaut.

A. Vanneste témoigne dramatiquement de cet échec, à la fin de son long exposé de théologie scolastique sur l'institution générique et l'institution spécifique. Au sujet du "double but" que semblent poursuivre les partisans d'une matière eucharistique locale, à savoir, faire ce que le Christ a fait, mais dans un rite africain, l'auteur demande: "Mais est-il vraiment possible d'atteindre ces deux objectifs à la fois?". En conclusion, il répond:

"Ainsi, en portant la Bonne Nouvelle "jusqu'aux extrémités de la terre" (Act 1,8), l'Eglise doit s'efforcer de devenir partout "grecque avec les grecs", sans pour autant oublier, ne fût-ce qu'un seul instant, que "le salut vient des juifs" (Jo 4,22). Et c'est dans ce que forcément elle ressent parfois comme un déchirement, qu'elle est appelée à témoigner de l'originalité et de la spécificité irréductibles de sa foi"⁴⁸.

Que ce double but soit à vivre dans une tension parfois inconfortable, cela est évident, mais douter que cela soit possible et consentir au "déchirement", c'est détruire le sacrement lui-même, en renonçant à tenir ensemble la cause efficiente et la signification; c'est littéralement "dia-boliser le sym-bole".

48. A. VANNESTE: "Une Eucharistie...", p. 217-218. C'est, semble-t-il, pour la même raison que D. Nothomb termine son exposé par un aveu d'échec quand il parle de l'universalité de l'Eglise: "A cet argument, je ne vois présentement rien à rétorquer". Faute de réfléchir sur le passage de la singularité historique de Jésus de Nazareth à l'universalité du Christ Ressuscité, on se trouve finalement handicapé quand il s'agit d'assurer le même passage de la singularité historique de l'Eglise à son universalité et aux conséquences qui en découlent.

Pour tenir ensemble et en tension ce qui doit l'être, pour que le sacrement soit encore ce qu'il est, une efficience adéquatement signifiée, je ne vois qu'une solution: c'est d'accepter qu'au bout de la longue pratique de l'Église latine, une nouvelle donnée vient d'intervenir, qu'il faut arriver à penser théologiquement, à savoir la découverte et la prise de conscience progressive de la multiplicité et de la diversité des cultures. Il ne suffit pas d'ajouter quelques chapitres supplémentaires à la théologie classique, qui seraient intitulés "Théologie de la culture", "Évangélisation des cultures", etc., et qui resteraient sans effet sur l'ensemble du corpus théologique. Il devient au contraire nécessaire de voir comment cette réalité des cultures diverses peut et doit nous aider à comprendre de manière nouvelle ce qui a toujours été pensé dans un monde culturellement homogène. Chez Saint Thomas, l'éventualité de nouveaux mondes était bien prise en compte, mais comme elle n'était qu'hypothétique, il n'a pu proposer de réponse vraiment théologique à cette éventualité: son argument qui consiste à dire qu'il est facile de transporter du blé et du vin là où il n'y en a pas, est un argument de "ministre des transports", non de théologien; il fait même l'effet d'une boutade qui se situe bien en-dessous du niveau de ce qu'il dit en théologien sur la réalité sensible du sacrement, "pour nous les hommes et pour notre salut". Par contre, ses "rationes" restent très précieuses: il suffit de les appliquer à la lettre dans un monde qui s'est élargi et culturellement diversifié.

Mais il est temps d'aller voir du côté de ce qui, pour certains, semble provoquer un "déchirement" dans la vie sacramentelle de l'Église: la pratique de Jésus de Nazareth, le Christ.

B - La Pratique de Jésus de Nazareth

Le sacrement étant la manière qu'a le Christ Ressuscité d'être vivant, présent et agissant pour nous par son Esprit dans l'Église, la pratique constante de l'Église s'appuie sur ce que Jésus lui-même a fait et institué. Ici, il convient de distinguer deux types d'arguments qui se situent à deux niveaux différents de la réalité totale: certains sont liés à la personne même de Jésus le Christ et à son mystère; d'autres portent sur la signification de ce qu'il a fait ou voulu faire en matière de sacrement, c'est-à-dire sur son rapport avec le sacrement.

1) Le Mystère du Christ

a) Les Partisans du "contre"

"Paul Valéry s'étonnait déjà que les prêtres catholiques ne puissent pas consacrer avec du riz et des pastèques. Seulement, ce qui nous est conservé par le pain et le vin, c'est tout au long des siècles l'origine humaine de Jésus"⁴⁹.

49. Père VARILLON et Marcel LÉGAUT: Deux chrétiens en chemin... Nouvelle rencontre du Père Varillon et de Marcel Légaut au Centre Kierkegaard, Paris, Aubier-Montaigne, 1978, p. 153.

Beaucoup plus que la pratique continue de l'Eglise qui, comme on l'a vu, procède toujours par interprétation et doit donc rester ouverte, la pratique de Jésus de Nazareth, le Christ, est au centre de l'argumentation: "Ce qui nous est conservé par la pain et le vin, c'est tout au long des siècles, l'origine humaine de Jésus". Sous peine de dégénérer en religion naturiste, le Christianisme ne peut pas simplement faire ce que font toutes les religions, ni répondre strictement et simplement au désir qui monte du coeur de l'homme. L'essence du christianisme ne consiste pas en ce que l'homme cherche Dieu, mais dans l'événement par lequel Dieu a trouvé l'homme. Il n'est donc pas étonnant que les partisans du "contre" tiennent fortement et à juste raison, à cet argument. Tout le reste d'ailleurs ne constitue qu'une série de variations sur ce thème central.

Pour D. Nothomb, l'Incarnation est un événement unique réalisé "une fois pour toutes" (Hb 7,27) et qui s'insère dans une histoire⁵⁰. Jésus est donc un homme situé. Et il ne sera jamais autre que celui-là: même ressuscité, il reste de race juive et non chinoise ou camerounaise.

50. D. NOTHOMB: "Une Eucharistie...", p. 76, E.

Certes, par sa résurrection, Jésus est devenu "homme spirituel" et il transcende toutes les limites charnelles, mais il n'en reste pas moins le fils de Marie, cet homme-là et pas un autre.

Certes, il y a une loi d'analogie (A.G. 22) entre la démarche de Jésus qui "s'est lié aux conditions sociales et culturelles déterminées des hommes avec lesquels il a vécu" (A.G. 10) et la démarche de l'Eglise. Mais pour Nothomb, "de toute évidence, il ne s'agit pas de la même chose que de l'Incarnation elle-même".

Or, le pain et le vin appartiennent bien à la culture de Jésus juif et deviennent le Corps et le Sang de ce Jésus qui ne cessera jamais d'avoir reçu son humanité de la race juive (Rm 9,5). Dans ce cas, prendre des signes autres que ceux que Jésus a pris serait faire de lui un homme non situé, une abstraction humaine interchangeable, un mythe religieux se réincarnant dans chaque peuple. Et cela ruinerait le "ephapax" qui vaut aussi pour l'Eucharistie.

Il découle de là que le christianisme, pour pouvoir se réclamer du Christ, a aussi un caractère historique: il n'est ni une idéologie, ni une philosophie ou théologie qui auraient à se réinventer à chaque génération dans chaque

peuple et chaque culture⁵¹. C'est un fait historique, un événement unique. "Si Jésus avait vécu au Tchad? Réflexion oiseuse, car Jésus est un homme réel, sexué, membre d'un seul peuple"⁵². Le signe qui montre son corps doit donc appartenir aussi à sa culture et c'est celui-là qu'il a indiqué lui-même. Et ce signe a un enracinement biblique très solide dans tout l'Ancien Testament, enracinement qui ferait défaut à tout autre signe⁵³.

Parlant du "Christ mélando-africain", L. Mpongo tient le même argument: "il n'y a pas lieu d'écarter... la nécessaire référence au Christ historique"⁵⁴. Contrairement à

51. Ib., p. 76-77.

52. Noter qu'on utilise le même argument pour écarter les femmes de l'ordination sacerdotale.

53. Ib., p. 77-78. Dans son essai intitulé: Do Sacraments Change? Variable and Invariable Elements in Sacramental Rites. Bangalore, Theological Publications in India, 1979, M. AMALADOSS a montré que ce recours à l'enracinement biblique contraint l'adaptation à ne porter que sur des éléments "périphériques" des cultures et des religions, situation totalement dépassée par l'esprit de l'Inculturation qui, comme le dit son préfixe, doit pénétrer dans l'intime de la culture et non rester à la surface, p. 9-10 et 12-14 (Biblical Roots). Voir aussi la formule audacieuse de Paul VI dans Evangelii Nuntiandi n° 20: "Il importe d'évangéliser, non pas de façon décorative, comme par un vernis superficiel, mais de façon vitale, en profondeur et jusque dans leurs racines, la culture et les cultures de l'homme..."

54. L. MPONGO: "Pain et vin...", p. 528-530.

ce que dit W. de Mahieu, selon lequel Jésus s'adressant à la Samaritaine, aurait relativisé la nécessité de la référence à l'histoire (Jo 6,23), L. Mpongo tient au contraire que ce passage absolutise cette référence au Christ historique: "prier le Père en esprit et en vérité" est spécifique du culte inauguré par le Christ. Renier cette référence serait dénier au christianisme d'aujourd'hui ses origines judéo-chrétiennes et son initiateur Jésus. Le christianisme, même s'il est une religion universelle, n'est pas pour autant une religion désincarnée. Elle s'enracine dans le milieu palestinien. "Ce fait incite à bien cerner les lieux effectifs d'inculturation de la foi en Jésus-Christ". A leur tour, les cultures africaines devront assumer la dimension judéo-chrétienne du message de Jésus, et notamment le mémorial laissé par "le Christ unificateur de l'humanité entière... Dans ce contexte, tout élément de la création soumis au Christ devient l'héritage commun des croyants..."

On a vu que A. Vanneste parle surtout de l'institution de l'Eucharistie et de la question de savoir si elle est générique ou spécifique ou médiate. A ce sujet, il rappelle qu'

"un principe très fondamental de la théologie chrétienne nous semble être ici en jeu. C'est par Jésus de Nazareth, mort sur la croix et ressuscité le troisième jour, que le salut est venu dans le monde. Les temps nouveaux ont été inaugurés par son apparition historique en terre palestinienne.

Ce n'est qu'en tant que prolongement de celle-ci que les sacrements peuvent posséder une vraie vertu salvifique... Cela signifie du même coup que le croyant ne peut accepter comme vrais sacrements que ces rites qui ont été voulus en tant que tels par Jésus lui-même, unique médiateur entre Dieu et les hommes"⁵⁵.

Plus nettement encore que L. Mpongo, A. Vanneste valorise l'incarnation et l'apparition historique de Jésus comme fondement des sacrements. "Chaque célébration eucharistique est une solennelle profession de foi christologique... Une eucharistie qui ne serait plus la réitération du geste du Christ à la dernière Cène ne serait plus une eucharistie chrétienne". Elle doit être "la réitération d'un acte concret qui a eu lieu à une date et en un endroit précis", le geste "d'un homme concret localisé dans le temps et l'espace", dont Dieu a fait "la voie par laquelle il communique à l'humanité toute entière sa vie et sa vérité"⁵⁶.

Tout comme D. Nothomb, A. Vanneste traite la résurrection comme une objection à la logique de la thèse qui découle de l'incarnation.

55. A. VANNESTE: "Une Eucharistie...", p. 213. Voir sa citation de R. Marié (La Singularité chrétienne, p. 124) à la note 45.

56. Ib., p. 216-218.

"Certes, si elle habite dorénavant parmi nous, la Parole de Dieu ne se laisse jamais enfermer dans aucune frontière humaine... Néanmoins, c'est par des routes humaines qu'elle se propage à travers le monde et soumis à toutes les servitudes humaines, ses hérauts ne sont sûrs d'être ses messagers authentiques que si, dans les multiples langages qu'ils adoptent, ils ne cessent de se référer aux termes humains dans lesquels s'est exprimé Jésus lui-même... Ainsi, l'Église doit s'efforcer de devenir partout "grecque avec les grecs", sans pour autant oublier, ne fût-ce qu'un seul instant, que "le salut vient des juifs" (Jo 4,22)⁵⁷.

Dans un article intitulé "Le repas seigneurial", Pierre Grelot touche aussi à cette question, bien que de manière oblique. Il dit son désaccord avec Mgr A.T. Sanon et le justifie:

"Le Seigneur qui nous ouvre sa table est identiquement Jésus de Nazareth... Il est essentiel à la célébration de comporter cette profession de foi à l'incarnation de Jésus, pour que le Christ en gloire ne devienne pas un personnage mythologique à la manière des divinités en l'honneur desquelles on célèbre partout des repas sacrés, en utilisant les "matières" mangées et bues dans le cadre culturel des participants. Cette profession de foi ne se marque pas seulement par des paroles, ou par les gestes de manger et de boire qui eux, sont absolument universels. Elle se marque aussi par la reprise du pain et du vin que Jésus a employés dans son dernier repas... Jésus n'était ni un Européen, ni un Chinois, ni un Indien, ni un Africain, ni un Australien. C'était un juif, particularisé jusque dans sa nourriture et dans sa boisson par les coutumes culturelles du milieu juif...

57. Ib., p. 218.

La reprise des mêmes matières et des mêmes gestes n'a jamais eu pour signification que la profession de foi à la judaïcité de Jésus, à son enracinement dans le terroir galiléen, à l'inauguration de son mémorial, sous la forme d'un repas pris à sa table, dans la ville de Jérusalem et dans un cadre pascal. Autrement dit, c'est une profession de foi pratique, gestuelle, matérielle, à la réalité de l'Incarnation, indispensable pour reconnaître le vrai sens de la Résurrection du Seigneur..., la profession de foi en l'Incarnation du Fils de Dieu "né d'une femme, né sous la Loi" (Ga 4,4), autrement dit de Jésus Christ qui ne fut pas homme "en général", mais juif et palestinien de surcroît. A ce titre, il m'est aussi étranger, à moi Européen d'origine païenne, qu'aux Africains, aux habitants de la Nouvelle-Guinée, etc...

Je n'y puis rien: je dois admettre au titre de ma foi que Dieu a envoyé son Fils dans la chair en faisant de lui ce jeune Galiléen; c'est par cette étrangeté qu'il a abattu la barrière entre Israël et les autres peuples, la barrière entre les races, entre les nations, entre les langues (c'est-à-dire les cultures). Le choix du pain et du vin pour la célébration eucharistique n'a pas d'autre raison que celle-là. Mais celle-là est décisive. Je ne reconnaîtrais donc pas la célébration du repas du Seigneur, qui n'est autre que Jésus de Nazareth, s'il n'y avait pas ces humbles matières liées aux "manières de table" des juifs de Jérusalem au premier siècle de notre ère, dans les repas festifs dont l'Eucharistie doit toujours conserver l'allure...

Voilà pourquoi je réponds négativement à la question posée par Mgr Sanon, et par beaucoup d'autres prêtres africains: croire à l'Incarnation, c'est croire aussi au caractère étranger du médiateur du salut, un juif de Galilée. La culture étrangère à laquelle son repas peut renvoyer un grand nombre de peuples est liée au caractère particulier de la culture qu'il a assumée pour rejoindre l'universalité du genre humain et de l'histoire. C'est un des paradoxes de l'Incarnation"⁵⁸.

58. Pierre GRELOT: "Le repas seigneurial (1 Co 11,20)" in Martin BENZERATH: La Pâque du Christ, mystère de salut. Mélanges offerts au P.F.X. Durrwell (Lectio Divina 112), Paris, Cerf, 1982, p. 203-236 (surtout p. 231-234).

Ce long texte est assez explicite et assez clair pour se passer de commentaires: il montre bien comment la pratique eucharistique se rattache intimement à la foi en l'Incarnation.

L'article de Barthélemy Adoukonou semble vouloir rejoindre un thème favori de la revue "Communio", dans laquelle il a paru. Contre le danger réel qu'a représenté ces dernières années l'insistance trop unilatérale sur l'aspect du repas, plusieurs auteurs, dont Balthasar, Ratzinger etc. ont insisté sur d'autres aspects plus essentiels à leurs yeux: le sacrifice, le mémorial, l'action de grâce⁵⁹. L'auteur parle non seulement du pain et du vin, mais insiste sur l'utilisation du pain azyme ("si l'Afrique avait à choisir"), pour des motifs d'ordre anthropologique et théologique⁶⁰. Alors que les théologiens précédents insistaient sur les conséquences humaines et sacramentelles de l'Incarnation, Adoukonou, dans la ligne de ses maîtres de la revue "Communio", voit plutôt le mystère du Christ du côté de la Rédemption, de la Croix et du sacrifice.

59. Barthélemy ADOUKONOU: "L'Eucharistie: une approche africaine du débat interculturel", in Communio X, 3 (mai-juin 1985), p. 65-78.

60. Ib., p. 65-66, 73-75.

"Source et sommet de la vie et de l'Eglise", l'Eucharistie est la forme dernière de présence visible du Christ, Rédempteur des hommes: c'est de la vie disponible pour la croissance et le maintien de la vie. "Condensation de la Parole" (H.U. von Balthasar), ce Signe l'est pour autant qu'il porte une surdétermination qui demande une initiation de tout homme, fût-il de culture juive: c'est du pain azyme, c'est-à-dire non levé... Mémorial de libération et de nouveauté de vie introduite par pure grâce divine dans notre monde corrompu, l'Eucharistie n'est nourriture nouvelle que pour autant qu'elle est azyme, pain portant à une interrogation, source du "récit total" de la Rédemption. Nous la recevons afin de devenir azyme pour le monde; nous ajoutons de la sorte un segment de sens existentiel au "récit" dans le monde qui est le nôtre. Un tel récit en lui-même est action de grâce, l'Eucharistie est constitutivement action de grâce"⁶¹.

Ce mystère est pleinement intratrinitaire (p. 75-76). C'est son aspect primordialement sacrificiel qui constitue "ce qui n'autorise pas à prendre n'importe quel pain, ni par conséquent des produits de remplacement, suivant les contextes culturels" (p. 74). Le pain azyme, qui n'a pas eu le temps de lever, pain étranger, qui suscite une interrogation (p. 60) est celui de la hâte de la libération et de la hâte du Seigneur tout impatient de son Heure et de son baptême. De notre côté, l'usage du pain azyme est accueil de la gratuité du salut et volonté de purification de tous les ferments mondains (p. 74-74).

61. Ib., p. 65-66, 73, 76.

Cette doctrine se trouve contenue dans un ensemble très critique vis-à-vis des théologiens africains, des théologiens de la libération et de ceux qui réduisent l'eucharistie à un repas; elle s'appuie sur une conception de l'anthropologie, de la culture, du symbole et du sacrement, qu'il nous faudra bien interroger plus loin.

* *

*

C'est sans doute avec cet argument, développé à partir de l'Incarnation du Christ, de sa singularité historique et des conséquences qui en découlent pour la nature de l'église et des sacrements, que l'on se trouve au centre de la question, tout le reste ne constituant plus alors que des irradiations plus ou moins proches. Comme le souligne le cardinal Lustiger, le christianisme, quand il vient du paganisme et qu'il se retrouve en contact avec de nouveaux paganismes, court toujours le danger d'une repaganisation, car telle est la pente la plus naturelle de l'homme, fût-il chrétien. Cet argument est donc, non seulement très fort, mais il est l'argument unique, auquel il faut répondre tout de suite, sous peine de rendre tout le reste superflu.

Le danger de repaganisation du Christianisme n'est pas le seul: Tous ces textes montrent qu'une compréhension trop partielle de la singularité du Christ peut mener à un danger inverse: celui de judaïser, c'est-à-dire de "renverser la Bonne Nouvelle du Christ" (Ga 1,7: metastrepsai). L'Apôtre Paul a écrit toute une épître pour mettre les Galates en garde contre

"les faux frères, ces intrus qui, s'étant insinués, épiaient notre liberté, celle qui nous vient de Jésus-Christ, afin de nous réduire en servitude. A ces gens-là, nous ne sommes pas soumis, même pour une concession momentanée, afin que la vérité de l'Évangile fût maintenue pour vous... Mais quand je vis qu'ils ne marchaient pas droit selon la vérité de l'Évangile, je dis à Cephass devant tout le monde: "Si toi qui es juif, tu vis à la manière "ethnique" et non à la manière judaïque, comment peux-tu contraindre les Nations à judaïser?" (Ga 2,4-5,14).

Faire dépendre la vérité du manger et du boire eucharistiques de la détermination de la chose que l'on mange ou que l'on boit, n'est-ce pas judaïser? Pire encore, faire dépendre la foi au Christ incarné de ce qu'il a trouvé sur la table de la Cène le jour où il a institué la Grande Action de Grâce, n'est-ce pas retourner à l'esclavage de la lettre?⁶²

62. D'ailleurs, comme le souligne H. Bourgeois: "cette singularité (du Christ) est seconde par rapport à l'universalité: les traits particuliers de Jésus sont sélectionnés en fonction de l'universel et interprétés en cette perspective" (in "Jésus, l'universel du pauvre"), Lumière et Vie 137 (1978), p. 118; voir aussi p. 124 (la vraie singularité de Jésus); p. 126 (particularité ouverte, capacité de relation, universalité de la non-exclusion); p. 127-131 (une ouverture qu'il fait partager à ses disciples).

La singularité historique du Christ va-t-elle jusqu'à singulariser toutes les choses de sa culture juive au point de nier toutes les autres singularités humaines pour lesquelles il s'est incarné? Le pain et le vin, avec tout leur enracinement culturel dans la Bible, nous montrent bien la vérité et le réalisme de la communion que Jésus veut établir entre Lui et nous sous la forme de l'assimilation par le manger et le boire. Mais les choses que l'on mange et que l'on boit sont nécessairement différentes, sous les différentes latitudes et dans les différentes cultures⁶³.

Pour que le manger et le boire soient vrais et que la communion soit ainsi réalisée en toute vérité, il faut assumer la vérité et le réalisme de toutes les nourritures et de toutes les boissons que les hommes ont inventées sous les cieux. "Prenez et mangez... Prenez et buvez... Faites ceci en mémoire de moi...": il s'agit d'actions et non de choses: les premières sont universelles, les secondes sont strictement locales; les actions sont le signifié à traduire, les choses sont les signifiants qui donnent corps aux premières; les actions sont au Christ, les choses sont aux hommes et font partie de leurs langages divers. Jésus est bien notre Absolu,

63. A.T. SANON: "Où est l'Eglise universelle?", in Lumière et Vie 137 (1978) p. 68: "Si l'Eucharistie est un repas, connaissons-nous des repas universels, au goût de tous et de chacun?". Selon Sg 16,20, la manne avait tous les goûts, mais la nourriture qui est "fruit de la terre et du travail des hommes" a un goût particulier selon les différents terroirs.

mais pour que nous puissions l'accueillir comme tel, il nous est apparu dans le relatif, parce que nous sommes la relativité même: c'est toute la démarche de sa kénose, de son "évidement de soi". La Bonne Nouvelle, c'est que le relatif peut devenir pour nous un chemin, il n'en devient pas pour autant le But.

Pour honorer pleinement l'argument unique de l'Incarnation du Christ, il me faut donc voir s'il n'est pas utilisé de manière trop étroite. La première faiblesse à signaler, c'est que cet argument me semble isoler un aspect du Mystère Total du Christ pour en tirer une conclusion absolue. Il ignore tout d'abord le temps du Verbe, présent à tout homme et occupé depuis le commencement des temps à semer les semences de la Parole dans toute parole et projet humains. C'est ainsi que Saint Augustin a reconnu qu'il n'est pas de religion sans sacrements. D'autre part, et dans la même ligne, le Concile Vatican II, a prôné un respect actif des religions non-chrétiennes: mais comment respecter vraiment une religion sans respecter son système sacramentel de médiation? Comment le convertir sans le prendre en compte? Saint Augustin nous avertit que si on le méprise, on passe pour sacrilège⁶⁴. Si la recherche active et la reconnaissance

64. SAINT AUGUSTIN: Contra Faustum, l. 19, ch. 11. Cf. C. COUTURIER: "Sacramentum et Mysterium dans l'oeuvre de Saint Augustin", in RONDET, et al., Études Augustiniennes, Paris, Aubier, 1953, p. 174-178; voir la Table: "Rites des autres religions", p. 277.

des "semina Verbi" ont un sens concret, c'est bien dans ce domaine privilégié de la vie religieuse d'un peuple, comme préparation de l'accès à la Bonne Nouvelle du Christ. Elle doit mener à cette prise de conscience qu'il y a un rapport entre la vie sacramentelle d'une religion traditionnelle et la vie sacramentelle spécifiquement chrétienne; ce rapport est un rapport de continuité et de discontinuité à la fois: continuité dans le domaine du symbole, et discontinuité dans le domaine de l'indice⁶⁵.

Ce type d'argumentation ignore aussi le temps de la vie terrestre de Jésus et par le fait même ignore "sa chair" dans sa singularité historique. Sans celle-ci, l'appel à l'Incarnation fonctionne comme une théorie abstraite. Or, la vie terrestre de Jésus est notamment parsemée de repas au cours desquels Jésus nous enseigne ses "manières de table" et ses "propos de table". Il est curieux de constater que ces enseignements visent tous à libérer l'homme des servitudes que l'on prend occasion du manger et du boire pour lui imposer. La dernière Cène ne résume-t-elle pas tous les repas que Jésus a pris avec ses disciples, avec les Pharisiens, avec les publicains et autres pécheurs et pécheresses? Jésus n'a pas dédaigné les pains du jeune garçon, bien qu'ils fussent d'orge

65. M. AMALADOSS: Do Sacraments change...?, p. 89-94, 123.

et non de froment, comme Jean prend la peine de nous le dire, et cela avant même de prononcer son grand discours sur la foi au Fils de Dieu et en son Corps, nouveau Pain de vie. Et bien que le temps ne fût pas encore venu, la Cananéenne et sa fille se sont vu reconnaître le droit aux miettes qui tombent de la table des enfants de la maison.

Comme le remarque Yves Saout, Jésus a passé sa vie à s'opposer aux interdits et à célébrer dans ses repas l'accueil et l'hospitalité: la matérialité de la nourriture est toujours ouverte par lui dans la direction du sens, donc de la culture, de l'histoire du peuple, de la grande réalité symbolique qu'est la communion de vie⁶⁶. Comment peut-on alors se réclamer de la pratique de Jésus, Homme libre, pour soumettre en son nom la plus grande partie de l'humanité à des signes insignifiants? Comment peut-on ensuite célébrer sa singularité, en instituant de nouveaux interdits, en opérant de nouvelles fermetures? Comment peut-on se réclamer de Lui pour récuser les nourritures des peuples qui sont, elles aussi, ouverture symbolique à la vie totale et à la vie divine?

L'Eglise primitive s'est trouvée confrontée à un problème de communauté de table avec les chrétiens venant du

66. Cf. Yves SAOUT: Cette activité libératrice..., p. 224.

paganisme. La solution ne fut pas évidente ni momentanée: elle a dû se frayer un chemin à travers la fermeture des chrétiens judaïsants vers un sens de l'accueil de la différence, vécu d'abord par Jésus et théorisé par Paul qui était seul contre tous⁶⁷.

Jésus, circoncis le huitième jour, n'a rien fait par lui-même pour nous libérer de la circoncision, il a laissé Paul le faire en notre faveur. Comment celui-ci a-t-il osé pareille démarche, alors que la circoncision marquait le Christ dans sa chair et l'établissait ainsi dans l'Alliance?

Jésus ne nous a pas par lui-même libérés de la matérialité du sabbat, de la synagogue ou du Temple, mais seulement de tous les détournements de l'esprit qui prenaient occasion de ces institutions pour enchaîner un peu plus les hommes. Lui-même a continué à pratiquer le sabbat "en esprit et en vérité", à fréquenter les synagogues et le Temple. C'est donc l'Eglise qui s'est crue autorisée à substituer le Huitième au Septième Jour, les maisons particulières puis les églises à la synagogue et au Temple. Ainsi, Jésus était bien de religion juive alors que nous ne le sommes plus. Si le

67. Ib., p. 342 (B-2): Y. Saout expose les trois solutions successives apportées à ce problème dans les Actes et les Epîtres de Saint Paul.

sabbat est fait pour l'homme et non le contraire, comment peut-on dire aujourd'hui que tout homme, quel qu'il soit, est fait pour le pain et le vin du bassin méditerranéen, sous prétexte que ce furent la nourriture et la boisson de Jésus? La sainteté est au Christ, absolument, mais toutes les sacralisations qui servent aux hommes à traduire cette sainteté, sont relatives: c'est ainsi que toutes les nourritures et boissons des hommes, pourvu qu'elles soient vraies, peuvent, chacune à leur tour, être sacrnalisées de manière relative pour constituer un sacrement qui dit la communication de la sainteté du Christ.

Chaque repas que Jésus a pris en compagnie des hommes est déjà l'occasion d'une libération partielle de chacune des chaînes dont les savants et les puissants s'ingénient à lier les pauvres, les ignorants et les faibles (Rm 14; 1 Co 8,1-13): or, "ce n'est pas un aliment qui nous rapprochera de Dieu: si nous n'en mangeons pas, nous n'en prendrons pas de retard; si nous en mangeons, nous ne serons pas plus avancés" (1 Co 8,8); l'essentiel, c'est que dans tel aliment ou tel autre, nous sachions discerner, le Corps du Seigneur. Jésus est pour tout chrétien l'Absolu, mais la nourriture qu'il prenait n'est pas absolue, ni sa circoncision, ni son sabbat... Il a dû faire une fois pour toutes la libération pour qu'en toutes circonstances nous sachions nous reconnaître libérés des chaînes de toutes sortes que nous ne manquerons

pas de rencontrer ou de nous fabriquer dans toutes nos cultures. "Mangez ce qu'on vous offrira", nous dit Jésus (Lc 10,7-8), c'est-à-dire faites bon accueil à toutes les nourritures humaines, ce par quoi les hommes expriment ce qu'il y a de meilleur en eux, le partage et le don⁶⁸.

Cette prise de position, ignore surtout la Résurrection du Christ. Le principe de la singularité historique fonctionne comme une théorie générale et abstraite qui ne reconnaît pas les temps et les moments différents du Mystère du Christ. Il fut un temps où Jésus de Nazareth disait à ses disciples: "Ne prenez pas le chemin des Nations..." (Mt 10,5). Et il fut un autre temps, après sa Résurrection, où il leur dit: "Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre: allez donc, de toutes les Nations faites des disciples" (Mt 28,19). Tout pouvoir Lui a été donné, y compris sur les nourritures et les boissons des Nations, pour que par elles il puisse se communiquer à tout homme, quel qu'il soit, et que celui-ci puisse reconnaître dans sa culture et sa langue que cette communication et cette communion sont vraies et efficaces. Aux jours de sa chair, Jésus devait bien se nourrir du pain et du vin de son pays, mais une fois ressuscité, il est libéré de toutes les limitations géographiques, historiques, matérielles et culturelles.

68. Ib., p. 225.

Au sujet du rapport entre l'Eucharistie chrétienne et la Résurrection du Christ, voici ce que dit Charles Perrot:

"Le repas chrétien est toujours le souper du Ressuscité, c'est-à-dire le repas où le Christ "se fait voir", dans la foi d'aujourd'hui, et pas seulement celui où Jésus "s'est fait voir" dans le passé des repas d'autrefois. L'Évangile est aussi le sacrement de la présence du Christ, dans son lieu privilégié qui est "le corps du Christ". Nous insistons beaucoup sur tous ces points, car c'est là, croyons-nous, que se situe réellement le différend entre une exégèse chrétienne, patristique ou critique, du Nouveau Testament, et une lecture fondamentaliste de la Bible. A la base d'un tel fondamentalisme de type historiciste, il y a l'oubli pratique de la Résurrection du Christ. Cet étrange oubli entraîne alors la hantise de l'originale et fait croire arbitrairement que celui-ci est touché sans intermédiaire dans les textes eux-mêmes. Peut-être est-ce l'influence rationaliste du 18^e siècle qui a finalement entraîné ce type de lecture dévoyée..."⁶⁹

L'oubli de la Résurrection du Christ entraîne l'absence du Saint-Esprit que le Ressuscité a donné à son Église, et qui nous donne à comprendre ce qui restait incompréhensible quand Jésus cheminait avec ses disciples. A la Pentecôte, l'Esprit n'intervient pas pour nous faire comprendre la langue de Pierre, afin que nous ayons accès à sa parole, mais il assure lui-même la traduction de la parole de Pierre afin que nous puissions l'entendre dans nos langues maternelles. C'est

69. Charles PERROT: Jésus et l'histoire (Jésus et Jésus-Christ II), Paris, Desclée, 1979, p. 313-314; voir aussi p. 308-309.

Lui l'inventeur de la traduction simultanée. Il n'est pas plus pensable qu'il doive intervenir pour nous faire reconnaître le Corps du Christ dans le pain de Palestine, mais bien plutôt dans les pains quotidiens de nos différentes cultures, à nous qui venons "de toutes les nations qui sont sous le ciel" (Ac 2,5)⁷⁰. Depuis la Pentecôte, l'Eglise est livrée à la liberté de création de l'Esprit et par le fait même au risque de l'interprétation et de la tâche de traduction.

Enfin, l'oubli du Christ Ressuscité entraîne une autre méconnaissance, celle de la vraie nature de l'Eglise⁷¹.

Jésus était juif, et non chinois ou camerounais, comme le respecte à l'envi tous les adversaires de la nourriture

70. E. NTAKARUTIMANA: "Une Eucharistie de manioc pour l'Afrique?", in Select 18 (1985) p. 22: "La question de l'Eucharistie se réfère à la catégorie de "sens", de "signification"... Dans cette vision, on est conduit à s'orienter dans le langage symbolique. On n'a pas encore insisté suffisamment là-dessus, le rôle de l'Esprit-Saint dans la vie des communautés n'est pas souvent perçu. Pourtant, c'est lui qui donne la force et qui continue à enseigner toutes choses (Jn 16,1-15). Cette oeuvre herméneutique d'interprétation appelle comme par harmonie interne un retour à une pneumatologie repensée, et la théologie est mise en demeure de reformuler le rôle herméneutique de l'Esprit dans la vie des communautés". Cf. R. LUNEAU: "Une Eucharistie...", p. 8: "Il s'agit d'entrer dans la vérité intégrale de ce que nous prêchons, la grâce du matin de la Pentecôte, l'Esprit de Jésus-Christ communiqué à tout homme, dans la singularité de sa condition et de sa culture". Cf. A.T. SANON: "Où est l'Eglise...", Lumière et Vie 137 (1978), p. 73; H. BOURGEOIS: "Jésus, l'universel du pauvre", ib. p. 130.

71. D. NOTHOMB: "Une Eucharistie...", p. 70, C.

eucharistique locale. L'Église primitive était juive elle aussi, mais elle ne l'est pas restée: elle est devenue chinoise, mélanésienne et camerounaise... L'Église du Ressuscité, vrai Corps du Christ, est devenue ce qu'Il n'était pas Lui-même "au temps de sa chair", car les temps ont changé, et l'heure est venue: "N'allez pas... Allez maintenant..." (Mt 10; 28). L'Église du Christ Ressuscité n'est pas limitée par toutes les déterminations locales qu'Il a lui-même connues dans la vérité singulière de son humanité, parce que c'est Lui-même qui est Ressuscité et que, par elle qui est son Corps, Il communique désormais authentiquement avec tout homme et avec tout peuple, avec la même vérité qu'Il a communiqué avec son peuple d'origine⁷². Dans les années qui ont suivi la Pentecôte, la jeune Église a failli succomber à la tentation de Babel, en se recroquevillant dans la cité de Jérusalem, par peur de perdre son nom dans la durée, son corps dans l'espace et sa parole dans la multiplicité des langues et des cultures. L'Église d'aujourd'hui, alors qu'elle célèbre régulièrement la Pentecôte, est toujours tentée par Babel: "Faisons-nous un nom afin de ne pas être dispersés sur toute la surface de la terre" (Gn 11, 4). Que ce soit le blé et le vin de Palestine, ou le latin ou la nouvelle Babylone, la même magie des choses risque toujours de vouloir se substituer à la personne et à l'action du Christ qui seules peuvent nous sauver.

72. H. BOURGEOIS: "Jésus, l'universel...", p. 129.

"Si Jésus avait vécu au Tchad..." Question oiseuse, dit D. Nothomb, et tous le répètent à leur manière, avant ou après lui: Grelot, Aunis, Roguet, Vanneste, Lustiger... Jésus n'était ni Européen, ni Chinois... Il m'est aussi étranger à moi, Européen, qu'aux Africains... Jésus n'est pas né à Tombouctou, ni au Tibet, ni à Caen...

La question n'est pas si oiseuse qu'il y paraît⁷³. Car Jésus Ressuscité vit réellement aujourd'hui au Tchad par son Corps qui est l'Eglise: il vaut donc la peine de se

73. M. de TOLLENAERE: Le corps et le monde (Essais pour notre temps 9), Bruges-Montréal, DDB - Bellarmin, 1967, p. 65. "Au sujet de chacune des rencontres et des coïncidences en particulier, on se pose la question comment elle aurait pu changer le cours de l'ensemble, lui imprimer une direction et donc une structure foncièrement différente, si elle s'était constituée autrement... On dira que de telles réflexions ont peu de sens: à quoi sert-il de reconstruire dans l'abstrait des éventualités qui n'ont jamais eu lieu? Il est vrai qu'au point de vue strictement historique, ces reconstructions n'ont aucune importance puisqu'on ne dispose pas de faits qui pourraient en montrer la valeur. Mais on peut lire pareilles reconstructions, ou du moins leur évocation, dans n'importe quelle biographie et n'importe quel exposé d'histoire. Et non sans raison; l'historien en a besoin parce qu'elles sont l'arrière-fond réflexif nécessaire pour faire comprendre l'importance des événements en question; par le fait même elles sont des témoins de la réflexion philosophique qui cherche le sens de l'histoire; elles expriment que n'importe quelle forme d'être, tant dans une vie personnelle que dans la configuration d'une culture, aurait pu être différente de ce qu'elle est devenue maintenant avec les tares héréditaires qu'elle porte en elle et les aspects heureux qui ont marqué son évolution".

demander ce qu'elle y fait quand elle fait mémoire de Lui, c'est-à-dire quand elle se réunit pour célébrer sa présence de Ressuscité au Tchad. Il vaut donc la peine de se demander: "Si Jésus avait vécu au Tchad...", ne serait-ce que pour Lui permettre d'y vivre réellement désormais, avec sa vérité et sa puissance. Une Église trop timide et qui continue à judaïser, n'est-elle pas le principal obstacle qui empêche le Christ d'achever son Incarnation dans toutes les humanités possibles, ce qui est le but même de sa Résurrection? Paul avait conscience d'achever en sa chair ce qui manquait encore à la Passion du Christ: tout missionnaire ne doit-il pas en faire autant et pour la Passion et pour l'Incarnation? Pour lui, il n'est pas d'autre liturgie que celle-là: "Dieu m'a donné la grâce d'être un "liturge" de Jésus-Christ auprès des païens, consacrée au ministère de l'Évangile de Dieu, afin que les païens deviennent une offrande qui, sanctifiée par l'Esprit-Saint, soit agréable à Dieu" (Rm 15,15-16; 1,9).

Que serait devenu l'art chrétien occidental si chaque artiste n'avait pas pensé l'Incarnation de cette manière? Nous serions aujourd'hui privés de toutes les "Madones à l'Enfant" hollandaises, françaises, italiennes, allemandes, japonaises, africaines... Toutes campées dans des paysages du monde entier. A ma connaissance, cet art n'a jamais été condamné ni même soupçonné comme mettant en cause

la singularité historique du Christ, alors qu'il témoigne si fortement "qu'il a habité parmi nous". Pour des hommes comme Roger Van der Weyden, Fra Filippo Lippi ou le Maître de Moulins, le problème ne se posait pas: Jésus était bien né en Hollande, en Italie et en France, et leur art a peut-être fait plus pour le développement de la foi que beaucoup de raisonnements théologiques.

L'"éphapax", le "une fois pour toutes" dont se réclame D. Nothomb a-t-il pour but d'interdire "toute les autres fois possibles" ou, au contraire, de les "permettre" et de leur conférer un sens? L'histoire unique du peuple élu a-t-elle pour fonction d'interdire les histoires des autres peuples ou de les "permettre", c'est-à-dire de leur ouvrir un avenir en les faisant entrer dans l'histoire du salut? Le Cardinal Lustiger s'exprime de telle manière qu'il nous fait croire que lorsqu'une Église évangélise un nouveau peuple, elle subit une désappropriation, une dépossession de son trésor⁷⁴. N'est-ce pas là un langage de dépit et de jalousie? Le peuple unique restera toujours unique en tant que paradigme pour les autres, non à cause de sa justice, mais parce que, peuple toujours idolâtre et rebelle parmi les nations

74. Cardinal LUSTIGER: Le choix de Dieu, Montréal, Fallois, 1987, p. 336.

idolâtres et rebelles, Dieu n'a jamais cessé de se révéler au milieu de lui tout au long de l'histoire de ses rébellions (Dt 9,4-7,24). Le paradoxe de l'Incarnation dont parle Lustiger, par lequel le Christ a assumé une seule culture, la sienne, laisse entier le problème de l'inculturation que l'Eglise a pour programme: pour le résoudre, il ne lui suffira pas de dire qu'elle est l'Eglise du Christ incarné, mais aussi de se rappeler qu'elle est l'Eglise du Ressuscité et qu'il lui reste donc à accomplir des choses encore plus grandes que celles qu'il a lui-même accomplies pendant son existence terrestre.

Faute de comprendre le sens particulier et historique de chaque temps et moment du devenir de Jésus, l'Incarnation, la Rédemption, etc... deviennent des théories abstraites qui créent de nouveaux enchaînements et de nouvelles servitudes. La loi d'analogie, souvent invoquée (LG 8, AG 10...) n'est jamais appliquée ni expliquée, la "logique du même" s'impose toujours: "Oui, l'Incarnation... mais elle ne va pas jusque-là" ou "mais elle ne s'applique pas ici"; "certes, la Résurrection... mais Jésus reste juif...". Les dogmes ne sont pas traités dans leurs rapports mutuels et tissant une histoire unique; ils fonctionnent comme des objections les uns par rapport aux autres, et on les énonce en les enfermant dans des phrases concessives. En fait, la

singularité du Christ consiste en ceci qu'il est le seul singulier qui puisse être reconnu parce qu'il ne profite pas du fait qu'il est l'Absolu pour interdire et supprimer l'absolu des autres, mais qu'il les "per-met" en les envoyant au bout de leur propre route.

La crainte de voir Jésus, vrai homme, se dissoudre en un homme non situé, abstrait, interchangeable, être mythique se réincarnant au gré des cultures (D. Nothomb), un homme en général (P. Grelot), un homme ordinaire (M.T. Aunis), la projection de l'homme idéal de toute culture (Cardinal Lustiger), un Apollon noir ou un Hercule asiatique (Cardinal Lustiger), ce qui ferait du christianisme une religion abstraite, cette crainte-là ne peut s'exorciser que par une vraie connaissance et un véritable amour du Christ total, et non par la sacralisation quasi-magique des choses "précises" de sa singularité historique et culturelle. Le signe, le "sacramentum tantum" est tout entier tourné du côté de l'homme, et comme l'homme est multiple, le plus sûr moyen de véhiculer le même sens est d'adopter autant de signifiants différents qu'il est nécessaire. La plupart des auteurs cités croient encore aujourd'hui que les symboles sont naturels, alors qu'ils sont toujours culturels. Ainsi, le Cardinal ustiger dit que "les symboles sont toujours liés à la condition biologique et naturelle de l'homme. Les symboles cosmiques sont universels et on les retrouve dans toutes les

civilisations: le soleil, la lune, l'eau, le feu..."⁷⁵: oui, mais ils le sont toujours par la médiation d'une culture. J'ai montré dans la première partie que le déluge peut avoir pour signifiant une invasion de l'eau et ailleurs ou dans un autre temps, une sécheresse. La symbolique biblique et chrétienne s'empare de ces symboles toujours déjà culturels, pour les réinterpréter dans un cadre historique. Le pain azyme n'est pas un symbole naturel, c'est un artefact, un produit culturel, qui n'a pas été inventé par la foi juive en L'Exode, mais trouvé déjà disponible dans la religion païenne des sémites nomades⁷⁶. C'est pourquoi, mettre la nouveauté dans l'azyme, comme le fait B. Adoukonou, c'est simplement ignorer la profondeur du champ historique. C'est le Christ qui en s'apportant lui-même, apporte toute nouveauté, comme le dit Saint Irénée: c'est pourquoi il ne dédaigne aucune réalité qui peut donner corps à cette nouveauté.

L'enracinement biblique fait défaut à toute autre nourriture et boisson que le pain et le vin, selon D. Northomb. "Or, tout ce qui a été écrit jadis l'a été pour notre instruction, afin que, par la persévérance et la consolation

75. Ib., p. 331.

76. J. HENNINGER: Les fêtes de printemps chez les Sémites et la Pâque israélite, Paris, Gabalda, 1975, p. 59, 72-73, note 251, 97, 139.

apportées par les Écritures, nous possédions l'espérance" (Rm. 15,4). Les Écritures ont enregistré le passé non pour s'y conformer mais pour ouvrir un avenir. Elles racontent donc l'histoire du pain, du vin, de l'huile, de la terre et du travail des hommes qui les produisent, afin que tout homme sache que sa nourriture, sa boisson, son onction, son terroir et son labeur ne sont pas indignes du Seigneur, de son Corps et de son Sang. Ce que Dieu a fait une fois pour toutes en clair dans l'histoire d'un seul peuple, il l'a fait pour que les autres apprennent à déchiffrer le sens christique de leur propre histoire. Sans cette histoire unique nous ne pourrions interpréter la nôtre, mais c'est bien la nôtre que nous devons lire dans le Christ pour lui annoncer la Bonne Nouvelle et la convertir de ses rébellions. Or, dans tout peuple et dans toute culture, la nourriture et la boisson ont également une longue histoire, une sacralité, une capacité de symboliser la vie de l'homme; et donc aussi la capacité de signifier la communication de la vie du Christ.

En hébreu, lehem signifie le plus souvent le pain (de blé, d'orge, etc.), mais parfois, à cause de la longue histoire qui a enrichi le mot et élargi son champ sémantique, lehem signifie tout simplement la nourriture; même quand le contexte ne parle que de viandes; ou même, le repas, quels que soient les mets consommés. C'est exactement ce qui se passe dans les autres langues et cultures, où le nom propre de la

nourriture principale finit par désigner toute nourriture. Ce n'est donc pas la matérialité "pain" qui importe pour le sacrement, mais la nourriture, dans la mesure où elle est "vraie nourriture" (Jo 6,55), d'une vérité relative à chaque culture.

Dans le couple classique de la matière et de la forme qui ensemble constituent la substance du sacrement, on remarque ceci: la forme, c'est-à-dire les paroles sacramentelles prononcées par Jésus ne nous sont jamais parvenues dans leur matérialité linguistique. L'Écriture ne nous a pas fait parvenir les paroles araméennes ou hébraïques de Jésus, mais seulement leur traduction dans une langue étrangère, le grec. Lorsque le P. Roguet nous dit que le langage de Jésus n'était pas l'espéranto, mais un langage déterminé, nous pouvons répondre que ce n'était pas non plus le grec. La forme sacramentelle, pour nous parvenir, a dû subir une traduction d'abord, et beaucoup d'autres par la suite: pendant des siècles, l'Église latine a sacralisé le latin (jusqu'au 18 février 1964!) avant d'autoriser toutes les autres langues parlées⁷⁷. Je n'ai jamais entendu dire que le fait de ne pas posséder le formulaire araméen enlevait quelque chose à ma foi

77. Cf. R. LUNEAU: "Une Eucharistie...", p. 4-5 (le latin).

en la singularité historique du Christ⁷⁸. Si donc la forme est non seulement traduisible mais disponible seulement dans de traductions, pourquoi la matière qu'elle informe ne le serait-elle pas, puisqu'elle fait partie elle aussi d'un système de langage symbolique convertible dans les autres systèmes de même type dans les différentes cultures?

P. Grelot nous dit que c'est par son étrangeté même que le Christ a abattu la barrière entre "les races, les nations et les langues (c'est-à-dire les cultures)". Oui, mais pour cela il a fallu que l'Eglise se mette à la tâche de la traduction, car Jésus lui-même parlait seulement l'araméen dans la vie courante et l'hébreu quand il lisait la Torah à la synagogue ou à l'école. On pourrait même reprocher aux Évangélistes et à Paul la négligence qui ne leur a pas permis de nous transmettre le formulaire eucharistique d'une manière précise et unique, mais seulement dans des formules analogues mais

78. Cf. Y. SAOUT: Cette activité..., p. 224-225: "Des amis théologiens d'Europe m'ont demandé: "Ne crois-tu pas quand même que quelque chose doit montrer l'enracinement historique de notre foi en Jésus, cet homme d'un pays bien déterminé?" J'ai répondu: "Parlons-nous araméen? Pourtant nous avons les paroles de Jésus. Si nous ne faisons plus l'eucharistie comme un repas, avec nourriture et boisson, nous perdrons l'enracinement historique en Jésus. Mais nous ne le perdons pas en traduisant les éléments matériels nutritifs. Au contraire, pour que les gens comprennent que Jésus veut se faire leur nourriture, il faut qu'ils voient les éléments de leur nourriture quotidienne". De même, M. AMALADOSS: Do Sacraments change?, p. 117.

différentes. Nous ne pouvons pas dire avec le Cardinal Lustiger que "nous posons encore les gestes et prononçons les paroles (de Jésus)" mais cela ne nous empêche pas de savoir et de croire que nous faisons "ceci" en mémoire de Lui⁷⁹.

Avant la Résurrection, c'est bien à sa table que Jésus a convié ses disciples pour la dernière Cène. Mais après sa Résurrection, nous dit l'Apocalypse, c'est chez chacun de nous et à notre table qu'il s'invite:

"Voici, je me tiens à la porte et je frappe,
si quelqu'un entend ma voix et ouvre la porte,
j'entrerai chez lui,
et je prendrai la Cène avec lui
et lui avec moi" (Ap. 3,20).

Dès lors, demande François Kabasélé, quel serait "ce Dieu qui, allant chez les gens, emporte avec lui son pique-nique, refusant de s'insérer dans leur être et leur histoire? Serait-ce le Dieu de Jésus-Christ, celui qui a pris chair dans l'humain, celui qui est apparu aux disciples d'Emmaüs, acceptant le repas qu'on lui offrait, tout en lui donnant une autre signification?"⁸⁰

79. Cardinal LUSTIGER: Le choix de Dieu..., p. 334.

80. Fr. KABASELE, cité par Yves SAOUT: Cette activité libératrice..., p. 225.

Appendice (Deuxième Partie)

La Pratique de l'Eglise

B.D. Marliangeas, OP:

"IV: La pratique liturgique de l'Eglise

La constitution de Vatican II sur la liturgie, au n° 21, a réaffirmé que l'Eglise était maîtresse de la forme des sacrements, mais qu'il y a dans la liturgie une part qui est immuable, "celle qui est d'institution divine..." Encore faut-il bien la situer et c'est sûrement un des points où nous sommes invités à la lucidité par toutes les questions qui se posent!

Lorsqu'on regarde la pratique liturgique de l'Eglise on peut discerner, de ce point de vue, trois stratifications:

- 1) ce que l'Eglise a conscience d'avoir reçu directement du Seigneur selon le témoignage apostolique:
 - les deux rites du baptême d'eau et du pain et du vin eucharistiés
 - l'écoute de la Parole de Dieu dans la Sainte Ecriture.
- 2) Ce qui est commun à toutes les Eglises qui s'enracinent dans la tradition des trois premiers siècles (par exemple, le Symbole dit des Apôtres).
- 3) Toutes diversifications ethnoculturelles.

Pe. - ce qui est de la forme de l'eucharistie, on peut noter que le pain azyme ne relève pas de 1): ce n'est que vers la VIII^e siècle qu'il fut réintroduit dans la liturgie latine! Son symbolisme n'est pas négligeable pour autant. Quant à la composition du pain, le froment relève-t-il de 1)? J'en doute. Quant au vin de raisin, les harmoniques bibliques sont tellement fortes que son abandon porterait sérieusement atteinte au symbolisme qui y joue et qui est de nature historique¹.

1. B.P. MARLIANGEAS: "Note sur le pain et le vin dans l'Eucharistie", p. 3 (Communication particulière, Archives du Diocèse de Maroua-Mokolo, Nord-Cameroun, 1981). (B.D. Marliangeas, dir. du Centre Saint-Dominique, La Tourette, 69210, L'Arbresle).

La pratique de Jésus

Marie-Thérèse Aunis, professeur de théologie à
l'Institut Catholique de Paris.

"... Or, le Christ ne nous vient pas de la manière à laquelle nous pensons spontanément; et c'est pourquoi il a été si méconnu. Je ne choisis pas le Christ qui m'est envoyé, ni la manière dont il est donné par le Père, ni la manière dont l'Eglise me le transmet. La foi ne va pas sans l'humilité qui reçoit ce que Dieu donne et comme Il le donne.

Jésus est Juif, ni Grec, ni Romain, ni Africain, ni Indien. Il appartient à un siècle, non à un autre, même s'il a changé pour beaucoup la manière de compter le temps; il y a un avant et un après. Il est né d'une femme, non apparu adulte, venant sur les nuées du ciel, pour reprendre une image messianique. Il n'a pas établi de règne terrestre comme l'espéraient certains; il est mort crucifié entre deux brigands. On peut refuser de croire que Jésus est vraiment le Messie envoyé de Dieu; on ne peut changer des faits historiques. Au terme de son existence terrestre, le Verbe fait chair dans une culture particulière devient le Verbe fait pain récapitulant en lui l'histoire du peuple juif et son alliance avec Dieu. S'il l'ouvre ainsi à une dimension universelle, ce n'est pas sans se réduire aux signes d'une nourriture précise, non dans un repas ordinaire, mais dans un repas culturel très déterminé, déjà chargé de signification, celui de la Pâque.

Jésus de Nazareth est tel, et non pas autre; d'ailleurs, il surprend ses contemporains, les déconcerte, parfois les scandalise (cf. Jn 6), avant même les événements bouleversants de la Passion (Mc 3,4-6). Il apparaît étrange et étranger chez lui (Jn 1,11). La sagesse, l'autorité, les miracles, "d'où cela lui vient-il?" (Mc 6,2). Cette question d'origine devient une question sur son identité: "Qui donc est-il?" (Lc 8,25). On ne peut donc pas le réduire à un individu ordinaire.

Et finalement, la question posée à son sujet se pose aussi pour le pain qu'il nous a laissé jusqu'à son retour...²

2. Marie-Thérèse AUNIS, professeur de théologie à l'Institut Catholique de Paris (Communication particulière, Abbé Yves Gouez, Lannion, France).

A.M. Roguet, dans les "Notes explicatives" à la
Somme Théologique, IIIa., q. 74, article 5, solution 1
(note 33):

"Nous retrouvons ici l'objection déjà
présentée art. 1, diff. 2: L'Eucharistie doit
pouvoir se célébrer partout, or le froment et la
vigne ne poussent pas partout. Mais, s'il est une
religion universelle, le christianisme n'est pas
une religion abstraite, c'est une religion
historique, qu'on ne pourra jamais couper de ses
origines géographiques et chronologiques: c'est
une économie du salut. Pour épouser la nature
humaine dans son universalité, Jésus a dû être un
homme concret, singulier, donc un Juif, né à une
certaine époque; son langage n'est pas l'espéranto,
mais un langage déterminé, avec ses idiotismes et
sa rhétorique propre; ses sacrements correspondent
à une origine méditerranéenne, qui ne sera jamais
reniée. Si le Christ était né en Chine,
l'Eucharistie aurait pu être instituée avec du riz
et du thé. Mais, en fait, il est né en Judée, pays
de vigne et de froment"³.

3. A.M. ROGUET: "Notes explicatives" (Appendice I), in
Saint THOMAS D'AQUIN: Somme théologique: L'Eucharistie,
T. 1, Paris, Cerf, 1960, p. 298-299.

J.M. Lustiger, cardinal-archevêque de Paris, dans
 "Le choix de Dieu"⁴.

"L'eucharistie, la messe... C'est le sacrifice de l'Agneau, du Messie souffrant; c'est la délivrance et le salut, c'est la grâce de Dieu. Quand je découvre des chrétiens qui ont perdu cette référence et ne comprennent plus l'eucharistie, je me dis: ils sont païens, ils ne savent pas ce qu'ils sont en train de dire ou de faire, ni combien ils sont en contradiction avec ce qu'ils sont censés croire... Le problème du rapport à Dieu des païens et des juifs est au centre de toute l'Écriture, Ancien et Nouveau Testament... C'est un problème qui touche au Salut de l'humanité... Les païens, même devenus chrétiens, sont constamment tentés de refuser la particularité de l'histoire et de l'élection. Ils sont tentés de faire de Jésus la projection de l'homme idéal que chaque culture et chaque civilisation portent en elles. C'est la manière la plus spontanée de ramener Dieu à la figure de l'homme, autrement dit de s'adorer soi-même et de tomber dans l'idolâtrie. Chaque civilisation païenne devenue chrétienne est peut-être tentée de faire de Jésus son Apollon et de projeter sur lui sa propre image de l'homme, dans laquelle elle veut se complaire.

Le Christ lui-même, la figure du Christ en sa réalité, permet d'assumer tout visage de l'humanité, mais il le permet parce qu'il est d'abord celui qui est né à Bethléem de Judée...

Il est difficile de reconnaître l'enracinement juif de Jésus. Certains disent: le Christ a choisi un pays, une civilisation, une culture ou une langue; nous chrétiens, devons donc à notre tour aimer ce que le Christ a choisi de vivre. Mais ces formules ont quelque chose d'absurde, si elles sous-entendent que le Christ en sa condition et sa volonté humaine a choisi plus qu'un autre homme le

4. Jean-Marie LUSTIGER, Cardinal-archevêque de Paris: Le choix de Dieu. Entretiens avec J.L. Missika et D. Wolton, Montréal, Ed. de Fallois, Guérin Littérature, 1987, p. 71-74.

lieu et le temps de sa naissance. Le Verbe éternel de Dieu prend chair en Marie, fille d'Israël, puisque Dieu son Père, d'avance, avait élu ce peuple et lui avait confié son Nom et sa Parole. Il a été envoyé à la plénitude des temps, attendu par le peuple de Dieu, pour être reconnu par lui. En termes familiers, Jésus ne pouvait pas décider arbitrairement d'un lieu et d'une date de naissance. Il n'est pas né à Bethléem plutôt qu'ailleurs, à Lutèce ou à Rome, par préférence ou par hasard. Pour être reconnu "Roi des Juifs" et Envoyé de Dieu l'Unique, il ne pouvait naître qu'à Bethléem. Que ce titre soit souvent méconnu, ou refusé, non pas par l'Eglise mais par un certain nombre de chrétiens ou de générations chrétiennes, est le signe d'un oubli, d'une lacune de la pensée, voire d'un péché... (p. 75).

... Sur le plan religieux, l'occultation du rapport des deux Testaments et le mépris des juifs sont toujours pour les chrétiens le signe d'une carence grave. Dès le II^e siècle, une hérésie menée par Marcion a voulu supprimer complètement toute référence à l'Ancien Testament, épurer toutes les Écritures de toutes les références à l'Ancien Testament. Actuellement, personne n'osera se dire marcionite, mais le marcionisme demeure latent, et parfois explicite en Afrique ou en Asie. Le cardinal Ratzinger vient de le rappeler. Il évoque ces gens qui, sous prétexte d'Inculturation, disent: "Qu'avons nous à faire des juifs? Nous, notre Ancien Testament, c'est notre culture traditionnelle". Mais alors Jésus risque de devenir un Apollon noir ou un Hercule asiatique... (p. 79)⁵.

... La célébration de la Pâque décrite dans la Bible rassemble deux rituels: celui des premières moissons, l'offrande des galettes de pain, un rituel agraire. Et aussi un rituel de nomades, l'offrande de l'agneau, des premiers-nés... Cela se trouve partout, chez les Africains, chez les Peuls... En Israël, ce rituel repris de la tradition agraire et

5. Au sujet du risque de "marcionisme africain", cf. René JAOUEN: "L'histoire des peuples non-chrétiens peut-elle leur servir d'Ancien Testament?", in Kerygma 20 (1986), p. 229-238.

nomade est devenu le mémorial de la sortie d'Égypte et de l'Alliance conclue au Sinaï. Et dans la tradition chrétienne, ce mémorial de la sortie d'Égypte est devenu le mémorial de la Pâque célébrée par Jésus dans son unique Sacrifice. L'historicisation des rites cosmiques est redoublée (p. 331-332).

... Les symboles cosmiques sont devenus, dans la tradition juive et chrétienne, des gestes historiques. En fait, c'est la révélation biblique qui sauve le patrimoine du paganisme dont elle rejette les fascinations idolâtres. La Bible délivre l'homme des idoles du paganisme, mais en même temps elle sauve les débris de celui-ci et en restitue les symboles... (p. 333).

... Lorsqu'on célèbre aujourd'hui la Pâque en utilisant à nouveau le pain non levé, quand on dit la messe avec le pain non levé et avec une coupe de vin, le fruit de la vigne. ... on ne conçoit probablement pas les gestes et les paroles comme pouvaient les comprendre les anciens. Mais nous posons encore les gestes et prononçons les paroles et par le fait même une part du patrimoine antique est réintégrée dans notre conscience actuelle et ce que nous trouvons dans les symboles n'est pas mesuré par nos interprétations. Le rituel qui les garde en mémoire est préférable aux récupérations sauvages, irrationnelles, dans lesquelles notre civilisation hyperrationnelle, mais dionysiaque, risque de sombrer. Ce sauvetage des anciens symbolismes est salubre, alors que leur réapparition non contrôlée, au sens strict superstitieux, dans cet univers hyperrationnel, peut produire des effets contraires (p. 334).

... Toute culture a besoin de sacré, et il y a une appropriation par les cultures de la foi catholique; mais en même temps les sacrements sont la garantie que cette appropriation ne va pas se refermer sur elle-même. Je prends un exemple qui fait partie des enjeux majeurs, de l'universalisme catholique. La religion chrétienne est née dans une aire géographique qui est celle du bassin méditerranéen, l'aire du blé et du vin. Partout, depuis les origines, de tous les pays de l'Asie centrale aux brumes de l'Écosse, le rituel catholique a gardé les éléments du rituel de la Pâque, du pain et du vin, en référence à l'Exode. Aujourd'hui, on se trouve à nouveau dans des civilisations très différentes, celles du mil ou du

riz. Pourquoi dès lors ne pas prendre ces nourritures simples et fondamentales pour célébrer ce rituel de la Pâque? Pourquoi garder le pain et le vin? Est-ce par conservatisme étroit? Non, mais le rite oblige tous les peuples, dans la diversité de leurs cultures, à reconnaître que l'Absolu qui leur a été donné comme l'espérance de leur salut est apparu en un point déterminé de l'espace et du temps, en un peuple déterminé de l'histoire. Nous l'avons déjà dit: Jésus est né à Bethléem de Judée. Il n'est pas né à Tombouctou, ni au Tibet, ni à Caen. Il est né sous César Auguste, non sous Tamerlan ou Napoléon... (L'accès à l'universalisme passe par l'acceptation) de cette singularité. Du coup personne ne peut se l'approprier... (p. 335).

b) Les partisans du pour:

Les partisans de l'adoption des matières eucharistiques locales s'appuient également sur le mystère de l'Incarnation, c'est même le centre de leur argumentation. Mais la démarche est inverse: alors que, pour leurs adversaires, le chrétien doit "se rendre" à la singularité historique du Christ, dans le sens d'une reddition, d'une soumission de la foi, eux au contraire voient dans l'Incarnation la démarche par laquelle le Fils de Dieu "s'est rendu" chez nous, jusqu'à nous, et qu'il est effectivement arrivé. Au lieu de souligner le caractère unique de l'événement, ils mettent en valeur son caractère paradigmatique pour l'Eglise (AG 22) et les conséquences qui en découlent pour la tâche de l'Inculturation. A partir de Nazareth, Jésus vient vraiment à la rencontre des hommes de différentes cultures. De plus, la médiation universelle du Christ doit nécessairement passer par le particulier. "Ce qui est universel, c'est le Christ et non ses médiations historiques"⁸¹. Les deux positions antagonistes peuvent se qualifier en définitive comme, d'une part, une théologie de l'autorité qui s'appuie de l'extérieur sur des "autorités", et

81. Emmanuel NTAKARUTIMANA: "Une Eucharistie de manioc pour l'Afrique?", in Select 18 (1985), p. 18; D. NOTHOMB: "Une Eucharistie...", p. 70 (Argument C).

d'autre part, une théologie de la signification qui jaillit de l'intérieur de la rencontre effective du Christ et de l'homme réel⁸².

François Kabasélé a une autre formule pour qualifier les deux camps:

"Dans la vaste polémique autour des produits locaux pour la célébration de l'Eucharistie en Afrique Noire depuis une quinzaine d'années, il me semble qu'au fond les deux groupes d'opinions embrassent chacun des deux pôles de l'Incarnation du Verbe:

un Dieu transcendant mais demeurant parmi les hommes; l'éternité du Verbe, dans la temporalité de l'homme; le "tout autre", aux voies différentes, mais qui rejoint l'homme sur ses chemins comme ami et frère. L'école de théologie doit continuer d'affirmer les deux; mais l'assemblée des fidèles en prière doit les mettre en scène, dans un jeu de symboles et de paroles actuels.

Les "théologiens du transcendant" soutiendront particulièrement l'importation du pain et du vin méditerranéen pour garder le caractère insigne, historique (Vanneste, Nothomb, Mpongo).

Les "théologiens de l'Emmanuel" soulignent l'actualisation du repas du Seigneur dans l'aujourd'hui du contexte de chaque homme, de sa langue, de sa nourriture, de sa culture... (Sanon A, Bimwenyi K.O., Ela J.M., Uzuoku E., Kabasélé F...) ⁸³.

Wauthier de Mahieu semble avoir été le premier à avoir posé le problème de la matière eucharistique en Afrique,

82. Emmanuel NTAKARUTIMANA: "Une Eucharistie...", p. 22.

83. François KABASELE: "Pâques Zaïroises", in J. DORE, R. LUNEAU et F. KABASELE: Pâques Africaines d'aujourd'hui (Jésus et Jésus-Christ 37), Paris, Desclée, 1989, p. 30.

en 1970. Lui aussi a traité l'argument de l'Incarnation comme une objection à sa thèse du respect du symbolisme africain, mais c'était pour le retourner complètement:

"Toute expression religieuse émanant de l'homme est nécessairement relative. Et si cette expression émane du Christ, nous dira-t-on? En effet, la position particulière du Christ, en qui l'absolu de Dieu et le relatif humain se rencontrent, nous oblige peut-être à plus de précision.

Il est hors de doute que le Fils est l'image parfaite du Père. Cependant, dès que cette image, dans la communication que le Père fait de lui-même, est révélée à l'homme et mise à sa portée dans le Christ, elle ne peut que devenir relative. Bien plus, à la tête du mouvement ascendant d'adoration qui monte de l'humanité vers le Père et dans lequel il a été constitué Grand-Prêtre du culte nouveau, le Christ n'a fait que s'insérer dans la tradition culturelle de son peuple, qui était, elle aussi, relative. Et Il le savait. Nous devrions méditer plus sérieusement la réponse du Seigneur à la Samaritaine... (Jo 4,20-23). Ne serait-ce pas cette attitude d'ouverture qui fit que, malgré son origine, "les Samaritains le prièrent de rester chez eux" (Jo 4,40)? Ce qui pourrait ne pas toujours être vrai pour le christianisme tel qu'il a été importé en Afrique⁸⁴.

Il faudrait se demander si, en conscience, nous ne sommes pas tenus à respecter cet esprit du Christ et à puiser au niveau de la culture vécue des gens les symboles qui leur permettront de rencontrer le Père et de s'abandonner à lui, dans un acte d'adoration, tout comme le Christ lui-même l'aurait fait s'il était né en Afrique. Vivre d'un symbolisme désincarné c'est mettre en doute, sinon refuser, le principe même de l'Incarnation⁸⁵.

84. Qu'on pense à l'article de Fabien EBOUSSI-BOULAGA: "La démission", in Spiritus 15 (1974), p. 276-287.

85. Wauthier de MAHIEU: "Anthropologie et Théologie Africaine", in R.C.A. 25 (1970), p. 385-386.

Ch. B. Okolo exprime ainsi sa foi en l'Incarnation, foi qu'il partage avec tous ses frères africains qui désirent que le Verbe fait chair habite aussi enfin "chez nous":

"To war against the alienation of Christ and the Church from the world of everyday African life, just as Christ himself operated within the limits of his own culture and appeared ordinary to his own people. For he emptied himself of his Godhead and took the form of a servant, and became like us in all things but sin.

To see Jesus in African signs and symbols without any screen between him and the local culture, without any feeling on the part of Africans that Christianity has alienated them from their cultural values. This is indeed to see Christ "at home" with Africans. Consequently, whatever constitutes the familiar world of the African, even what he eats, drinks, wears, should participate in the mystery of faith and the sacramentality of the Church, just as the mystery of the Incarnation made God-man, and this God-man participated in the world of meanings, values and customs of the human world, of a definite people and race.

The point we are making is that the eucharistic Christ in the visible signs of food and drink can best remain immanent to the African in the symbols of the familiar food and drink. That Christ is incarnate in african culture would then be real, for the African would understand that Christ had shed his image of Godhead and become "Emmanuel", God-with-us-Africans... There would be no screen between Christ and the African culture⁸⁶.

86. Ch. B. OKOLO: "Christ, "Emmanuel": An African Inquiry", in BTA 2 (1980), p. 18-20.

Dans un article où il déplore le fait que le christianisme occidental ait atteint l'Afrique à une époque de décadence théologique où le rationalisme scolastique a étouffé le langage symbolique, Jean-Marc ELA dit sa conviction que:

"l'enjeu actuel de l'Évangélisation de l'Afrique Noire c'est d'établir une relation à la révélation vivante où, par l'apôtre de base, Dieu se met à parler comme l'un de chez nous, africainement à des Africains. Il nous faut dire Dieu dans le pays où le grenier à mil est l'image même du monde et parle plus à l'homme que la vigne ou les champs de blé. Nous rêvons d'une Église où Dieu parle à cette portion de son peuple avec les images et les symboles enracinés dans la latérite de la savane et les arbres de la forêt⁸⁷.

Il rêve aussi d'une liturgie qui serait une véritable "récitation" de l'histoire sainte, d'un cycle temporel "insérant la victoire du Christ sur la mort comme fil conducteur du cycle de l'année liturgique... dans la mesure où le temps vécu est recyclé dans le rythme symbolique de la Résurrection" (p. 103-104); cette liturgie répondrait parfaitement à la célébration de l'existence africaine qui est traditionnellement une célébration de la victoire de la vie sur la mort (p. 98-99), et cela doit aller jusqu'au centre du mystère, jusqu'à l'Eucharistie:

87. Jean-Marc ELA: "Symbolique africaine et mystère chrétien", in Les Quatre Fleuves 10: Un christianisme africain, Paris, Beauchesne, 1979, p. 102.

"Si le champ de mil et de sorgho germe à la gloire de Dieu, à quand le jour où ces humbles fruits de la terre d'Afrique seront eucharistiés? Une traduction de la foi ne suffit pas: elle doit devenir transmission de la même foi, à travers des signes différents"⁸⁸.

D'après A. Mampila,

"la deuxième personne de la Trinité devenue homme n'a pas été libre de choisir des symboles destinés à représenter, d'une manière anticipative, sa mort sur la croix, comme sacrifice de réconciliation offert à Dieu. Ceux qu'il a choisis remplissaient déjà sous l'Ancienne Alliance la fonction d'offrande offerte à Dieu. Le choix du pain et du vin perpétuait une tradition religieuse que Jésus avait fidèlement respectée pour ne pas être incompris de ses disciples"⁸⁹.

L'auteur répond ainsi à D. Nothomb et A. Vanneste qui multiplient les déclarations sur la prétendue "volonté du Christ", inférée à partir de ce qu'il a simplement fait. Plutôt que d'attribuer le choix du Christ à un volontarisme clairement exprimé, c'est au fait de son enculturation et de son enracinement dans une tradition particulière qu'il faudrait demander la compréhension de sa démarche. On ne peut plus expliquer l'incarnation à partir du seul concept de

88. Ib., p. 106.

89. A. MAMPILA: "Une Eucharistie sans pain ni vin? Une question théologique", in R.A.T. 8 (1984), p. 21; cf. p. 21-22: "A la dernière Cène, Le Christ a utilisé le symbolisme du pain et du vin qui, à cause de son enracinement biblique, a été facilement compris par ses disciples comme une annonce anticipée de son sacrifice de la croix".

"nature humaine", l'appartenance de tout homme concret, et donc, de Jésus, à une culture et à une histoire déterminées, doit être pensée théologiquement. Sinon, une requête basée sur la prise en compte de la diversité des cultures devient proprement incompréhensible et inacceptable. Ainsi l'auteur renverse-t-il l'argument de l'enracinement biblique utilisé notamment par D. Nothomb⁹⁰. Il conclut en disant:

"Aussi la recherche d'une solution valable à la question que nous discutons doit-elle nous orienter vers deux directions conjointes, en christologie... et en ecclésiologie"⁹¹.

Il y aurait donc deux manières de comprendre l'incarnation du Christ: celle des doctes et des dogmaticiens d'une part, et celle des naïfs et des créateurs de l'autre. La première aboutirait à un Christ théorique dont la singularité historique et culturelle interdirait la prise en compte de l'historicité et de la "culturalité" de tous les autres hommes. Décidément, le Christ que nous connaissons par les Évangiles n'a jamais manifesté une telle arrogance, puisqu'au contraire, il a passé tout son temps terrestre à restituer aux hommes, aux femmes et aux enfants qu'il a rencontrés, l'ouverture à leur histoire personnelle qui était bloquée et fermée pour des raisons diverses.

90. D. NOTHOMB: "Une Eucharistie...", p. 77-78.

91. A. MAMPILA: "Une Eucharistie...", p. 25.

Il y a donc, à l'opposé, la manière de comprendre de ceux pour qui l'Incarnation n'est pas une théorie, mais un événement et un fait qui ont réussi, c'est-à-dire que, de fait, il est devenu chair et il a habité parmi nous. Pour eux, l'homme, qu'il s'agisse de l'homme-Jésus ou de chacun d'entre nous, n'est pas seulement un homme-nature, mais aussi un homme concret avec tout ce que cela comporte: homme en histoire, homme en culture, etc... Que serait devenue la Christologie si elle ne s'était pas dotée du concept philosophique de nature? Il est temps de se demander ce qu'elle deviendra si elle ne se décide pas à intégrer et à penser théologiquement les concepts anthropologiques de culture, d'histoire et de langage et de les penser au pluriel et dans la diversité, puisque c'est ainsi qu'ils se présentent dans la vie réelle.

Au fond, cette manière de comprendre a la naïveté de croire que l'Incarnation fut effective et efficace non seulement pour le type d'humanité juive d'il y a 2000 ans, mais aussi, parce que le Fils incarné est ressuscité, que cette incarnation a sa signification et son efficacité de salut pour tous les types d'humanité aujourd'hui: la puissance de la mort ayant été vaincue, aucune limitation n'empêche plus le Christ de communiquer avec tout homme, de quelque culture qu'il soit. Le Fils de Dieu est entré dans une histoire d'homme parce qu'il est concerné par les histoires de tous les hommes et qu'il veut les y rejoindre.

Dans la compréhension de l'"éphapax", il faut donc traiter à égalité le "une fois" et le "pour toutes", c'est-à-dire que le Fils de Dieu est entré dans une histoire d'homme pour sauver toutes les histoires d'hommes. Et l'Eglise doit être non seulement le rassemblement des frères du Verbe Incarné, mais aussi celui des frères du Ressuscité. C'est à cette condition qu'elle ne mettra pas d'obstacle sur le chemin qu'Il a ouvert à travers le voile, c'est-à-dire sa propre chair.

Sans doute le salut vient-il des juifs (Jo 4,22), mais cette parole de Jésus à la femme de Samarie ne doit pas être utilisée comme un slogan. Au moment où Jésus la profère, le Peuple élu a effectivement un rôle de médiateur par rapport aux Nations et aux Samaritains, mais à partir du moment où Jésus a réalisé sa Pâque, le salut ne vient plus des juifs, mais du seul Nom par lequel nous puissions être sauvés, le Sien. Jésus l'a dit lui-même dans ses paraboles, Paul a passé toute sa vie à l'explicitier et l'Épître aux Hébreux montre amplement comment l'Ancienne Alliance est devenue caduque, et pourtant c'est dans le cadre de cette Ancienne Alliance que s'est déroulée toute l'existence terrestre de Jésus: la Torah, la Synagogue, le Sabbat, la circoncision, la Pâque... et tous les éléments de la culture et de l'historicité juives.

Utilisant un autre registre de langage, R. Soublon affirme que, par son Incarnation, Jésus le Christ n'est pas devenu "l'objet d'un pur énoncé"; par sa Résurrection et l'envoi de son Esprit, il reste pleinement "le sujet de l'énonciation": par le fait même, il évite encore aujourd'hui "à l'auditeur-lecteur d'être totalement assujetti au code d'un Autre absolu, pour être réduit, ensuite au pur psittacisme"⁹². Les choses et les dits du Christ ne sont pas "suffisamment granitiques pour empêcher le destinataire de prendre la parole" à son tour, ils laissent passer l'Autre "sans le pétrifier ni le panifier"⁹³. Dès lors, comment faut-il lire le récit de la Pâque nouvelle?

"Ceci est mon corps". De quel corps s'agit-il? Serait-ce le corps parlant? Si tel était le cas, le "ceci", le pain, serait signifiant retrouvant sa place dans le champ de l'Alliance et représentant le sujet de l'énonciation. "Ceci, ce pain, à l'instant où je parle, est mon corps". En cet énoncé apparaît le sujet de l'énonciation. "Ceci n'est pas "le" corps, corps mort, chair muette, mais "mon" corps en train de dire "Ceci est mon corps". Ceci, la chose, l'indéterminé va, se déterminant en pain "parlant" signifiant, vivant, au moment où la parole s'énonce... Coincé dans les désignations et les dénotations, écrasé par les

92. R. SOUBLON: "Demande et désir: l'exemple de l'eucharistie", in Marc MICHEL (dir.): La théologie à l'épreuve de la Vérité (C.E.R.I.T.) (Cogitatio Fidei 126), Paris, Cerf, 1984, p. 96.

93. Ib., p. 97; cf. p. 108, note 4: "Au principe de non-contradiction fondé principalement sur l'énoncé, j'opposerai une logique du signifiant tenant compte du sujet de l'énonciation".

mots, le sujet peut casser cet enfermement par la substitution que permet le langage. Ainsi se relâche le lien de l'univocité où la demande s'enferme. Le signifiant reprend sa liberté par rapport au signifié. Cette substitution donne du même coup au sujet "sa fonction de maître du signifiant"... Pain et vin, sont réels, mais le sujet parlant les libère de l'oppression du hic et nunc, ouvrant, du même coup, le champ de la représentation. Le pain uniquement fait pour être mangé, le vin fait pour être bu, choses du besoin, choses sues, particulières, deviennent choses parlées, choses nouées à la parole, choses parlantes portées par un sujet.

Ce passage, à son tour, développant ses effets, institue des sujets... Le signifiant ménage une absence, un trou dans le réel, en renvoie à l'Autre parlant, impossible à saisir, impossible à tenir, toujours Autre, inouï. Ce statut garantit du même coup la différence de celui qui reçoit les signifiants de l'Autre, sujet d'énonciation. Il fonde la séparation du sujet et de l'Autre et le constitue désirant et parlant... Il reste la parole, qui, gravée sur la peau, est relue, puis écrite sur la peau d'un autre. Ne cessant de s'écrire, elle instaure les sujets, gardant la différence, condition de la foi où le désir se risque pour être reconnu"⁹⁴.

Un Christ tout entier enfermé dans une énoncé repérable, on peut bien le transmettre comme une chose, mais sans le laisser passer comme une personne vivante:

"Avez-vous oublié qu'un soir, à Emmaüs, on m'avait retenu pour savoir davantage? Quand je rompis le pain, ils me reconnurent: j'étais déjà passé. Il restait sur la table deux morceaux de pain, tessère, marque d'un passage... J'étais dans la fraction. Je passais. Je passe. Je ne fais que passer"⁹⁵.

94. Ib., p. 116-118.

95. Ib., p. 118-119.

Cette manière de parler est, je pense, équivalente de ce qui a été souligné plus haut à plusieurs reprises: si le Christ est vraiment ressuscité, cela veut dire qu'il n'est plus enfermé dans la singularité historique de sa vie terrestre et que partout où l'on célèbre aujourd'hui son Mémorial, c'est Lui-même qui est le Sujet d'énonciation de la parole eucharistique et non le simple objet de l'énoncé de ses ministres. Le problème des signifiants eucharistiques pourrait alors n'être que le faux problème de notre timidité qui nous enferme dans notre particularisme ethnocentrique, que nous masquons sous le prétexte de sa singularité historique. Alors que nous nous accrochons à la Tour de Babel par peur de nous dissoudre dans la différence, Lui est déjà passé sur l'autre rive. Dans ce cas, le problème ne serait plus un problème d'interprétations théologiques différentes, mais une question de foi en l'incarnation de Celui dont on aurait oublié qu'Il est le Ressuscité toujours vivant et agissant. Un problème aussi, ou un jugement, de la Mission: nous voulons bien le transmettre (comme un énoncé), mais nous ne voulons pas le laisser passer ni parler lui-même librement là où il veut aller. Notre Eucharistie serait alors le souvenir d'un mort dont nous gérons l'héritage, mais non le Mémorial d'un Vivant qui continue à nous mener là où nous ne voudrions pas aller.

Quand un énonciateur est mort, il ne reste plus que ses énoncés, dont s'emparent les exégètes et les herméneutes.

Mais tant qu'on dira de lui qu'il est vivant, il faudra bien admettre qu'il reste aussi sujet d'énonciation, maître de la métaphore. Or cette maîtrise implique la liberté de substituer un signifiant à un autre. A la Résurrection-Ascension-Pentecôte s'est justement produit un procès métaphorique où un pur signifiant (l'Esprit de Jésus) s'est substitué au figuratif (Jésus de Nazareth):

"Cette substitution renvoie au sujet parlant en tant qu'il est maintenant en train de parler. C'est aussi ce qui se passe dans l'Eucharistie: on n'y parle pas de Lui, chaque fois c'est Lui qui reprend la Parole, sans qu'on puisse L'y enfermer, car Il ne s'y épuise jamais"⁹⁶.

Dans le problème qui nous occupe, nombreux sont ceux qui disent: "Jésus a voulu ceci... Jésus a voulu cela..." (alors même que l'Évangile se contente de dire: "Jésus a fait ceci, cela..."), comme s'Il avait cessé de vouloir. Il vaudrait sans doute mieux se demander: "Seigneur, que veux-tu que je

96. Ib., p. 95. Voir aussi Ivan ALMEIDA: "Un discours universellement "vrai", in Lumière et Vie 137 (1978), p. 97s: "L'universalité d'un symbolisme ne peut se comprendre que comme l'ouverture de champs communs d'attention et d'appartenance; jamais comme la détermination d'une homogénéité d'interprétation et d'opinion... Elle n'est jamais un "constat de coïncidence" du discours avec une réalité dont l'institution posséderait les secrets; c'est un agir qui se laisse envahir par la mouvance incessante d'une parole symbolique qui porte le monde au-delà de lui-même".

fasse ici aujourd'hui?". On voit comment le souci de la vérité historique court toujours le risque de présenter celle-ci comme une répétition de la réalité événementielle⁹⁷.

Or,

"les expressions dites symboliques, par le fait de ne trouver aucun correspondant dans le monde de l'expérience, ont, entre autres, la fonction de ramener tout langage à ses origines transgressives par rapport à l'être du monde et à pousser la quête de la vérité plus dans un accomplissement subséquent que dans une coïncidence avec un état du monde"⁹⁸.

2) Le rapport de Jésus aux Sacrements

Après avoir considéré l'ensemble du mystère du Christ, il nous faut examiner de manière plus précise quel est le rapport que Jésus entretient avec le sacrement. "Faites ceci en mémoire de moi..." venant en conclusion du récit de l'Institution, le contenu de cet ordre est, semble-t-il, bien défini de manière précise dans le récit lui-même. René Luneau y reconnaît une difficulté majeure et même insurmontable, car l'Église ne peut faire autre chose que ce que le Christ a fait⁹⁹.

97. Ivan ALMEIDA: "Un discours...", p. 98.

98. Ib., p. 105.

99. René LUNEAU: "Une Eucharistie...", p. 6.

a) Les partisans du contre.

Pour D. NOTHOMB, "l'argument biblique est clair". Jésus, selon tous les textes, a pris du pain et du vin. "On peut penser que le "faire ceci", surtout si c'est un mémorial du Seigneur, ne peut signifier que: prenez du pain et prenez du vin, et dites sur eux les paroles que j'ai dites, puis donnez-les en nourriture aux autres"¹⁰⁰. Mais réfléchissant sur "la valeur de signe que Jésus a voulu donner au pain et au vin", l'auteur conclut d'abord à ce que Jésus "n'a pas voulu" dans l'Institution de son eucharistie. Il n'a pas voulu donner au pain et au vin la valeur de signe "d'un repas pour se nourrir". Paul a déjà distingué et séparé les repas et le "repas du Seigneur". Il n'a pas voulu le signe du repas pascal juif, car il a pris le pain avant le repas pascal et le vin après ce même repas; il n'a pas voulu non plus la valeur d'un repas familial et fraternel, du moins pas en premier lieu, car ce signe possède aussi cette valeur. Se référant au Cardinal J. Ratzinger, à Mgr P. Eyt ainsi qu'à Jean-Paul II, D. Nothomb affirme que l'Eucharistie n'est pas avant tout un repas fraternel, mais qu'avant toute autre signification, elle est une Action de grâces, celle de l'oblation sacrificielle de Jésus à son Père. Et il conclut: "Si l'on acceptait un jour

100. Dominique NOTHOMB: "Une Eucharistie...", p. 72.

de prendre, pour l'Eucharistie, un autre aliment et une autre boisson, il faudrait avant toute autre considération que cette "matière" soit capable de signifier clairement le sacrifice de Jésus"¹⁰¹. Mais tout de suite après cet argument C, l'auteur passe à l'argument D où il dit:

"Cependant, il faut aussi, sans aucune hésitation, recupérer l'idée d'un repas, élément qui est évidemment essentiel, lui aussi, à l'Eucharistie. Mais on peut voir maintenant qu'il s'agit d'un repas très spécial, d'un repas sacrificiel, en vue d'une participation et d'une communion à l'oblation sacrificielle de Jésus"¹⁰².

* *

*

Si l'on suit bien le raisonnement de D. Nothomb, il faut conclure que l'Eucharistie est donc "le Repas du Seigneur" (p. 74, 79; 1 Cor. 20)

sans être un repas (p. 74-75)

tout en étant un repas (l'idée à récupérer, p. 75).

Cet enchaînement est à peine caricatural: on peut le suivre tel quel dans le texte.

¹⁰¹. Ib., p. 72-75.

¹⁰². Ib., p. 75; voir aussi ses conclusions 1, 3, 6, 7, 8, p. 78-79.

Pour en arriver là, l'auteur semble penser que de ce que Jésus a fait, l'on peut inférer immédiatement qu'il a voulu le faire; tout le texte de Nothomb et celui de Vanneste sont construits sur cette inférence de la "volonté expresse du Seigneur, auquel personne ne veut désobéir"¹⁰³. De même, on peut en tirer par le fait même "ce qu'il n'a pas voulu"¹⁰⁴.

C'est oublier l'une des conséquences fondamentales de l'appartenance à une culture donnée, le principe d'économie: tout ce qui est acquis comme coutume ou habitude par une culture évite justement à ses membres d'avoir à faire des actes de volonté et à adopter une attitude volontariste, vis-à-vis des réalités les plus banales. Et si Jésus avait pris du pain et du vin, simplement parce que sur toute table de la région méditerranéenne on pouvait s'attendre à en trouver? Ce qui ne l'empêchait pas de saisir, avec le pain et le vin, tout le symbolisme culturel et religieux déjà élaboré dans son peuple depuis des siècles.

Il est vrai que D. Nothomb, pour mieux marquer ce volontarisme, s'est appuyé sur une affirmation de Mgr P. Eyt selon lequel "le pain et le vin ne sont pourtant pas les

103. Ib., p. 73, 75, 77, 78, etc.

104. Ib., p. 74-75.

éléments habituels des repas ordinaires dans le judaïsme contemporain de Jésus... leur usage est assez exceptionnel", ce qui fonderait à les utiliser encore aujourd'hui malgré ou à cause même de leur usage exceptionnel¹⁰⁵. Malgré cette discontinuité voulue, l'auteur n'hésite cependant pas à utiliser un autre argument qui marque, lui, la continuité: l'argument de l'enracinement biblique: "Jésus a pris le pain et le vin comme signe de son sacrifice parce que déjà dans l'Ancienne Alliance, ils signifiaient une offrande faite à Dieu". Il faudrait s'entendre; Jésus a-t-il choisi le pain et le vin comme éléments exceptionnels ou parce qu'ils sont bien enracinés dans l'Ancien Testament?

Outre ce trait de volontarisme, D. Nothomb réagit, dans une ambiance polémique, contre

"l'hypertrophie accordée depuis quelques décennies à l'idée de l'Eucharistie (et d'abord de la Cène de Jésus) comme repas fraternel et familial ou, ce qui revient au même, de la méconnaissance pratique, ou de la mise entre parenthèses de la signification première du pain et du vin choisis par Jésus, à savoir "annoncer la mort du Seigneur", signifier son oblation sacrificielle à son Père"¹⁰⁶.

105. Ib., p. 75-76.

106. Ib., p. 79, n° 7; cf. la revue Communio: Ratzinger, Balthasar, Adoukonou, etc... Même constat chez A. Vanneste: "Une Eucharistie...", p. 216.

Cette réaction contre l'hypertrophie de l'idée de repas essaie de s'exprimer sans le secours d'une idée claire du symbole, ou même du signe, qui sont des réalités complexes. Les auteurs de ce courant de pensée sont animés par le souci de hiérarchiser les différents éléments, aspects ou niveaux constitutifs du sacrement de l'eucharistie, au lieu d'en rechercher l'organicité objective. Si l'on s'en tient à l'outil conceptuel du signe (et déjà cet outil est insuffisant, car le sacrement appartient à une espèce plus complexe du signe, à savoir le symbole), on doit distinguer le point de vue du signifiant et celui du signifié: or ceux-ci ne sont pas hiérarchisables. Pour qu'il y ait sacrement, il faut qu'il y ait les deux, de même qu'il faut envisager les deux fonctions nécessaires: la signification et l'efficacité, et les deux termes de l'acte de communication: le destinateur et le destinataire. Ce qui est premier dans l'intention du destinateur peut être dernier dans l'exécution par le destinataire. Ce qui est moyen subalterne du côté du Christ peut devenir premier et essentiel du côté de l'homme; enfin l'efficacité est première du côté de Dieu, mais du côté de l'homme, ce qui est premier est la signification, puisqu'elle constitue la porte d'entrée de l'homme dans le sacrement. Tout cela doit être "tenu ensemble" de manière organique, alors qu'un souci trop vif de hiérarchiser peut amener à nier des aspects essentiels, quitte à les "récupérer" ensuite, parce que la négation est décidément trop grossière. Ainsi,

si l'on peut dire que la démarche d'oblation de soi est première du côté du Christ (signifié), il faut reconnaître que sa traduction dans la réalité humaine du repas est première du côté de l'homme (signifiant), puisque c'est le point de départ du cheminement de son intelligence et de sa volonté pour comprendre et vouloir son propre passage oblatif dans la volonté du Père.

Ce qui montre que lorsqu'on commence à "casser" une réalité vivante comme l'est un sacrement, pour mieux l'analyser, il est ensuite difficile de le "remonter" sinon comme une "chose" artificielle, un mécanisme. Le concept de symbole permet de tenir ensemble les éléments d'une réalité complexe sans avoir à en minimiser l'un pour magnifier plus aisément l'autre. L'oblation du Christ et le repas ne jouent pas la même fonction, ne tiennent pas le même poste dans l'organisme symbolique de l'Eucharistie, il n'y a donc pas à les comparer ni sur le plan de l'importance relative, ni sur celui de l'antériorité, puisque, situés à des postes différents, ils remplissent des rôles différents, par rapport à des acteurs différents, l'un comme signifié, l'autre comme signifiant, rôles tous deux importants et essentiels sans lesquels il n'y aurait plus de signe. Déjà Saint Thomas se posait la question: "Le sacrement n'est-il signe que d'une seule réalité?" et répondait qu'il pouvait, sans être ambigu ni équivoque, signifier au moins trois choses à la fois, "car

un signe est ambigu et prête à l'erreur quand il signifie plusieurs choses qui ne sont pas ordonnées entre elles. Mais quand il signifie plusieurs choses unifiées par un certain ordre de rapports, il est un signe parfaitement déterminé¹⁰⁷. Il n'y a donc pas à faire effort pour tout ramener à l'univocité, en sacrifiant l'organicité à la hiérarchisation à tout prix.

"Jésus n'a pas voulu d'un repas pour se nourrir" (p. 74): à quoi sert donc un repas si ce n'est pas pour se nourrir? Qu'il s'agisse d'éliminer l'idée de nutrition physique, c'est ce que dit le contexte, mais il faut garder l'idée de nutrition spirituelle, d'où le signe du repas. Le sacrement fonctionne justement en faisant passer de la réalité d'une nutrition physique à celle de la nutrition spirituelle.

"Jésus n'a pas voulu du repas pascal juif": sans ce contexte pascal, comment faire passer ensuite à la réalité pascale du sacrifice du Christ? (p. 74).

"Jésus n'a pas voulu de "repas fraternel et familial, du moins pas en premier lieu, bien que ce signe possède aussi cette valeur, si du moins on la comprend,

107. Saint THOMAS: Somme Théologique, IIIa, q. 60.a.3.ad 1^m.

comme je l'indiquerai plus loin" (p. 74). Toutes ces contradictions en chaîne seraient facilement évitées, si l'on prenait les mots dans leur sens premier et obvie: "Le Repas du Seigneur est un repas" même s'il est aussi autre chose. L'Eucharistie a bien pour but de rassembler l'Église comme une famille et une fraternité, lors d'un repas familial et fraternel, où l'on partage ensemble de la nourriture et de la boisson. Pourquoi faudrait-il enlever le plus possible au signifiant pour mieux enrichir le signifié? La perte du sens sacramentel dont parle A. Vanneste n'est pas dû seulement au matérialisme que les clercs sont prompts à déceler chez les laïcs, mais aussi à l'appauvrissement progressif du signifiant matériel par ces mêmes clercs.

Quoi qu'il en soit de l'effort dépensé pour minimiser l'aspect "repas" dans le but de recharger l'aspect "sacrifice", il faut bien se rendre compte que ce dernier aussi se situe du côté des signifiants multiples du symbole eucharistique; ce que l'auteur admet finalement dans la réalité du "repas sacrificiel" (p. 75, D), après avoir "récupéré" in extremis l'aspect du repas. Mais pourquoi faut-il tant peiner pour sauver le sacrifice? Mon hypothèse est la suivante: ce signifiant "sacrifice" ne signifie plus rien pour les occidentaux depuis bien des siècles, il ne correspond plus à aucune expérience humaine depuis leur lointaine conversion au christianisme. Le seul contenu qui

lui reste dépend de la culture biblique de chacun, et de sens secondaires atténués ("faire des sacrifices..."). A part cela, il n'existe que le "sacrifice du Christ", où le mot sacrifice n'explique plus rien, puisqu'il est lui-même la chose à expliquer.

Par contre, tout près de nous, vivent des millions de gens pour qui le mot a un sens, puisqu'ils le pratiquent encore aujourd'hui, par exemple, les Africains de religion traditionnelle. Ils peuvent nous dire s'ils ont, chez eux, des repas sacrificiels, des repas non-sacrificiels et des sacrifices sans repas. Ils sont à peu près les seuls pour lesquels ce mot a encore un sens concret. Mais tout se passe comme si jamais aucun missionnaire n'avait assisté à l'un de ces rituels. Personnellement, c'est à mon hôte, le devin Bonoy, que je dois d'avoir assisté et participé à des sacrifices familiaux et acquis ainsi le sens concret d'un repas familial et sacrificiel où la fonction de nutrition physique n'enlève rien, mais au contraire réalise la communion spirituelle à Dieu par la médiation des ancêtres.

Hypertrophie du repas d'un côté, atrophie du sacrifice de l'autre: il semble que la position d'un problème concernant les jeunes Eglises est à nouveau détournée de sa solution, parce qu'à son occasion, ce sont deux courants théologiques occidentaux qui règlent leurs comptes entre eux.

Il serait en effet troublant pour la foi des chrétiens d'Occident que les Africains célèbrent le Repas du Seigneur avec autre chose que ce qui leur est familier depuis des siècles. Et pourtant, quand on fait le compte de toutes les interprétations différentes du mystère de l'Eucharistie depuis le début de l'Eglise occidentale, ne pourrait-on pas penser que tous les risques et tous les dangers ont déjà été courus dans le passé, et que nous pourrions avoir plus de confiance en l'avenir?

Chez A. VANNESTE, le langage volontariste est aussi fréquent que chez D. Nothomb¹⁰⁸. Il s'en explique en citant ce qu'écrivait M. de Baets au début de ce siècle: "Nous pensons qu'on ne peut admettre aucun système selon lequel le Christ n'aurait pas eu une part de volonté à l'institution des sacrements et de chaque sacrement en particulier"¹⁰⁹.

* *

*

108. A. VANNESTE: "Une Eucharistie...", p. 210, 213 (bis), 214 (bis), 215 (bis), 216 (bis), 218. Par exemple, p. 214: "Tous s'accordent à dire qu'il a tenu à préciser lui-même les éléments essentiels du rite eucharistique et les a donc voulu invariables".

109. Ib., p. 213, note 45: Cf. M. de Baets: "Quelle question le Concile de Trente a entendu trancher touchant l'institution des sacrements par le Christ?" in R.T. 14 (1906), p. 33.

Entre une volonté absolue et pas de volonté du tout, il y a de la place pour différents degrés de volonté. Nous avons déjà vu à l'occasion de la position de D. Nothomb, la place que tient le principe d'économie dans le fait d'appartenir à une culture. Il n'y a pas lieu de supposer un acte de volonté presque exceptionnel là où l'évidence et l'enracinement culturel présentent les choses de manière pour ainsi dire "naturelle", le propre de la culture étant justement de se présenter elle-même comme une "seconde nature" et de faire admettre ses différents éléments comme allant de soi. A force d'insister sur une volonté toujours souveraine, on ne peut refouler une impression de monothélisme¹¹⁰. Or, en ce qui concerne la face signifiante et humaine du sacrement, Jésus est placé dans les conditions normales du vouloir humain.

"Le Christ a donc exercé des actes humains, à taille humaine, à structure humaine...: ils ne pourraient avoir pour principe immédiat et de même ordre la nature divine: ainsi naître, souffrir, pleurer, être angoissé, parler, raisonner, etc."¹¹¹

On pourrait ajouter: prendre et donner à manger du pain, prendre et donner à boire du vin. Dans la mesure où la civilisation méditerranéenne mettait "naturellement" du

110. C. DUQUOC: Christologie. Essai dogmatique, T. 1, L'Homme Jésus, Paris, Cerf, 1968, p. 306-318: L'unité dynamique du Christ: la querelle de la double volonté.

111. *Ib.*, p. 308, 317.

pain et du vin sur la table, il a suffi à Jésus de les prendre comme nourriture et boisson simplement normales, sans avoir à les "vouloir" et à les "choisir" spécifiquement en tant que "pain" et "vin".

Cette position plus simple et plus conforme aux textes ("il prit...") permettrait aussi à D. Nothomb et à A. Vanneste d'être moins gênés face à une autre affirmation de l'Eglise, à savoir son estime pour les cultures autres que la culture méditerranéenne, celle de Jésus et de l'Eglise latine:

"Certes, le théologien chrétien ne nie pas pour autant l'existence de ce qu'on peut appeler le sacramentalisme "naturel" et peut même éprouver la plus grande estime pour ces multiples symboles et rites à travers lesquels les hommes de tous les temps ont cherché à s'approcher de Dieu. Néanmoins, aux yeux du croyant, les sacrements chrétiens ont une valeur tout à fait spéciale: il les considère comme faisant directement partie de l'économie du salut. Mais cela signifie du même coup qu'il ne peut accepter comme vrais sacrements que ces rites qui ont été voulus en tant que tels par Jésus lui-même, unique médiateur entre Dieu et les hommes"¹¹².

Cette "plus grande estime" reste donc inefficace et peut être soupçonnée d'être purement verbale, une clause de style obligée depuis le Concile Vatican II. De son côté, D. Nothomb maintient "qu'on ne pourrait inventer un nouveau rite

¹¹². A. VANNESTE: "Une Eucharistie...", p. 213.

eucharistique (bien que les éléments secondaires du rite, gestes, chants, habits, etc. doivent trouver une "traduction" dans chaque culture"¹¹³. Est-ce vraiment pour ces éléments secondaires du rite que l'on a éprouvé le besoin d'inventer le néologisme de l'inculturation, en affectant la racine "culture" du préfixe de l'Incarnation elle-même? Encore une fois, D. Nothomb concède la manière décorative qui a pourtant été écartée comme radicalement insuffisante par le Pape Paul VI¹¹⁴.

Il est une autre chose que ni Nothomb ni Vanneste ne prennent pas en compte dans la valeur analogique des divers sacrements: c'est le niveau d'universalité des différentes matières sacramentelles. En effet, si l'eau a partout une valeur symbolique de purification, il n'en est pas de même pour le pain et le vin¹¹⁵. Pour se situer au niveau d'universalité de l'eau, il faut parler de la nourriture et de la boisson: ce qui est naturel et donc universel, c'est la faim et la soif, et les actes par lesquels on satisfait à ces

113. D. NOTHOMB: "Une Eucharistie...", p. 79.

114. Paul VI: "Evangelii nuntiandi", n° 20.

115. On sait que le musulman est tenu de se purifier avant de faire ses prières quotidiennes. Lorsqu'en plein désert, l'eau manque ou qu'elle doit être réservée pour la boisson, il est autorisé à faire ses ablutions avec un autre liquide: le sable!

besoins, le fait de se nourrir et de se désaltérer. Ce qui peut être universel aussi est le symbole par lequel un repas est un moyen d'entrer en communion avec quelqu'un. Mais le pain et le vin ne sont pas, comme l'eau, des objets naturels, ce sont des objets culturels, c'est-à-dire des manières particulières d'apprêter la nourriture et la boisson qui varient avec les cultures. Le rapport que Jésus entretient avec le pain et le vin dépend donc de son appartenance à sa culture particulière, et ce n'est que par un tour de force (coloniale) que l'on peut universaliser ces particularités. Dans ce cas, une bonne partie du discours habituel sur le sacrement tombe. Alors que pour le signe linguistique, on parle de l'arbitraire du signe, dans le cas du symbole, au contraire, il faut parler de sa "motivation": il est conventionnel mais motivé, par la médiation de la culture. Tout le raisonnement de Nothomb et de Vanneste consiste à dire que l'Eucharistie est un symbole, motivé pour une seule culture, celle de Jésus. Mais comment peut-elle alors être un sacrement pour tous les hommes, "pour nous et pour notre salut"? Comme si l'Incarnation s'était épuisée dans la nature humaine abstraite, sans pouvoir atteindre les hommes dans leurs conditionnements concrets, historiques et culturels.

Saint Thomas commence son Traité des Sacrements en se demandant s'il entre dans le genre du signe et il répond

par l'affirmative¹¹⁶. A ce sujet, il fait remarquer "qu'on ne donne des signes proprement dits qu'aux hommes, car c'est leur condition de parvenir à ce qu'ils ignorent au moyen de ce qu'ils connaissent"¹¹⁷. Aux hommes qui ne font pas partie de la civilisation du pain et du vin, on demande de parvenir à ce qu'ils ignorent à partir de quelque chose qu'ils ne connaissent pas, ce qui est la négation même du sacrement en tant que signe. De plus, le sacrement est toujours une chose sensible, car chez l'homme, toute la connaissance est d'origine sensible¹¹⁸. L'article 5 de la question 60 concerne directement notre sujet: "Les sacrements requièrent-ils des choses déterminées?"

"On peut considérer deux choses dans la pratique des sacrements: le culte divin et la sanctification de l'homme. Le premier point de vue regarde l'homme dans ses rapports avec Dieu. Le second, à l'inverse, regarde Dieu dans ses rapports avec l'homme. Personne n'est chargé de fixer des règles dans ce qui dépend du pouvoir d'un autre. La sanctification de l'homme est au pouvoir de Dieu, car c'est Dieu qui sanctifie. L'homme n'est donc pas juge de ce qu'il doit employer pour sa sanctification et c'est à l'institution divine de le déterminer. Puisque les sacrements de la Nouvelle Loi sanctifient les hommes, les choses qu'on y emploie doivent donc être déterminées par l'institution divine.

116. Saint THOMAS: Somme théologique, IIIa, q. 60.a.1.

117. Ib., a.2, Respondeo.

118. Ib., a.4; l. 61.a.1. Respondeo: ... il appartient à la divine Providence de pourvoir à chaque être selon le mode de sa condition... Dieu donne la grâce aux hommes selon le mode adapté à leur nature (ad 2m); c'est par les sacrements que la Passion du Christ est comme mise à la portée des hommes (ad 3m).

Il est vrai que la même réalité peut être signifiée par des signes divers. Mais déterminer quel signe doit servir à cette signification, cela regarde l'auteur de cette signification... Donc, c'est l'institution divine qui doit déterminer pour tel ou tel sacrement l'emploi des choses chargées de signification...

A des temps différents, selon Saint Augustin (Contra Faustum 19, ch. 16) conviennent des sacrements différents. Sous la loi de nature, une inspiration intérieure, sans nulle loi imposée du dehors, portait les hommes à honorer Dieu; de même une inspiration intérieure déterminait quelles choses sensibles employer à ce culte. Mais la promulgation d'une loi extérieure fut ensuite rendue nécessaire parce que les péchés des hommes avaient obnubilé cette loi de nature et aussi afin que la grâce du Christ, qui sanctifie le genre humain, fût signifiée d'une façon plus expressive. Il fut donc nécessaire de déterminer quelles choses les hommes emploieraient dans les sacrements. La voie du salut n'en est pas resserrée, car les sacrements ne requièrent que des choses usuelles ou du moins que chacun peut facilement se procurer".

Saint Thomas voit donc l'évolution des sacrements dans le sens d'une détermination de plus en plus précise, et cependant "nec propter hoc arctatur via salutis", parce que le sacrement y gagne en expressivité, et parce que l'Instituteur le détermine en fait en le choisissant parmi les choses les plus usuelles. Le signe n'est pas arbitraire, il est choisi en fonction de sa capacité de signifier et d'être vraiment à portée de la main, les deux choses étant d'ailleurs liées. Cette caractéristique du sacrement, qui est relativement facile à assurer dans la civilisation homogène qui est celle de Saint Thomas, doit également être réalisée dans les autres types de civilisations, sinon les sacrements seraient particuliers à une culture et y

joueraient à plein, tandis que dans les autres, on aurait des sacrements réduits à leur seule efficacité sans leur fonction fondamentale de signifiante, ce qui ouvre la porte à la magie.

A.M. Roguet remarque au sujet de l'article 8 qu'il est fondé tout entier sur

"ce principe que les paroles (la forme) appartiennent à l'essence du sacrement non pas par leur matérialité, mais par leur signification... Ainsi, la doctrine catholique des sacrements échappe à tout reproche de magie"¹¹⁹.

On peut dire que dans les sacrements, la matière elle aussi est de l'ordre de la signification (quasi visibile verbum, comme dit Saint Augustin), et que pour échapper à la magie de ce côté-là, elle doit être signifiante; de même que la parole est intelligible à l'auditeur qui a le même code linguistique que le locuteur, de même le signe matériel est signifiant en fonction de son appartenance à un code symbolique propre à chaque culture.

Au sujet de "l'initiative nouvelle et inattendue" que Jésus a prise avant de retourner auprès de son Père, A. Vanneste remarque:

¹¹⁹. Ib., a.8. (Édition de la Revue de Jeunes, 1945, note 31, p. 211).

"Il est vrai que cette initiative de Jésus est à situer dans ce contexte historique bien déterminé qu'est le judaïsme du début de notre ère et qu'elle ne se comprend qu'à la lumière de celle-ci. Si la signification religieuse des repas, ou, en tout cas, de certains repas, n'y avait pas été ce qu'elle y était effectivement, on voit mal comment Jésus aurait pu penser à faire d'un repas le mémorial de sa mort. Mais reconnaître d'un acte précis que, comme tout acte humain, il est jusqu'à une certaine hauteur déterminé par les circonstances historiques dans lesquelles il a été posé, ce n'est pas pour autant lui enlever la signification particulière et unique que son auteur a voulu lui attribuer d'une façon consciente et réfléchie et avec l'intention formelle de "faire du neuf". A l'Eglise il est donc demandé de répéter jusqu'à son retour le geste que le Christ a posé à la Dernière Cène"¹²⁰.

Si l'initiative de Jésus ne peut se comprendre qu'à la lumière du judaïsme du début de notre ère et de son contexte historique précis, cela revient à limiter l'efficacité signifiante du sacrement. Wauthier de Mahieu note à ce sujet que

"Toute la formation religieuse et théologique, aussi bien des prêtres que des laïcs, consiste à les initier et à les introduire dans le système de symboles de la culture dans laquelle la religion est née, Israël, et dans laquelle elle s'est développée, l'Occident. C'est dire qu'au lieu de faire entrer la religion dans l'ensemble de la culture des gens, on fait entrer les gens dans la culture de la religion, qui pour eux, reste une culture étrangère"¹²¹.

120. A. VANNESTE: "Une Eucharistie...", p. 216.

121. W. de MAHIEU: "Anthropologie...", p. 385. Cf. Saint THOMAS: Somme Théologique, IIIa, q. 60.a.5 (Édition de la Revue des Jeunes, 1945, A.M. Roguet, note 20, p. 208-209: "L'Incarnation et les sacrements qui en découlent,

Il n'est pas question de contester le bienfait et même, à un certain niveau, la nécessité d'une culture biblique la plus vaste possible. Mais oser poser cette culture comme un préalable à l'accès aux sacrements, c'est poser un obstacle sur la route de la majorité des croyants. Or le Christ a rendu grâces à son Père d'avoir caché ces choses, aux sages et aux savants et de les avoir révélées aux petits (Mt 11,25-27). De plus, ce concept de culture, la culture cultivante de l'humanisme bourgeois laisse entier le problème de la culture enculturée propre à tout homme, à quelque culture et classe sociale qu'il appartienne.

D'une manière plus positive, c'est justement chez les pauvres et les humbles que "la signification religieuse des repas", dont parle A. Vanneste, est la plus significative. Là où il n'y a aucun souci concernant la nourriture et la boisson, celles-ci perdent vite leur qualité de don et leur

121. (Suite)

proviennent de la libre volonté de Dieu et s'insèrent dans des circonstances de fait, de temps et de lieu, dont il est impossible de faire abstraction... Le christianisme est une religion universelle, absolument vraie. Ce n'en est pas moins une religion historique, fondée dans des circonstances de temps, de pays, de mœurs qui lui donnent des modalités spéciales. C'est ainsi que l'on ne peut comprendre l'Écriture Sainte, et même l'Évangile, pourtant chargé d'un message universel, sans un minimum de connaissances sur le milieu juif, les genres littéraires juifs, la géographie palestinienne, etc. etc.

valeur religieuse. L'intelligence profonde du pain et du vin ne se trouve pas chez les riches repus, mais chez les pauvres affamés. Là où la nourriture est un souci quotidien, comme j'ai essayé de le montrer dans les mythes, les rites et les luttes du mil, les religions traditionnelles confèrent à tout repas un caractère sacré et en distinguent quelques-uns pour en faire des repas sacrificiels. Personnellement, j'ai appris la théorie des sacrements au catéchisme et en théologie, mais l'intelligence vivante de ces sacrements, ce sont les Gizigas païens qui me l'ont enseignée.

En réalité, "plutôt que de chercher à l'intérieur des différentes cultures des symboles permettant d'exprimer les vérités religieuses, plutôt que d'adapter le symbolisme religieux à la culture des gens, c'est le mouvement contraire qui s'opère"¹²². Faut-il continuer à penser qu'en instituant les sacrements, le bras du Fils de Dieu se serait fait trop court? Ou bien au contraire, ne serait-ce pas plutôt qu'une insuffisante compréhension du mystère de l'Incarnation amène à raccourcir ce bras, pour sauver sa "singularité historique"?

Il reste donc à déterminer, selon l'expression de A. Vanneste, "jusqu'à quelle hauteur" l'acte du Christ est

¹²². W. de MAHIEU: "Anthropologie...", p. 384.

déterminé par les circonstances historiques qui en font un acte unique: à mon avis, cette hauteur est celle de la nourriture et de la boisson, et du repas, et non celle des choses précises que l'on mange et que l'on boit. Cela n'enlève rien à l'originalité de l'Eucharistie: si Jésus de Nazareth a effectivement "fait du neuf", nous croyons que, Ressuscité, par son Esprit, il peut encore continuer à en faire et nous contraindre à sortir de notre timidité pour réaliser la promesse par laquelle il nous a assurés que nous ferions des choses plus grandes encore que les siennes.

L'Eucharistie ne sera jamais célébrée qu'avec le récit de l'Institution: la jointure de cette Parole du Christ avec l'élément sensible explicite amplement la nouveauté radicale de son acte. Mais elle fait plus: selon le mot de Saint Augustin inlassablement repris par Saint Thomas: "quasi quaedam verba visibilia", elle va à la rencontre d'une parole déjà contenue dans l'élément sensible (accedit verbum ad elementum et fit sacramentum), elle l'assume et la libère d'une certaine manière en la faisant venir au jour. Or, cette parole déjà contenue dans l'élément sensible est une parole d'homme, un projet d'homme concret. Saint Thomas l'illustre par l'exemple de l'eau qui livre à l'homme ses multiples messages: tantôt, elle lui dit "pureté", car l'élément liquide sert à l'ablution; tantôt, elle lui dit: "Fraîcheur", puisqu'elle est

froide¹²³. Elle peut aussi lui dire: "Vie" ou "Mort" et bien d'autres choses. C'est la parole sacramentelle du baptême qui choisit parmi toutes les paroles possibles de l'eau celle qui est pertinente dans ce sacrement, et il arrive qu'en en choisissant une, elle n'exclut pas les autres, mais les assume aussi comme autant d'harmoniques de la richesse totale du symbole. Qu'on pense alors à toutes les paroles d'homme déjà déposées dans la nourriture et la boisson d'une peuple. C'est à la rencontre de ces paroles que le Verbe a accès, pour les assumer et leur conférer, par sa propre Parole de Verbe de Dieu, l'efficience du salut.

A la fin de l'article 6, pour illustrer cette connivence entre la parole d'homme déposée dans la chose sensible et la parole sacramentelle du Christ, Saint Thomas cite Dt 26,3 où le paysan d'Israël, avant de raconter l'histoire sainte du blé, de la vigne et de l'olivier, dit au prêtre: "Je déclare aujourd'hui devant le Seigneur ton Dieu que je suis arrivé dans le pays que le Seigneur a juré à nos pères de nous donner". Toute la parole humaine contenu dans le mil des paysans du Cameroun et d'ailleurs, et toute l'histoire humaine qu'il porte, constituent suffisamment de titres de dignité pour que le Verbe daigne y accéder. Mais tant que la chose

123. Saint THOMAS: Somme Théologique, IIIa, q. 60, a.6.

visible ne touchera pas ce corps-là, il n'y aura pas de sacrement signifiant, et donc pas de sacrement efficace.¹²⁴

Un autre principe de Saint Thomas peut nous éclairer à ce sujet: dans l'article 7, il dit que "ce qui est tout d'abord et principalement requis pour qu'une chose existe, c'est une forme déterminée; car une matière déterminée n'est requise que pour être proportionnée à la forme déterminée". Ce que détermine le récit de l'institution, c'est de prendre et de manger le pain, qui est le Corps du Christ, et de boire le vin qui est son Sang. Ce qui est proprement déterminé, est-ce le fait de manger et de boire, qui est universel, ou les choses que l'on mange et que l'on boit, qui sont locales, particulières et culturelles? La parole fait ce qu'elle dit, non parce qu'on la prononce, mais parce qu'on y croit, c'est-à-dire selon le sens des paroles auxquelles la foi s'attache. Et ce sens est le même pour tous malgré la diversité des langues (ad lm). Si donc la matérialité de la parole est traduisible, comment la matière soumise à la détermination de la forme ne le serait-elle pas à plus forte raison? Ce passage, Saint Thomas lui-même le franchit dans l'ad secundum:

124. Ib., Respondeo: Secundo possunt considerari sacramenta ex parte hominis qui sanctificatur, qui componitur ex anima et corpore: cui proportionatur sacramentalis medicina, quae per rem visibilem corpus tangit, et per verbum ab anima creditur.

"Sans doute, en toute langue, la même chose peut être signifiée par des mots divers. Cependant il y a toujours un mot que cette langue emploie de préférence et plus communément pour signifier telle chose. Et c'est ce mot qu'on doit affecter à la signification sacramentelle. De même pour les choses sensibles: on affecte à la signification sacramentelle celle qu'on emploie le plus communément pour l'acte qui signifie l'effet du sacrement. Ainsi, comme on emploie communément de l'eau pour l'ablution corporelle, signe d'ablution spirituelle, c'est de l'eau qu'on prend comme matière du baptême"¹²⁵.

L'eau ne présente aucune difficulté, puisqu'elle a une valeur naturelle et universelle d'ablution. Mais le pain, le vin, l'huile ne sont pas des éléments naturels, ils sont des produits culturels donc particuliers à chaque culture. Pour l'acte de manger, de boire, de partager..., on doit donc affecter au sacrement des choses sensibles qu'on emploie le plus communément pour l'acte qui signifie l'effet du sacrement, ici le pain et le vin, ailleurs le riz, le mil, etc... Car l'acte est plus important et plus déterminant que la chose. On ne détermine pas l'acte par la chose, mais la chose par l'acte.

A. Vanneste reconnaît d'ailleurs finalement la pertinence de la question, lorsqu'il dit:

"L'on peut néanmoins se poser la question: répétition fidèle de ce que le Christ a fait la veille de sa mort, est-ce que cela implique nécessairement qu'on utilise les mêmes éléments

¹²⁵. Ib., a.7, ad 2m.

matériels, c'est-à-dire le pain de blé et le vin de raisin? D'ailleurs une identité matérielle complète est impossible à réaliser... De fait, c'est un geste humain que le Christ a posé à la Dernière Cène et l'identité d'une action humaine ne se définit pas purement et simplement à son niveau matériel. Dans la conception qu'on se fait de l'ordre du Christ "faites "ceci" en mémoire de moi", il y a toujours une part d'interprétation et d'appréciation humaines. Il convient donc d'être prudent et de ne pas prononcer trop vite de jugements apodictiques... Certaines hésitations sont possibles".

Mais finalement, A. Vanneste dépasse l'hésitation pour déclarer le "non possumus": on ne peut poursuivre les deux buts à la fois: une eucharistie vraiment christique et une eucharistie vraiment africaine. "Comment pourrait-on lui enlever son caractère particulier sans le vider de sa substance?"¹²⁶ Le divorce continue donc: le Christ reste enfermé dans sa particularité judaïque et ne pourra jamais rejoindre les autres humanités chez elles. On pourra toujours bricoler les éléments secondaires du rite (chants, gestes, etc...), comme le dit D. Nothomb, mais il vaut mieux renoncer à l'Inculturation qui est un autre nom de l'Incarnation.

L'article de P. GRELOT est intéressant en ce qu'il commence par établir que l'Eucharistie est le repas du

126. A. VANNESTE: "Une Eucharistie...", p. 217.

Seigneur Ressuscité¹²⁷. Le Christ est l'hôte du repas seigneurial: c'est à sa table qu'il invite les baptisés. C'est, selon l'auteur, ce qu'il y a de plus central dans l'Eucharistie, le principe unificateur des divers aspects du sacrement. Parmi les repas qu'il allègue pour confirmer sa thèse, il cite Ap. 3,20 et y voit "une allusion subtile au rite eucharistique", mais il omet de noter qu'ici, c'est le Seigneur qui s'invite chez le fidèle "pour prendre le repas avec lui, et lui avec moi". Ce texte ne dit-il pas qu'après la Résurrection, le Christ est libéré de ses attaches palestiniennes pour se rendre dans toutes les maisons où les fidèles célèbrent son mémorial et célébrer son repas seigneurial en mangeant et buvant selon sa consigne ce qu'on lui donnera¹²⁸. A Emmaüs, ce n'est ni chez les deux disciples, ni chez Jésus, qui n'a plus de demeure fixe ici-bas, qu'a lieu la fraction du pain. "Ils le pressèrent en disant: Reste avec nous... Et il entra pour rester avec eux... et il se mit à table avec eux" (Lc, 24,29-30). Le Seigneur est reconnu au fait qu'il célèbre le repas seigneurial, là où on lui ouvre la porte et où on l'invite. L'auteur note aussi, au sujet du Discours du Pain de vie, que

127. P. GRELOT: "Le repas seigneurial...", p. 204s.

128. Lc 10,7-8; il donne même à ses disciples la consigne de ne pas emporter de pain (Mc 6,8; Lc 9,3).

"l'horizon historique de l'existence terrestre de Jésus et l'horizon de la vie ecclésiale, que domine la figure du Christ Ressuscité, se superposent exactement l'un à l'autre dans le livret évangélique, de sorte que le Christ en gloire transparaît constamment sous les traits de Jésus de Nazareth, comme une figure de vitrail que la lumière de la foi vient illuminer... La présence du Christ en gloire, en qualité d'hôte qui ouvre sa table à son Église, est au centre de l'expérience eucharistique"¹²⁹. Or, ce discours prend place à l'occasion d'un repas pris en compagnie d'une grande foule, sur la montagne, avec des pains d'orge et des poissons apportés par un garçon. Tous ces détails nous montrent un Christ absolument libéré de l'espace et des déterminations concernant la nourriture. Il s'en remet à l'accueil de ses disciples.

L'auteur envisage aussi le danger d'assimiler ce Christ en gloire aux dieux païens en visite chez leurs dévots. D'où la nécessité de se rappeler sans cesse que ce Christ n'est pas un Christ de rêve ou de mythe, mais ce Jésus de Nazareth dont toute la vie et la mort constituent l'autre face du mystère de la Résurrection. J'ajouterais pour ma part que l'Eucharistie est structurée de telle façon qu'elle commence par la liturgie de la Parole: celle-ci déploie largement

¹²⁹. P. GRELOT: "Le repas seigneurial...", p. 209-210.

l'enracinement concret de Jésus, par son appartenance au peuple de l'Ancien Testament (première lecture), par le récit de sa propre vie (troisième lecture) et de celle de l'Église primitive retracée dans les écrits des Apôtres (deuxième lecture). Il y a ensuite moins de risque que le repas seigneurial soit assimilé aux repas païens, d'autant plus que, là aussi, le sommet culmine dans un autre récit, celui de l'Institution¹³⁰.

Plus loin, l'auteur rappelle que le même mot de communion (*koinōnia*) dans la première aux Corinthiens, n'est pas réservé à l'Eucharistie: "ils peuvent désigner aussi toute espèce de communion humaine, y compris celle qui se manifeste par la participation aux besoins matériels des gens"¹³¹.

Après avoir ainsi établi que le Christ Ressuscité est le vrai célébrant de l'Eucharistie dans son Église "insérée localement en tel ou tel lieu de l'univers", au point que le ministre, c'est-à-dire le serviteur, doit s'effacer lui-même derrière le Christ Ressuscité¹³²; après avoir aussi établi que "la participation à la même table est un signe de

130. Ib., p. 213-214.

131. Ib., p. 217-218; cf. Rm 15,26-27.

132. Ib., p. 227-230.

communion humaine qui est immédiatement intelligible pour tout le monde et qui fonde, dans la sphère religieuse, le symbolisme spécifique des repas sacrés"¹³³; l'auteur en vient à la question du signe du pain et du vin. L'Eucharistie est un repas, mais le pain et le vin ne sont nullement universels; dans de nombreux endroits, ils sont des éléments étrangers¹³⁴. Citant Mgr A.T. Sanon qui demande le recours à la nourriture et à la boisson particulières de chaque culture, exactement comme la prière eucharistique recourt à toutes les langues de la terre, P. Grelot répond: "ce raisonnement n'est pas juste". Nous avons déjà vu son premier argument: il est essentiel à la célébration de l'Eucharistie de comporter une profession de foi à l'Incarnation de Jésus. Le deuxième argument est le suivant:

"(La Cène du Seigneur) est un repas festif de type juif et palestinien de surcroît. Le pain (de froment ou d'orge, si on se rapporte à Jn 6,9) était une nourriture de base pour les juifs de Palestine. Mais leur boisson habituelle était l'eau: le vin n'était qu'une boisson festive, en raison de son prix¹³⁵. Jésus a utilisé les deux dans son dernier repas... parce qu'il était un juif de Palestine..."¹³⁶.

133. Ib., p. 218.

134. Ib., p. 231-234.

135. Il en est de même chez les Gizigas et les gens du mil: le repas est la boule de mil avec sa sauce; la boisson est l'eau. La bière de mil est réservée aux fêtes et aux jours de marché, sauf dans les villes où les femmes en font commerce tous les jours.

136. P. GRELOT: "Le repas seigneurial...", p. 233.

La pratique continue de l'Église utilisant le pain et le vin malgré certaines difficultés locales, a sa racine, selon l'auteur, dans la Profession de foi, même implicite, dans l'Incarnation du Christ¹³⁷.

L'auteur laisse de côté les "cas de détresse" car "on ne construit pas une théorie générale sur les cas d'exception". Mais pour finir, il se retrouve quand même d'accord avec Mgr Sanon pour ce qui est des conséquences sociales de l'Eucharistie: "le partage de la table du Seigneur ne peut que constituer un appel au pain partagé, et la communion au sang du Seigneur un appel à la communion humaine la plus large", y compris dans la lutte contre toutes les injustices. Donc, en définitive, toute la koinônia que l'on voudra, sauf la koinônia sacramentelle.

Je ne peux m'empêcher de penser qu'en commençant à poser le Christ Ressuscité comme véritable célébrant de l'Eucharistie des chrétiens, l'auteur allait libérer l'Eucharistie de certaines déterminations secondaires pour lui permettre d'être célébrée en toute vérité loin des rives

137. Ib., p. 234: "Je ne suis pas sûr que les réglementations canoniques édictées aient explicitement recouru aux motifs que j'ai indiqués plus haut: elles étaient adoptées d'instinct, en fonction de la tradition existante".

méditerranéennes, partout où le Seigneur frappera à la porte des hommes pour prendre son repas avec eux et eux avec lui. Encore une occasion manquée!

On l'a déjà vu au sujet du Mystère du Christ, pour B. ADOUKONOU la matière eucharistique est le pain azyme¹³⁸. Pour lui, "le débat né à la faveur de l'inculturation à propos de la matière eucharistique... est indécidable aussi longtemps qu'elle n'est pas reliée au caractère sacrificiel ou non sacrificiel du repas eucharistique"¹³⁹. C'est là le niveau prioritaire de pertinence du problème tout entier:

"De part en part notre pensée sera donc positive et elle ne le sera en rigueur et en vérité que si elle est une pensée du sacrifice. Le point culminant de l'expérience du "Dieu avec nous" a été vécu par Jésus-Christ sur la croix. L'Eucharistie nous situe au coeur d'une telle pensée"¹⁴⁰.

Ici, nous sommes en plein au centre de la polémique "repas ou sacrifice?". L'auteur dit bien que l'Eucharistie est "repas sacrificiel", mais dans ce couple les deux aspects sont actuellement en conflit et il choisit pour sa part le camp du

138. B. ADOUKONOU: "L'Eucharistie: une approche africaine du débat interculturel", in Communio 10 (1985), p. 65-78, notamment p. 65-66, 73-75.

139. Ib., p. 66.

140. Ib., p. 68.

sacrifice, quitte à caricaturer l'aspect repas, qui tend à "gommer de l'Eucharistie comme de la vie, l'élément gênant qui n'est autre que le sacrifice". Ainsi vidée de son "contenu spécifique", l'Eucharistie "n'est plus que ce moment de détente du repas de communion... une fusion provisoire, une prétention d'annulation de la différence"¹⁴¹. "Comprise comme simple repas sans sa dimension sacrificielle", l'Eucharistie devient insensiblement "un club d'amis qui fraternisent un coup autour d'une table... Le club d'amis va prendre le "pain de la vie courante", le pain de tout le monde, le pain de chaque jour... Ce n'est plus du pain qualifié par la mémoire et appelant un "récit total", c'est du pain qui est simple nourriture terrestre, "fruit de la terre et du travail des hommes"¹⁴². Cette chute au niveau du simple repas vient d'un bon sentiment: l'Eucharistie étant devenue "trop obsolète pour l'homme moderne", "rebelle à la croix et allergique à l'idée de sacrifice", c'est par condescendance qu'on s'est penché vers lui pour le raccrocher au repas. Mais n'a-t-on pas perdu quelque chose d'essentiel en cours de route?

141. Ib., p. 68. L'auteur ajoute en note: "Nous ne croyons d'ailleurs pas qu'il puisse y avoir de repas de communion à caractère religieux sans sacrifice". Il semble oublier beaucoup de repas, sinon tous les repas africains qui ont toujours plus ou moins une valeur religieuse, alors que quelques-uns seulement sont des repas sacrificiels.

142. Ib., p. 69.

Contre cette dissociation, l'auteur rétablit fortement l'unité des deux aspects de l'Eucharistie:

"C'est en tant que repas que le mystère du sacrifice de Celui qui est "mort et ressuscité pour nous" nous atteint, nous pénètre et nous assimile au monde nouveau. On n'a pas le droit de passer sous silence l'aspect "sacrifice", ni de taire l'aspect qui souligne sa destination, lequel nous destine nous-même: l'aspect "repas"¹⁴³.

Les retentissements de ces infléchissements sur la problématique africaine sont alors prévisibles, selon B. Adoukonou:

"Si l'Eucharistie est avant tout un repas et qu'on puisse prendre du pain ordinaire de pâtisserie pour la célébrer entre copains, il n'y a pas de raison qu'on choisisse le blé plutôt que le maïs ou le riz, l'igname ou le manioc, le haricot et le mil... Chaque espace socio-culturel pourrait plaider en faveur de son produit..."¹⁴⁴.

L'auteur voit dans cette tendance une victoire de la théorie de Marx, à savoir l'économique comme instance de dernier ressort et la lutte contre l'impérialisme blanc qui se seraient faufilés jusqu'au coeur de la liturgie¹⁴⁵. La cause

143. Ib., p. 69.

144. Ib., p. 70.

145. Ib., p. 70-71.

en est une "pauvreté anthropologique" en théologie africaine et notamment l'absence d'une "épistème chrétienne" qui ne peut exister sans la Croix¹⁴⁶.

L'antidote à cette dérive est le pain azyme, comme source du récit de gratitude pour l'oeuvre de la Rédemption: il signifie l'urgence de l'Exode et la hâte avec laquelle le Christ est rendu vers l'heure de son Baptême; c'est pour tout cela que "l'Eucharistie est constitutivement action de grâces" et c'est aussi ce qui exclut tous les autres produits de remplacement: ceux-ci sont incapables de dire "l'événement d'amour trinitaire" qu'est l'Eucharistie, mais seulement le simple repas pris en commun, "un simple moment fusionnel préparant la prochaine crise mimétique. . de la violence d'autoposition", dont le Christ est justement venu briser le cercle infernal¹⁴⁷.

* *

*

146. Ib., p. 71-72.

147. Ib., p. 73-76.

L'intention par laquelle B. Adoukonou veut maintenir l'unité des deux aspects de l'Eucharistie dans le repas sacrificiel est certes louable¹⁴⁸. Mais comment se fait-il qu'il n'y arrive que par une véritable caricature de la position de ceux qui défendent l'aspect essentiel du repas? Il est facile en effet de déconsidérer une position en exagérant ce qu'elle défend¹⁴⁹. Celle-ci en effet n'exclut pas le sacrifice et elle est plus proche d'une solution au centre que ne le décrit l'auteur qui la refoule à l'extrême pour mieux la combattre. Les raisons de cette attitude se trouvent sans doute dans les présupposés anthropologiques, comme nous le verrons plus loin.

D'autre part, le choix du pain azyme me semble une base assez faible: outre qu'elle laisse de côté la "vénérable" tradition orientale, elle constitue aussi, même dans la tradition occidentale, une détermination secondaire pour la forme de la matière eucharistique, qui n'a pris effet qu'après un millénaire d'histoire¹⁵⁰. En réalité, B. Adoukonou, et la revue *Communio*, ne sont pas à l'aise avec les exigences de l'Inculturation et ne savent trop qu'en faire, probablement à cause de leur concept de culture.

148. B. ADOUKONOU: "L'Eucharistie...", p. 69, 74.

149. Ib., p. 65, 68, 69, 70, 71, 76.

150. D'après L.M. CHAUVET (notes de cours).

Mais le plus troublant dans cet article, c'est qu'il semble avoir mélangé deux problématiques différentes, qu'il eût été préférable de maintenir séparées. Que l'homme moderne connaisse une désaffection par rapport au sacrifice et qu'on ait essayé en Occident de la compenser par une reviviscence de l'aspect "repas", c'est une possibilité que je ne discuterai pas ici: la revue *Communio* s'en occupe. Mais le problème de l'aliénation symbolique que les théologiens africains et certains missionnaires d'Afrique signalent et essaient de solutionner est une autre chose et on n'a aucun intérêt à les mélanger ni à croiser leurs argumentations de manière artificielle. Car l'opération aboutit à l'aggravation de cette aliénation: on fait croire que, non seulement il n'y a de solutions qu'occidentales, mais encore qu'il n'y a pas de problèmes spécifiquement africains ou qu'on ne peut les écouter et les prendre en compte qu'à partir des belvédères théologiques occidentaux.

Avec L. MPONGO, nous allons retrouver des arguments déjà développés par les autres auteurs, ce qui nous permettra d'aller plus vite:

"... Ils perçoivent l'Eucharistie comme étant fondamentalement un repas, une nourriture. Or elle n'est pas un repas semblable à celui qu'on prend quotidiennement ou à l'occasion de certains événements dans les savanes, mais un repas sui generis... Institué lors du dernier repas de Jésus avec les Douze, l'Eucharistie a une structure fondamentale qui n'est pas celle d'un repas mais d'une Action de grâces... On comprend que le pain

et le vin eucharistiés ne sont pas le signe d'un repas matériel partagé ensemble, mais le signe du Christ en tant qu'il inaugure un nouveau mode de présence au milieu des siens, qu'il entraîne dans le mouvement qui le constitue le principe de l'unité de tout l'univers... Quelle valeur reconnaître alors à l'interprétation suivant laquelle, en instituant l'Eucharistie sous le signe du pain et du vin, le Christ a assumé la vie active des peuples du bassin de la Méditerranée?"¹⁵¹

Et l'auteur fait sienne cette remarque d'Albert Rouet:

"Naïvement, nous supposons que la messe se fait avec du pain et du vin parce qu'ils sont nourriture et boisson. C'est là confondre un fait culturel limité (certains peuples ignorent le pain et le vin) avec l'histoire de l'Alliance. C'est en tant que signes de l'alliance que le pain et le vin ont été pris par le Christ... Le signe du pain à la messe renvoie donc à l'histoire de l'Alliance plus qu'à une coutume alimentaire... Le signe du vin, plus qu'un symbole de ce que boivent les hommes, rappelle l'histoire de l'Alliance"¹⁵².

De plus, les cultures africaines sont ouvertes aux innovations aussi bien spirituelles que matérielles, dès que cela s'avère nécessaire. Elles seront donc amenées aussi à "assumer la dimension judéo-chrétienne de message de Jésus":

"Dans ce contexte, tout élément de la création soumis au Christ devient l'héritage commun des croyants: tous ceux qui croient au Christ se partagent les biens de la terre. Dès lors la prière... "fruit de la terre et du travail des hommes" garde, du point de vue de l'espérance chrétienne et de la koinônia, une valeur universelle indéniable"¹⁵³.

* *

*

151. L. MPONGO: "Pain et vin pour l'Eucharistie en Afrique Noire?", in NRT 108 (1986), p. 526-527.

152. *Ib.*, p. 527-528.

153. *Ib.* p. 530.

Dès lors que l'on affirme que l'Eucharistie est fondamentalement un repas et une nourriture, exclut-on par le fait même qu'elle est un repas sui generis, le repas du Seigneur, et aussi, en même temps et tout aussi fondamentalement mais à d'autres points de vue, un sacrifice, une action de grâces, un mémorial, etc...? Exclut-on qu'il est nécessairement différent des repas quotidiens, bien qu'il ait aussi quelque chose à faire avec eux? Les critiques de l'Eucharistie-repas semblent incapables de saisir "l'épaisseur" du sacrement, en tant qu'il est une réalité organique, complexe et diversifiée, et ils s'étonnent que l'on puisse pénétrer dans cette épaisseur par une autre entrée que celle à laquelle ils sont habitués. L. Mpongo témoigne d'une position qui privilégie le contenu du Mystère et s'étonne que d'autres préfèrent commencer par le commencement, c'est-à-dire par le début du chemin sacramentel qui mène le plus sûrement à ce Mystère. Quand on commence par le signifiant, la face du sacrement qui est tournée vers l'homme, on peut, par la foi, arriver au signifié, la communion au Christ dans l'intégralité de son mystère. Mais quand on commence par le signifié, on ne sait plus que faire du signifiant: c'est la voie angélique ou celle de théologiens suffisamment abstraits de la vie courante des hommes de cette terre et de leurs soucis quotidiens. La théologie classique traçait déjà bien le chemin à suivre: d'abord le "sacramentum tantum", puis la "res et

sacramentum", et enfin la "res tantum". C'est la voie des hommes, aussi naïfs que Thomas d'Aquin, et moins subtils qu'Albert Rouet, car, de fait, "naïvement, nous supposons que la messe se fait avec du pain et du vin parce qu'ils sont nourriture et boisson" et que l'Alliance ne perd rien à être vécue de manière significative en assumant la richesse symbolique des coutumes alimentaires. Chaque fois que l'on se croit obligé de minimiser le signifiant pour mieux magnifier le signifié, on déséquilibre le tout du sacrement, et l'on ferme la porte qui donne accès à la traversée de l'épaisseur sacramentelle. Cette position montre une fois de plus l'insuffisance du concept de signe où le signifiant est censé référer à un signifié unique et univoque excluant les autres valences ou ne les acceptant qu'à contre-cœur, par "récupération". Seul le concept de symbole met en jeu des signifiants multiples qui par leurs renvois mutuels créent le sens gratuitement, gracieusement, de l'intérieur, selon la loi de l'Incarnation.

Quand à l'ouverture des cultures africaines, cela ne fait aucun doute pour personne. Ce qui fait problème, c'est la fermeture des théologiens de culture occidentale et de leurs élèves trop doués. L. Mpongo demande à deux reprises de "mieux cerner les lieux effectifs de l'Inculturation de la foi en Jésus-Christ"¹⁵⁴. L'Eucharistie n'est-

¹⁵⁴. Ib., p. 529 et 530.

elle pas justement un de ces lieux, et même le lieu par excellence de l'Inculturation, puisqu'elle est "la source et le sommet de la vie de l'Église", ou bien faut-il, comme le demande D. Nothomb, se contenter d'adapter les éléments secondaires? Si l'In-cultur-ation est la prise en compte, au niveau des cultures, de la logique même de l'In-carn-ation, alors, en effet, L'Eucharistie ne peut y échapper, sinon autant abandonner ce néologisme troublant et revenir à la bonne vieille "adaptation" qui n'en demandait pas tant.

b) Les partisans du "pour".

L'analyse des différentes positions concernant la matière eucharistique donne l'impression d'un champ éclaté où les protagonistes se tiennent sur les deux lisières opposées du champ, regardant dans deux directions opposées, progressant en sens inverse et voyant donc les choses se présenter à leurs yeux sous des angles différents. D'où jaillit l'impression de deux positions irréconciliables. Et pourtant l'unité est là, pour peu que l'on prenne un peu de recul: Tous deux se trouvent bien dans le même champ. Si l'on adopte l'outil du signe (mais il faudra dépasser ce stade en précisant que ce signe est de l'espèce symbole, ce qui comporte beaucoup de conséquences), on pourrait définir ces deux points de vue comme l'entrée par le signifiant et l'entrée par le signifié. L'entrée par le signifiant part

de l'homme (sacramenta propter homines), son souci est d'abord anthropologique et elle privilégie la signifiante. L'entrée par le signifié part du mystère de Dieu, son souci est dogmatique et elle privilégie l'efficacité sacramentelle: elle veut sauver Dieu. La première veut s'assurer du fait qu'au contenu du sacrifice du Christ corresponde chez l'homme un contenu également réel: si le "une fois pour toutes" de la démarche pascalle du Christ est mis à la portée de l'homme par le sacrement, c'est pour que lui-même entre dans ce mouvement non pas dans une attitude religieuse détachée de la vie, mais dans une démarche qui embarque la totalité de son être et de sa vie¹⁵⁵.

La deuxième entrée veut souligner que l'initiative de la démarche sacramentelle est l'apanage de Dieu: elle est donc discontinuité, nouveauté, gratuité et se méfie des continuités anthropologiques apparentes qui ont la faveur des tenants de la première porte.

Ces deux positions finissent par créer chez leurs partisans deux sensibilités opposées qui impliquent une ouverture à des arguments également opposés. La liturgie telle qu'elle existe dans son état actuel, et malgré le

155. Cf. E. NTAKARUTIMANA: "Une Eucharistie de manioc pour l'Afrique?", in Select 18 (1985), p. 18, 2)d).

début de rénovation inaugurée au Concile Vatican II, appartient massivement au deuxième point de vue¹⁵⁶. Mais une innovation conciliaire a créé une brèche dans cet ensemble: c'est l'introduction de la formule "fruit de la terre et du travail des hommes" lors de la présentation des offrandes. Tous les partisans de l'adoption des matières eucharistiques locales s'y réfèrent. Il faudra examiner les conséquences de cette introduction: elle est moins innocente qu'il n'y paraît.

Emmanuel NTAKARUTIMANA commence par critiquer la position des tenants de la matière eucharistique palestinienne: dans le rapport de Jésus à l'Eucharistie, ce qui est important c'est sa personne et ses actes, non les termes matériels sur lesquels ils portent. L'acte du Christ concerne tout homme, mais non les particularités de sa propre culture. "Ce qui est universel, c'est le Christ et non ses médiations historiques"¹⁵⁷. Il faut donc élargir la compréhension de

156. A.T. SANON: "Enracinement culturel dans la liturgie en Afrique depuis Vatican", in Concilium 182 (1983), p. 99-113.

157. E. NTAKARUTIMANA: "Une Eucharistie..." p. 18, 2)b). Il ne faut surtout pas qualifier d'historique ce qui n'appartient qu'à l'événementiel, au factuel: ce factuel peut avoir un sens dans un ensemble culturel particulier et c'est ce rapport qui est important; mais il peut devenir totalement insignifiant et donc anhistorique lorsqu'on le transporte dans un autre ensemble culturel; il est alors non seulement anhistorique, mais il devient un obstacle à l'histoire que ce groupe humain doit écrire pour son propre compte.

l'Incarnation pour englober ses aspects historiques et culturels¹⁵⁸. La "concrétude" du Christ a-t-elle pour but de le sauver lui-même d'une interprétation mythologique, ou a-t-elle un rapport à la "concrétude" et à l'historicité de chaque homme? Est-elle normative pour la répétition ou pour la créativité?¹⁵⁹ De ce que Jésus a fait, il ne faut donc pas trop vite inférer ce qu'il a voulu faire¹⁶⁰. De plus, la simple répétition matérielle de ce qu'il a fait aboutit au résultat que "l'histoire est bloquée au nom de l'histoire". Or, le Verbe de Dieu est-il entré dans l'histoire des hommes pour l'arrêter à la sienne ou pour l'ouvrir, la débloquer et la libérer. Face à un christianisme figé sur ses origines, on peut préférer un sens de la tradition qui soit un mouvement vivant¹⁶¹. L'Eucharistie met en oeuvre de nombreux moyens "indiciels" qui pointent en direction de la personne et de l'action du Christ, ce qui laisse largement de l'espace pour le déploiement du symbole¹⁶².

158. Ib., p. 19, 3) a).

159. Ib., p. 19-20, 3) b).

160. Ib., p. 20, 3) c).

161. Ib., p. 20, 3) e).

162. Ib., p. 20-21, 3) f). Pour "l'indice", l'auteur réfère à A. MAMPILA: "Une Eucharistie...", p. 26-31. Voir aussi M. AMALADOSS: Do Sacraments Change..., p. 49, 89. Comme je l'ai déjà dit, ces moyens indiciels sont entre autres la liturgie de la Parole (AT, NT), le récit de l'Institution et les autres passages de la Prière Eucharistique qui indiquent bien qu'il s'agit du sacrifice unique du Jésus historique, sans confusion possible avec toute autre célébration mythique.

Pour l'essentiel, l'auteur estime qu'il s'agit là d'un problème épistémologique: comme tout le christianisme, l'Eucharistie est, elle aussi, "au risque de l'interprétation". Pour rester signifiante, elle doit tenir compte de l'évolution des conditions de la signifiante parmi les hommes, dans l'espace et le temps. Constamment, elle doit lutter contre un pessimisme latent vis-à-vis du sacrement. Pour rester lui-même, jusqu'où ne doit-il pas aller trop loin? Pour bien rester accroché au Christ, tout se passe comme si le sacrement devait renoncer à rejoindre l'homme. Saint Thomas était plus optimiste, lui qui posait la nécessité des sacrements non pas à partir de l'efficacité (la face du sacrement tournée vers son Auteur), mais à partir de la signifiante (la face du sacrement tournée vers son destinataire et bénéficiaire, l'homme)¹⁶³. Dès lors qu'une chose devient pertinente à partir de l'homme, il faut aller jusqu'au bout et accepter les conditions d'exercice de cette pertinence du côté de l'homme. Si "la question de l'Eucharistie se réfère à la catégorie de "sens", de "signification", il faut donc en accepter les conséquences, notamment la présence de l'Esprit

163. A.M. ROGUET, note 33, in Somme Théologique, III a.q.61. a.1, Ed. de la Revue des Jeunes, 1965, p. 212. De même, Saint Bonaventure: le pain et le vin sont nécessaires à l'intégrité du sacrement "Quoad significationem, non quoad efficaciam" (Cf. L. MPONGO, in "Pain et vin...", p. 523)

Saint et son rôle d'herméneute dans l'Eglise. Il est curieux de constater son absence totale dans l'argumentation des partisans du statu quo¹⁶⁴. C'est Lui qui permet que, dans l'Eucharistie, l'histoire de Jésus rejoigne efficacement l'histoire des hommes en toute vérité et quelle que soit leur diversité. Sinon, le sacrement échoue dans la mission qui lui est assignée¹⁶⁵.

A.T. SANON traite des "Dimensions anthropologiques de l'Eucharistie": il est donc normal d'y trouver assez peu de choses sur les aspects christologiques, bien que ceux-ci n'en soient pas tout à fait absents:

"L'humanité de l'Eucharistie partant du geste du Christ est-elle mieux sauvegardée dans des éléments matériels uniformes ou dans la volonté du Christ désireux de manger avec les hommes de tous les pays et touchant leurs conditions primordiales de vie?"¹⁶⁶

En effet, comme le dit Saint Thomas, le sacrement doit toucher le corps de l'homme, non pas le corps théorique de l'homme en général, mais nécessairement ce corps-là, le corps de cet

164. E. NTAKARUTIMANA: "Une Eucharistie...", p. 22.

165. Ib., p. 23.

166. A.T. SANON: "Dimensions anthropologiques de l'Eucharistie", in D.C. 1813 (1981), p. 722; et "Umanità dell'Eucaristia. Pane delle Savane", in Nigrizia, 1983, p. 14-18.

homme-là, dans le temps et le lieu particuliers qu'il a organisés en cette culture-là. Dans la reconnaissance du Seigneur Ressuscité par les disciples d'Emmaüs lors de la fraction du pain, Mgr Sanon dit que "seul le Seigneur connaît le secret d'un tel partage qui devient pour les siens un signe de sa présence et de sa révélation"¹⁶⁷. Mais ce secret du Seigneur correspond à un autre secret et vient à sa rencontre dans le sacrement: celui des hommes qui, eux aussi, ont inventé des manières particulières de se rendre présents les uns aux autres et à la Divinité, de se révéler les uns aux autres comme frères dans leur manière particulière de partager leur nourriture et leur boisson: c'est grâce à cette correspondance que le sacrement ne tombe pas à plat dans un vide anthropologique. "La Parole s'approche de l'élément", non seulement du côté du Verbe de Dieu, car il y a aussi une parole déjà là dans l'élément matériel, celle que les hommes y ont mise dans l'élaboration de leur projet humain.

"L'Eucharistie comme sacrifice établit ou renforce les liens d'alliance et de réconciliation, et comme repas le lien vital ou vivant qui unit et réunit au pouvoir de Celui qui donne, le Créateur. Elle nourrit ces liens car le repas n'a pas uniquement pour rôle de nourrir. Par delà le repas et en signe du repas, l'unité se fait, ainsi que la réconciliation: la réunion ou la réunification devient possible"¹⁶⁸.

167. A.T. SANON, *ib.*, p. 725.

168. *Ib.*, p. 725.

Encore une fois, la Parole d'Alliance et de réconciliation définitive et absolue opérée par le Christ s'opère dans la rencontre et l'assomption des paroles d'alliance et de réconciliation déjà mises par les hommes dans leurs repas, qu'ils soient sacrificiels ou non. La foi à l'efficacité de l'Incarnation du Christ et à celle de son sacrement ne permet pas de soupçonner que "cet acte aux dimensions d'éternité (soit) capable d'assumer toutes les humanités et, sans doute, toutes les cultures et tous les repas"¹⁶⁹.

Pour R. LUNEAU, "la difficulté vient d'une compréhension trop étroite du signe": le signe n'est pas dans le pain et le vin en eux-mêmes, ni dans le fait de manger et de boire, mais dans le partage, dans le repas ensemble¹⁷⁰. Personnellement, je ne serais pas porté à m'exprimer de cette manière, sans contester toutefois l'intention de l'argument: lorsqu'on situe bien Jésus de Nazareth, on ne peut ainsi abstraire le pain et le vin, le manger et le boire. Ces objets et ces actions sont pour lui riches de tout un contenu humain bien situés et c'est à cause de cette richesse et de cet enracinement qu'ils s'imposent à lui. Si l'on commence par minimiser l'importance des nourritures particulières de

¹⁶⁹. Ib., p. 727.

¹⁷⁰. R. LUNEAU: "Une Eucharistie...", p. 6.

Jésus, comment va-t-on défendre ensuite l'importance que les autres hommes attribuent eux aussi au sens de leurs nourritures et boissons particulières? Le sacrement commence donc dans la matérialité du pain et du vin de Jésus. Et c'est bien pour cela qu'il doit commencer aussi dès le niveau de matérialité des diverses nourritures des hommes. C'est le réalisme historique et culturel de la nourriture de Jésus de Nazareth qui garantit la nécessité d'un réalisme équivalent pour les nourritures des hommes. Il est évident que les autres niveaux du sacrement, comme le partage, viennent renforcer ce réalisme de base, mais il vaut mieux ne pas s'envoler trop vite. Il suffit de poser la différence de situation: Jésus n'allait pas chez les païens; quant à nous, il nous a ordonné d'y aller (Cf. Mt 10,5; 28,19).

J'aurais une autre réserve vis-à-vis d'une autre affirmation de R. Luneau lorsqu'il dit:

"Du moment que la nourriture partagée est reconnue par tous les membres d'une communauté comme le fruit de leur terre et un élément majeur de leur subsistance, elle fonde pour sa part, qui n'est pas l'essentielle, la vérité du partage dans la matérialité de son signe, et par là, elle est à même d'être, dans la foi, le support du geste sacramental du Seigneur"¹⁷¹

¹⁷¹. Ib., p. 7.

Ma réserve porte sur cette "part, qui n'est pas l'essentiel", et non sur l'ensemble de la phrase, que j'accepte évidemment. Le rôle que joue cette nourriture dans la totalité des fonctions tenues par beaucoup d'autres éléments dans le sacrement, est essentielle à sa place. Le problème n'est pas de hiérarchiser les éléments et leurs fonctions, mais de référer leur place et leur rôle dans l'organicité totale du sacrement. Cette nourriture vraie est, à mon avis, essentielle pour sa part et à sa place dans le tout. Sans cette vérité fondamentale et essentielle de la nourriture, c'est tout le sacrement qui souffre d'un manque de signifiante à tous les niveaux. Ce n'est donc pas en essayant d'échapper aux objections que l'on peut faire avancer le problème, mais en leur faisant face sans les minimiser, car elles font aussi partie de la vérité totale du sacrement.

Pour l'abolition de "l'écran" que l'on maintient entre le Christ et l'Africain, Ch. B. OKOLO demande qu'on le libère de l'impérialisme occidental pour qu'il puisse aimer et servir le Christ et l'Eglise dans des symboles de sa culture¹⁷². Ce que le Christ donne au chrétien, ce n'est pas la nourriture de son propre pays, mais son corps et son sang, et pour cela, il attend d'abord du chrétien que celui-ci

172. Ch. B. OKOLO: "Christ, Emmanuel...", in B.T.A. 2 (1980), p. 17-22.

lui donne la nourriture de son pays, c'est-à-dire tout lui-même investi dans cette nourriture¹⁷³. Cet admirable échange ressemble à celui par lequel Jésus, pour proposer à la Samaritaine l'eau qui jaillit en vie éternelle, avait d'abord eu besoin de quémander auprès d'elle un peu d'eau à boire, puisée par elle dans la profondeur du puits de son ancêtre Jacob, témoin d'une longue histoire.

Que trouve-t-on, entre autres choses, dans la profondeur du puits africain? Quelque chose qui gêne beaucoup de théologiens occidentaux et aussi certains théologiens africains, qui préféreraient que l'on ne mêle pas cela à l'élaboration de la théologie: une longue histoire de servitudes, d'esclavage et de colonisation. Mais eux n'ont pas le choix: ils ne peuvent en faire abstraction même lorsqu'ils célèbrent l'Eucharistie, c'est leur manière à eux de la célébrer en accueillant le Christ dans tout ce qu'ils sont. Le salut, pour eux, va nécessairement prendre corps dans leurs libérations et c'est aussi pourquoi, nous ne pouvons pas faire la théologie de leur Eucharistie à leur place: mais peut-être pouvons-nous l'entendre, l'accueillir et nous laisser interpeller et finalement réconcilier par elle. Mais comment applaudir aux libérations d'ordre

173. Ib., p. 19.

économique, politique et culturel, sans d'abord opérer la libération au plan symbolique, jusque dans l'Eucharistie, source et sommet de la vie chrétienne?

Pour E.E. UZUKWU, la transformation unique que Jésus a apportée au rituel juif ne se trouve pas dans le domaine des éléments eucharistiques: il mangeait et buvait comme tout autre juif, des produits de sa terre. Et il ajoute, non sans humour, que Jésus ne pouvait pas leur substituer du manioc et du vin de palme importés "because cassava and palm-wine have no relation to Jewish life and religious experience"¹⁷⁴. A partir des éléments et du rituel du repas juif, Jésus a totalement transformé le sens de cette nourriture et même de sa longue histoire, en la réorientant sur sa propre vie, sa Passion et sa Résurrection. Tout cela est non seulement possible, mais nécessaire, par rapport à toutes les autres nourritures des hommes, dans la mesure où elles non plus ne sont pas de simples nourritures physiques, mais des condensés de l'histoire de ces humanités et de leur expérience religieuse. Dans leur conversion au Christ, c'est tout leur monde qui doit être converti avec eux, sinon ils seront des chrétiens en exil dans leur propre maison¹⁷⁵. En prenant le

174. E. Elochukwu UZUKWU: "Food and Drink...", in B.T.A. 2 (1980), p. 171-187.

175. Ib., p. 181-183; l'auteur montre quelques-uns des problèmes impliqués par la "conversion" de leur Dieu, des esprits, etc.

pain et le vin, Jésus ne leur a pas conféré une nouvelle sacralité qui les établirait au-dessus et à part de toutes les autres nourritures et boissons du monde¹⁷⁶. Il est dit qu'il les a bénis, ce que tout homme de toute culture et religion fait aussi: ce qui veut dire qu'il a prononcé sur eux la parole qui déclare qu'ils sont des dons venus de Dieu. Cette déclaration ne change pas les choses pour les faire sortir de leur statut profane. Ce qu'elle change par contre c'est l'homme qui la profère: elle lui permet de reconnaître que cette chose, qui est le produit de son travail à lui, est plus fondamentalement encore le produit du don de Dieu, et qu'il l'offre pour une destination encore plus grande, le sacrifice. Il se met lui-même, par cet acte, à sa véritable place. En définitive, le pain et le vin, c'est l'homme lui-même et c'est pourquoi il lui est si important de se retrouver lui-même tout entier dans son offrande et que celle-ci doit être significative pour lui. Ce qu'il y a de radicalement nouveau dans l'initiative de Jésus, ce n'est pas d'inventer de nouveaux objets sacrés (les païens le font à profusion), c'est de réussir le passage du profane au "saint", ce qui est différent du sacré. La spécificité du

176. Ib., p. 183.

christianisme, c'est la neutralisation de la pertinence du sacré pour un chemin plus court, du profane à la sainteté¹⁷⁷.

"Christ for us", dit Uzukwu: le Christ doit nous atteindre là où nous sommes et sauver les semences déjà actives dans notre tradition¹⁷⁸. C'est alors que notre nourriture quotidienne, en plus de nourrir nos corps pourra servir de "parabole naturelle" pour la nutrition spirituelle et le salut dans l'Eucharistie, tout comme elle a déjà le privilège de l'être dans le monde de la civilisation du pain et du vin¹⁷⁹.

Après avoir décrit "le champ symbolique négro-africain", J.M. ELA lance un appel pour le "réveil des sources"¹⁸⁰. Par-delà le langage rationaliste de l'Occident, il veut rejoindre le langage symbolique commun à Jésus de Nazareth et à l'Africain, "que la Scolastique a éliminé de la

177. Saint Augustin dit d'une autre manière ce principe d'économie de la sacramentaire chrétienne: les sacrements de la Nouvelle Alliance ont une plus grande vertu, une meilleure utilité, sont d'une pratique plus facile et en nombre plus restreint (Contra Faustum, 19,13), cité par Saint Thomas dans la Somme Théologique, IIIa, q. 61, a. 4, Sed contra.

178. E.E. UZUKWU: "Food and Drink...", p. 184.

179. Ib., p. 185.

180. J.M. ELA: "Symbolique africaine et mystère chrétien", in Les Quatre Fleuves, 10 (1979), p. 91-99.

théologie chrétienne... Car si le salut tend à prendre corps, tout acte du Dieu crucifié tend à pénétrer les aspects les plus matériels de l'existence incarnée". Par l'Eucharistie, "le Christ Ressuscité en une sorte de Parousie sacramentelle, se fait notre contemporain"¹⁸¹. Avant d'être enfermé dans le Livre, il est le Verbe et il rejoint les gens de l'oralité et de la parole¹⁸². De plus, "depuis que Dieu a façonné un corps à son Fils (Hb 10,5), la communication de l'homme avec Dieu se réalise au niveau des symboles: l'univers des signes est le lieu où s'opère, dans la foi, le contact sensible avec le corps du Ressuscité. C'est là que le Christ nous atteint en personne, mais de manière symbolique, dans l'action de l'Esprit-Saint"¹⁸³.

C'est pourquoi, sans abandonner l'aspect de sacrifice, il faut revaloriser l'aspect du repas, car dans la liturgie actuelle, "la fraction du pain et le partage du vin n'existe pas au cours d'un vrai repas. "Il n'est pas étonnant alors qu'on impose aussi une nourriture qui pour les Africains n'est pas une vraie nourriture. C'est un signe de "l'extra-version de la liturgie eucharistique dans nos communautés

181. Ib., p. 101.

182. Ib., p. 102-104.

183. Ib., p. 104.

africaines"¹⁸⁴. C'est la vérité du repas qui évitera à l'Eucharistie de sombrer dans un "nouveau fétichisme" et qui lui permettra d'assumer toute l'épaisseur de la vie des Africains.

Sur un point bien précis, l'analyse exégétique de Mc 14,25, Balembo BUETUBELA a montré que la précision "produit de la vigne" ne portait pas sur l'aspect botanique puisque le mot important porte en fait sur la nouveauté du vin (kainon) que le Seigneur boira dans le Royaume de Dieu¹⁸⁵.

"La valeur nouvelle du vin ne tient pas à la nature matérielle ou physique du produit de la vigne, mais à son insertion dans le Royaume de Dieu. Le vin nouveau est une représentation symbolique de la vie divine... Tout élément humain, capable d'exprimer le caractère festif contenu dans le vin, peut servir de préalable à la symbolique du vin nouveau. Il n'est nulle part dit que le pain de froment et le vin de raisin soient la seule manière de signifier le rapport nouveau qui unit l'homme à Dieu. La fidélité à la réalité de l'Incarnation du Christ n'est pas l'absolutisation de la matérialité des éléments culturels utilisés par Jésus de Nazareth"¹⁸⁶.

184. Ib., p. 105.

185. BUETUBELA, Malembo: "Le produit de la vigne et le vin nouveau. Analyse exégétique de Mc 14,15", in R.A.T. 8 (1984), p. 5-16. L'auteur répond ici à D. NOTHOMB: "Une Eucharistie...", p. 78, qui voit dans l'expression "produit de la vigne", une précision encore plus claire qu'il ne peut s'agir que du vin.

186. Ib., p. 16.

A. MAMPILA utilise la distinction puisée chez R. Didier entre symbole et indice¹⁸⁷. Mais c'est difficilement que l'on arrive à repérer ce qui appartient à Didier et ce qui vient de Mampila. Toujours est-il que celui-ci conclut en disant que:

"L'action de boire et de manger réalisée en communauté (symbole) au nom de celui qui était mort, puis ressuscité et enfin reviendra dans sa gloire (indice) ne devrait pas uniquement se limiter au pain de blé et au vin des raisins. Et c'eût été une décision de l'Eglise, le "Faites ceci en mémoire de moi" devrait en conséquence se dire aussi bien sur le pain de blé et le vin des raisins que sur d'autres aliments pourvu qu'ils soient sélectionnés pour servir de matière eucharistique par le Magistère ecclésiastique"¹⁸⁸.

* *

*

A mon avis, la distinction entre symbole et indice peut toujours être utile, comme toutes les distinctions. Mais elle court aussi le risque, déjà souvent rencontré, de dissocier, de dia-boliser ce qui doit être tenu ensemble. Si

187. A. MAMPILA: "Une Eucharistie sans pain ni vin? Une question théologique.", in R.A.T. 8 (1984), p. 27-30; cf. R. DIDIER: Les Sacrements de la foi: La Pâques dans ses signes (croire et comprendre), Paris, Centurion, 1975, 153 p.

188. A. MAMPILA, *Ib.*, p. 29 et 32.

l'on tente une fois de plus de hiérarchiser symbole et indice au détriment du premier et à l'avantage du second, alors qu'il faudrait en saisir l'organicité, on aboutit encore une fois à privilégier la parole aux dépens des "éléments naturels", à majorer l'historique au détriment du significatif, à séparer le Christ et l'homme, alors que le sacrement célèbre leur rencontre. Or, comme je l'ai déjà dit, le mariage entre matière et forme est plus resserré que ne le disent ces distinctions: dans le sacrement, selon l'expression de Saint Augustin, la parole historique du Christ vient à la rencontre d'un élément, qui n'est pas sans parole préalable. La parole du Christ ne rencontre pas un élément muet: c'est la rencontre de deux paroles, l'une humaine (la parole visible), l'autre christique, qui fait le sacrement, parole rendue visible de quelque manière (Augustin). Dans ce contexte, on parle souvent d'élément naturel: or, dans sa dimension symbolique, l'élément matériel est toujours déjà culturel, même l'eau du baptême et à plus forte raison, le pain, le vin et l'huile qui n'existent pas tels quels dans la nature. Ce n'est pas en tant qu' H^2O que l'eau a une vertu symbolique, mais en tant qu'eau-pour-l'homme, à cause de la plurivalence des sens que les hommes de différentes cultures y perçoivent et y mettent. C'est donc toujours déjà une eau-parole. Ceci vaut à fortiori pour les éléments fabriqués par les hommes, tels que le pain et le vin et toutes les autres nourritures et boissons. Il ne suffit donc pas de dire avec A. Mampila que

"le pain et le vin sont des réalités qui appartiennent à l'ordre créé. Comme symboles, ils indiquent la faim et la soif, deux besoins physiologiques fondamentaux et universels"¹⁸⁹. Il y a deux ordres créés: celui de la nature, généralement attribué à Dieu, et celui de la culture, qui est la co-crédation de l'homme. Le premier est infra-symbolique: ce n'est qu'au niveau du deuxième, par sa créativité, que l'homme perçoit le symbole, qui est toujours plus que le biologique bien que fondé sur lui. Le symbole est donc toujours culturel et par le fait même divers et multiple.

A la fin d'une longue analyse du problème de la possibilité de changement dans les sacrements, M. AMALADOSS prend position sur la question de la matière eucharistique:

"The mere fact that (Christ) used these elements is not enough, to show that the same elements must be used. Christ also used Aramaic for the "form". The exact words He used have not even been preserved for us. He also set the sharing of bread and wine in the context of a regular meal. The Church does not repeat all these circumstances literally. In the absence of an explicit, positive command, we can only employ our methods of interpretation. Uninterpreted tradition need not stand in the way of raising the question. Certain questions can be raised only at certain historical situations after a certain amount of dogmatic and theological development"¹⁹⁰.

189. *Ib.*, p. 32.

190. M. AMALADOSS: Do Sacraments Change? Variable and Invariable Elements in Sacramental Rites, Bangalore, Theological Publications in India, 1979, p. 117.

M. Amaladoss déduit de ces considérations que, d'un point de vue sémiologique, l'action symbolique centrale est le repas en commun, qui devient sacrificiel par le fait qu'il est le mémorial du mystère pascal. Les éléments matériels qui sont mangés et bus se situent en dehors de cette structure fondamentale de signification. On ne peut laver sans eau ni oindre sans huile, mais on peut prendre un repas de riz ou d'orge ou de blé, tout comme on peut dire une même chose en araméen, en latin ou en hindi. Autour du pain et du vin, une part de symbolisme secondaire s'est créé. Tout le ch. 6 de Jean présente le Christ plutôt comme nourriture que comme pain, ou mieux comme le pain en tant que symbole de la nourriture (cf Jn 6,55). De même le vin est un des nombreux éléments qui symbolisent le banquet eschatologique. Le banquet et ses éléments symbolisent la communion et le compagnonnage: il est un symbole universel, il faut donc le préserver comme banquet, sans insister sur les éléments qui, eux, varient de culture à culture.

Le pain et le vin, utilisés par Jésus, fonctionnent comme des "indices", c'est-à-dire comme points de référence historique. Mais ils sont secondaires, tout comme la langue utilisée. L'indice principal est la communauté rassemblée au nom du Christ; par sa foi, elle accomplit le mémorial de ce que le Christ a fait, un repas (sacrificiel). Il conclut en disant:

"These secondary elements cannot outweigh the need for the sacramental symbolic action to be authentically the community's action so that when the priest offers us "the produce of the earth and the work of human hands", it is the produce of their earth and their lands. Exotism can only lead to alienation, not to participation"¹⁹¹.

La question que pose John McHugh est plus limitée que celle que nous avons entendue jusqu'ici. Elle porte sur la qualité du "pain de froment" par rapport à celle de pains faits d'autres céréales connues en Occident. Malgré cette limite, elle n'est pas sans intérêt pour notre propos, dans la mesure où la détermination posée par l'Eglise peut ainsi être interrogée en faveur d'autres nourritures. Nous avons déjà vu comment McHugh a examiné la question en théologie et en droit. Mais cet examen était précédé d'une étude exégétique portant sur l'Ancien et le Nouveau Testament¹⁹².

L'auteur part de la fête des Azymes, qui était à l'origine une fête des prémices distinctes de la Pâque. Ces azymes devaient être faits de céréales de la nouvelle récolte et sans ferment, afin que rien de la récolte de l'année

191. Ib., p. 118.

192. J. McHUGH: "Num solus panis triticeus sit materia valida SS. Eucharistiae?", in Verbum Domini 39 (1961), p. 229-239, surtout p. 229-234.

précédente ne s'y trouve¹⁹³. Or, la moisson débutait par la récolte des orges qui sont mûrs avant le blé (Ex. 9, 31-32; 2 Sm. 21,9; 2 R-4,42; Rt. 1,22; 2,23). Les pains de la fête des Azymes étaient donc des pains d'orge, puisque cette fête précède celle des Semaines où l'on offrait les prémices du blé (Ex. 34,22). La réforme de Josias amena l'unification de la fête des Azymes et de celle de Pâque, à célébrer désormais à Jérusalem, et non plus en famille et au village. Mais après l'exil, selon Lv. 23,10-15, l'offrande des prémices de l'orge avait lieu le surlendemain de la Pâque et comme il était interdit d'entamer la nouvelle récolte avant ce rite, il est impossible de démontrer que Jésus a nécessairement utilisé du pain d'orge pour la Cène. Des textes de la Mishna admettent cinq céréales pour la Pâque: blé, orge, épeautre, typha ou seigle, et avoine. On ne peut donc pas dire que Jésus a utilisé nécessairement, soit du pain d'orge, soit du pain de blé. A vrai dire, on ne sait rien sur la qualité du pain utilisé à la Cène.

193. Avant de recevoir les nouvelles significations historiques, juives d'abord puis chrétiennes, l'Azyne est donc un rituel païen de commencement de l'année nouvelle qui doit marquer la rupture par rapport à toute la "vieillesse" de l'année écoulée. Cf. la fête de Ngayda chez les Gizigas du Nord-Cameroun. Cette réalité de "nouveauté" n'est pas absente des symbolismes judéo-chrétiens qui ont réinterprété l'azyme des païens, pasteurs nomades ou agriculteurs sédentaires.

A partir du texte de 1 Co. 5,7, l'auteur montre ensuite que pendant la semaine de Pâque, il était fort probable qu'à Corinthe, des chrétiens d'origine judaïque utilisaient des pains d'orge azymes et qu'il devait en être ainsi en Palestine, car l'orge était plus en usage entre Pâque et Pentecôte.

En tout cas, dans son récit de multiplication des pains, le quatrième Évangile rapporte qu'il s'agissait de pains d'orge, et que c'était peu avant la fête de Pâque (Jo. 6,4,9). L'auteur demande alors s'il ne serait pas possible que Jean ait rapporté ces détails parce qu'il savait que les pains d'orge rappelleraient au lecteur le pain eucharistique et pascal, dont le discours sur le pain de vie parle ensuite.

On ne peut donc conclure de ce qui précède que Jésus a institué l'eucharistie avec du pain d'orge, ni que les chrétiens aient fait de même; mais on ne peut pas non plus l'exclure. Il n'est donc pas sûr, à partir de l'Écriture Sainte, que le pain de blé soit la seule matière valide de l'Eucharistie, par institution divine.

* *

*

Dans la tradition biblique, le pain, le vin et l'huile étaient, avec la terre, les sacrements du don de Dieu dans son Alliance. Il n'est donc pas étonnant que Jésus de Nazareth, enraciné, enculturé dans cette tradition, ait pris spontanément du pain, du vin et de l'huile quand il a voulu signifier le don de son Corps, de son Sang et de son Esprit à ceux qui entraient dans la Nouvelle Alliance.

Ailleurs, sur d'autres terres, d'autres peuples vivaient eux aussi le temps de "la patience de Dieu", et ils n'étaient pas, eux non plus, sans terre ni sans alliance. Eux aussi, à leur manière, célébraient les dons de Dieu en d'autres nourritures, d'autres boissons et d'autres onctions, car Dieu, tout en les laissant suivre leurs voies, ne les a jamais laissés cependant sans témoignage de sa bonté, leur envoyant du ciel pluies et saisons fertiles, comblant leurs coeurs de nourriture et de satisfaction (cf. Act 14,16-17). Ce sont toutes ces fêtes d'action de grâces, célébrées lors de la récolte des prémices qui devraient leur permettre à eux aussi de reconnaître le Seigneur à la fraction du pain, à condition qu'on donne droit de cité dans l'Eglise du Christ à cela même qui préparait cette reconnaissance pendant les siècles de leur longue histoire.

"Ce qui n'est pas assumé, n'est pas sauvé" disaient les Pères de l'Eglise (cf. AG 3). Les théologiens africains

disent-ils autre chose, lorsqu'ils demandent que l'Emmanuel arrive aussi en vérité jusque chez eux, que l'écran qui les sépare de Lui soit enlevé et qu'après la fin de l'aliénation historique, économique et politique, on arrive aussi à la liquidation de l'aliénation symbolique et religieuse.

C.- Le niveau anthropologique

Après avoir examiné les opinions concernant la pratique de l'Église, puis la pratique de Jésus lui-même, vue d'abord du côté de son mystère et ensuite de son rapport concret à l'Eucharistie, nous arrivons aux opinions qui concernent la face du Sacrement qui est tournée du côté de l'homme. Il en déjà été question évidemment, puisque Jésus est vrai homme et qu'il a vécu les sacrements avant même de les instituer, qu'il les a vécus comme nous les vivons, mais nous les regardons maintenant en tant qu'ils sont "pour nous et pour notre salut", c'est-à-dire dans leur structure anthropologique.

Nous ne serons pas trop étonnés de trouver assez peu de choses du côté des partisans du "contre", et, au contraire, une grande abondance de la part des partisans du "pour". Ce qui dessine deux grandes manières de faire la théologie aujourd'hui: d'une part, la théologie classique de ceux qui n'ont pas encore intégré la révolution des Sciences humaines et notamment celle des Sciences du langage; d'autre part, ceux qui ne peuvent plus penser la foi sans se préoccuper de la manière dont l'homme la reçoit et la rend: dans cette manière de théologiser, les concepts de culture, de langage et de symbole tiennent une grande place quand il s'agit des sacrements, un peu à la façon de Saint-Thomas d'Aquin qui débutait son traité des Sacrements par la question du signe.

1) Les partisans du "contre".

D. NOTHOMB prend en compte l'argument présenté par les tenants de la nourriture locale, l'idée de signe d'un repas fraternel et familial, pris par Jésus avec les aliments fondamentaux et quotidiens de son pays, mais qui ailleurs sont étrangers ou même ne constituent pas de signe du tout¹⁹⁴. On a déjà vu comment l'auteur répondait à cet argument que personnellement il estime le plus important¹⁹⁵. "Jésus n'a pas voulu donner au pain et au vin... la valeur d'un repas pour se nourrir, ni d'un repas pascal juif, ni d'un repas fraternel et familial, du moins pas en premier lieu"; pour lui, pain et vin sont "directement" signe de son Corps livré et de son Sang versé en oblation sacrificielle à son Père; par la suite, il "récupère... sans aucune hésitation, l'idée d'un repas", mais d'un repas très spécial, sacrificiel, en vue d'une communion à l'oblation sacrificielle de Jésus¹⁹⁶. Il est normal, selon lui, que ce signe appartienne à la culture

194. D. NOTHOMB: "Une Eucharistie...", p. 69, A. Il est à noter que les partisans du "pour" parlent presque toujours de symbole, mais Nothomb l'enregistre comme "l'idée de signe", composé d'un signifiant et d'un signifié, d'où l'incapacité de penser la "structure feuilletée" du symbole où plusieurs signifiants se renvoient mutuellement les uns aux autres.

195. Ib., p. 73-75, C.

196. Ib., p. 75-76, D.

de Jésus, qu'il soit bien enraciné dans la tradition biblique et dans l'Ancienne Alliance¹⁹⁷. L'argument de l'universalité de l'Eglise, qui "ne peut être liée à aucune culture" lui fait difficulté et il n'y trouve rien à répondre, sauf que "tout ne doit pas signifier tout" et qu'il y a d'autres signes pour montrer cette universalité de l'Eglise¹⁹⁸. Le caractère étranger du rite dépayse tout le monde, Européens comme Africains, et pointe vers l'événement du Christ en tant qu'il est unique. On peut en traduire les éléments secondaires (gestes, chants, habits), mais d'autre part il faut éviter toute adaptation folklorique et superficielle¹⁹⁹. Donc, l'adoption d'une autre nourriture et d'une autre boisson serait difficile à permettre: "Une modification du signe matériel choisi par le Seigneur ne risquerait-elle pas d'introduire une modification du signifié, et donc du contenu même du Repas du Seigneur?"²⁰⁰.

* *

*

197. Ib., p. 77-78, E.F.

198. Ib., p. 78, G.

199. Ib., 78-79, conclusions 4, 5.

200. Ib., p. 79, conclusion 6.

Il y aurait beaucoup à répondre à ces arguments de D. Nothomb. Pour le moment, je me contenterai de réponses partielles, quitte à les reprendre de manière plus organique dans la partie synthétique.

L'auteur regarde toujours le signe du côté de son Instituteur, jamais du côté du destinataire, ou alors c'est pour en minimiser l'importance; à la limite, il nous ferait croire qu'un signe à nous adressé doit nous paraître étrange et étranger. J'ai déjà dit ce que je pensais de l'artifice d'un repas qui ne serait pas un repas tout en l'étant. D'autre part, un signe comme celui de l'Eucharistie ne signifie pas "directement" le Corps et le Sang du Christ, mais de manière médiate, par l'intermédiaire de tout le système symbolique dont il fait partie. L'accueil du sacrement consiste justement à renoncer à l'immédiateté narcissique, comme le montre bien L.M. Chauvet. Ensuite, s'il est normal que le signe appartienne à la culture de Jésus, c'est "pour nous et pour notre salut". Jésus a bien montré que son appartenance à une culture donnée était ouverte; il n'y a donc pas lieu de se réclamer de Lui par la suite pour en faire une clôture et une quasi-impossibilité de communiquer avec les autres cultures. Une compréhension de l'Incarnation qui souligne le caractère étrange et étranger de la singularité de Jésus va à l'encontre de toute la tradition théologique et spirituelle de l'Eglise. L'Eglise étant elle-même le

sacrement qui contient tous les autres, il ne faut pas opposer les signes les uns aux autres, mais montrer leur cohérence mutuelle: si l'Eucharistie ne peut montrer l'universalité de l'Eglise, quel autre signe le fera? Sommet et source de sa vie, c'est là que l'adaptation prend tout son sens, au centre et non à la surface des éléments secondaires. Comment cette adaptation ne serait-elle pas folklorique et superficielle si elle est justement déclarée impossible en ce qui concerne l'Eucharistie? Quant à la crainte de la modification du signifié par la modification du signifiant, elle ignore le vrai fonctionnement de tout signe, linguistique ou culturel. C'est justement parce qu'on peut changer le signifiant sans changer le signifié que l'entreprise de traduction est possible. Horse, cheval, equus, marc'h, pilis... désignent la même réalité en anglais, français, latin, breton, giziga... Le blanc désigne le deuil en Afrique, alors qu'en Europe, c'est le noir. La nourriture et la boisson, c'est le pain et le vin en civilisation méditerranéenne; chez les Gizigas et d'autres, c'est la boule et la bière de mil...

Le défaut d'enracinement biblique de tout autre aliment que le pain et le vin est un argument faux, c'est le contraire qui est vrai: seul un élément tenant le même rôle et ayant la même signification et profondeur symbolique dans toute autre culture est apte à signifier tout cet enracinement biblique. C'est la lettre qui tue le sacrement, et l'Esprit qui lui donne la vie.

En conclusion, D. Nothomb pose les conditions auxquelles on pourrait adopter les nourritures locales pour l'Eucharistie.

"Si l'on acceptait un jour de prendre pour l'Eucharistie un autre aliment et une autre boisson, il faudrait, avant toute autre considération que cette "matière" soit capable de signifier clairement le sacrifice de Jésus... Signifier la communion à une offrande sacrificielle et très précisément la sienne, exige que le signe utilisé soit susceptible de recevoir cette signification-là..."²⁰¹.

C'est justement l'enjeu du débat: la plupart des théologiens africains et de nombreux théologiens européens répondent par l'affirmative. Pour ma part, je dirais que la nourriture d'un peuple est non seulement capable de porter cette signification, mais elle est la seule capable de le faire de manière significative pour ce peuple-là, hic et nunc. D'autant plus que les Africains, au contraire des Européens, ont, en dehors de l'Eucharistie, l'expérience de repas sacrificiels dans leurs religions traditionnelles: ils savent donc mieux que nous ce qui est impliqué dans le signifiant "sacrifice", alors que nous en avons perdu l'expérience depuis une quinzaine de siècles.

201. Ib., p. 75 et 78.

On l'a déjà vu, c'est sur l'argument de l'institution des sacrements par le Christ, institution générique ou spécifique, que s'appuie A. VANNESTE. On y trouve très peu de choses sur le signe: sa théologie est une théologie de l'autorité et de l'efficacité du Christ, et non une théologie de la signification. Ce n'est sans doute pas un hasard s'il se réfère à la Somme Théologique à partir de la question 62, alors que c'est dans les deux questions précédentes que Saint Thomas commence par poser le sacrement comme signe et à établir sa nécessité anthropologique²⁰². Or, si la vertu du sacrement nous vient du Fils de Dieu à travers son humanité, c'est bien dans son expérience humaine seule qu'il a pu traduire cette efficacité en un signe qui soit pour nous signifiant. De plus, le salut peut bien nous venir du Christ, seul médiateur entre Dieu et les hommes, mais c'est après la Résurrection que les sacrements du salut sont vécus dans l'Eglise, sacrement total. L'affirmation de la "prise directe" nécessaire sur le Christ terrestre est trop souvent un oubli de la Résurrection et du rôle de l'Esprit du Ressuscité dans son Eglise²⁰³. Il est hors de doute que Jésus, à la Cène, a institué l'Eucharistie de manière spécifique: c'est ce qui ressort des textes Évangéliques. Mais

202. A. VANNESTE: "Une Eucharistie...", p. 210.

203. Ib., p. 213.

quand l'auteur dit qu'"il a tenu à préciser lui-même les éléments essentiels du rite eucharistique et les a donc voulu invariables", il semble aller trop vite. A quel niveau des éléments se situe l'invariabilité: au niveau des espèces botaniques triticum et vitis, ou au niveau des objets culturels pain et vin, ou de leur destination ordinaire, la nourriture et la boisson? Aux deux premiers niveaux, la singularité historique et culturelle du Christ serait une fermeture, une incapacité de communiquer avec les autres cultures, ce qui obligerait à rejeter "l'adaptation" dans d'autres domaines secondaires. Au troisième niveau, au contraire, la signification est totale et universelle: "Mon corps est une vraie nourriture et mon sang une vraie boisson" (Jo 6,55); non seulement le sacrement arrive vraiment à rencontrer efficacement toutes les humanités, mais de plus il va puiser en elles la symbolique la plus profonde de leur nourriture et de leur boisson. Cette vérité est réalisée non seulement du côté de la volonté du Christ, mais aussi du côté de l'homme, de quelque culture qu'il soit.

L'auteur admet très bien qu'il ne verrait personnellement "aucun inconvénient à supposer que le Christ n'aurait institué le baptême que d'une façon en quelque sorte implicite", comme continuation du rite de Jean Baptiste avec la nouvelle signification chrétienne:

"Il n'est pas besoin de supposer que les premiers chrétiens aient reçu un ordre formel et direct dans ce sens du Jésus historique lui-même. D'ailleurs dans les Évangiles, il n'est question nulle part d'une telle initiative de la part du Jésus prépaschal... Le lien entre le baptême comme institution ecclésiastique et le Jésus de l'histoire est donc très lâche: ...en fondant l'Eglise, il voulait implicitement que celle-ci adopte certains usages liturgiques du milieu environnant et leur donne un sens chrétien. Cela nous semble suffire pour pouvoir dire que, de par la volonté du Christ lui-même, le baptême fait partie de l'Histoire du salut et se rattache à cet événement historique unique par lequel le salut est venu dans le monde"²⁰⁴.

Les partisans des nourritures locales dans la célébration de l'Eucharistie vont sans doute moins loin que l'auteur dans son hypothèse sur l'institution du baptême. Mais pourquoi faut-il que dès qu'il s'agit de l'eucharistie, le mémorial devienne "répétition d'un geste précis... institué directement par le Christ lui-même"? Et non seulement d'un geste précis (prenez, mangez, buvez), ce que personne ne conteste, mais aussi répétition de la matérialité même des choses assumées dans ce geste?²⁰⁵ Comme l'auteur n'est pas absolument sûr que la répétition exacte d'un geste se définisse purement et simplement à son niveau matériel, il laisse place à une certaine prudence et même à des hésitations et c'est alors qu'il se tourne vers l'argument solidement théologique du sens de l'Incarnation.

204. Ib., p. 215-216.

205. Ib., p. 216, 217.

Chez A. Vanneste, la question de la signifiante est toute entière engloutie dans la question de la compréhension de l'historicité de Jésus de Nazareth: celle-ci est-elle ouverte ou fermée, est-elle contrainte à la répétition ou envoi dans la vie pour susciter d'autres histoires?

L. MPONGO dit vouloir "rester en communion avec tous les théologiens qui s'en tiennent à la méthode propre à leur discipline" et d'autre part "assurer leur chance aux efforts d'Inculturation consentis par les Églises d'Afrique Noire"²⁰⁶. Sur l'aspect culturel de la question, il répond à A.T. Sanon par un argument d'autorité qui garantit suffisamment l'universalité de la pratique de l'Église, "transcendante du point de vue des sacralisations"²⁰⁷. Ensuite, puisque la spécificité d'une culture consiste précisément dans son aptitude à s'ouvrir à tout apport exotique enrichissant, l'Afrique Noire devrait accepter le fait incontestable que "le culte chrétien est un facteur de développement et de progrès social". C'est ce fait qui a contribué à "la genèse et à l'essor de la culture occidentale", lui permettant de "mieux lire les rapports existant entre culte, culture, agriculture et bien-être ou progrès social pour se créer des conditions de

206. L. MPONGO: "Pain et vin...", p. 517.

207. Ib., p. 525.

vie nouvelles". L'Afrique Noire, elle aussi, a déjà accueilli des variétés de céréales jadis inconnues sur son sol; elle a accepté l'acculturation dans bien d'autres domaines: l'industrialisation, les langues, les formes d'enseignement venues d'ailleurs, la médecine... et tout cela montre son dynamisme²⁰⁸. Les cultures africaines, en accueillant le Christ, "l'héritage commun des croyants", vont certainement, elles aussi, se réinterpréter et se régénérer:

"D'autre part, les raisons avancées en faveur d'une Eucharistie sans pain ni vin ne sont pas, à proprement parler, d'ordre culturel mais plutôt d'ordre économique, politique et théologique: en dernière instance, elles ne résistent à aucune critique sévère"²⁰⁹.

* *

*

Pour ce qui est de l'argument d'autorité, il permet à l'auteur de conclure que ce "débat engagé en termes inadéquats... ne se nourrit d'aucun élément nouveau", ce qui est assez évident, puisque ces éléments nouveaux fournis par certains théologiens sont récusés d'entrée de jeu par l'argument d'autorité et le statu quo. C'est un cercle vicieux.

208. Ib., p. 525-526, 529-530.

209. Ib., p. 530.

Le deuxième argument, celui du processus dynamique de l'acculturation des cultures ouvertes, prend le problème à l'envers ou même à revers. Il consiste à prendre un des effets du christianisme pour sa finalité même. Le culte chrétien a certainement entraîné des progrès sociaux (et aussi, en certains cas, des freinages, des régressions et des pertes), mais cela, on ne le constate qu'après coup, parfois longtemps après. Jésus n'a pas pris le pain et le vin pour provoquer le développement de la culture du blé et de la vigne en Europe, mais pour bien d'autres motifs: à partir de la nourriture et de la boisson communes dans son pays, il a signifié efficacement le don de Lui-même à son Père pour le salut du monde. Ce qui est en jeu, c'est que tout homme puisse accueillir la signification efficace de ce don, chacun dans les conditions culturelles concrètes où il vit. Les fruits qui peuvent découler de ce fait seront à engranger plus tard. Pour le moment, il s'agit de semer l'Évangile dans sa Vérité.

On sait aussi que le processus d'acculturation peut prendre plusieurs formes: il en est une qui, débutant par un contact brutal avec une culture violente, se termine par une désintégration de la culture la plus faible: cela s'appelle la déculturation ou l'ethnocide (génocide culturel). Une culture minoritaire, qu'elle soit déjà malade ou en pleine santé et en plein dynamisme, croule sous les coups d'une culture plus forte et violente.

Une autre forme de contact entre cultures est possible: c'est celle qui se fait sans violence, si bien que la culture minoritaire garde l'initiative d'accueillir des éléments qui lui sont étrangers, mais qu'elle assimile en fonction de sa propre personnalité; bien qu'étrangers, ils ne lui font aucun mal; par l'assimilation, ils lui permettent de devenir autre tout en restant elle-même. Cette forme se rapproche de ce que les anthropologues appellent la transculturation²¹⁰. C'est cette forme qui devrait être le résultat de l'Évangélisation et le genre prochain de l'inculturation: l'Évangile étant intégré, il devient un "facteur endogène" qui met la culture en évolution, sans l'intervention de l'influence culturelle des porteurs de l'Évangile.

Qu'en est-il dans les faits? La très grande majorité des théologiens des jeunes Églises disent avoir perçu la Mission chrétienne selon la première forme de l'acculturation, celle qui a abouti à la déculturation. En réponse, on leur interdit aujourd'hui, par une violence supplémentaire, de nourrir la question eucharistique "d'aucun élément nouveau",

210. Cf. J. POIRIER: "Ethnies et cultures", in J. POIRIER Ethnologie régionale I Afrique-Océanie (Encyclopédie de la Pleiade), Paris, Gallimard, 1972, p. 24-25: "Transculturation: processus évolutif déclenché par l'effet de facteurs endogènes (sans mise en contact de deux ou plusieurs ensembles culturels distincts".

tout en prétendant "assurer leur chance aux efforts d'inculturation" et à "mieux cerner les lieux effectifs de l'Inculturation de la foi en Jésus-Christ"²¹¹.

Le troisième argument, qui consiste à opposer l'ordre culturel à l'ordre économique, politique et théologique, témoigne d'une curieuse conception de la culture. Il y aurait beaucoup à en dire, et nous la retrouverons ailleurs. Qu'il suffise de rappeler ici qu'elle est préconciliaire: en effet, malgré ses nombreuses faiblesses, la description de la culture en GS 53 a quand même le mérite de ne pas opposer entre eux les différents niveaux de la créativité humaine, mais de les englober dans un concept organique de culture, hérité de l'anthropologie moderne. L'économie y fait partie de la culture, comme la religion, elle ne s'y oppose pas. Si bien que lorsqu'on parle de culture, les facteurs économiques ont quelque chose à voir avec la religion, ils ne sont pas étrangers à l'Eucharistie, sauf dans une conception bourgeoise de la culture qui réduit celle-ci aux activités "gratuites" (philosophie, art, religion, etc.). Dans ce sens, nous pouvons accepter la conclusion de L. Mpongo comme une tâche urgente à réaliser.

211. L. MPONGO: "Pain et vin...", p. 517, 529, 530.

"Dans leur état actuel, les diverses théologies africaines devraient commencer par déterminer leurs critères d'interprétation des faits religieux en vue d'assurer leur rapport avec l'anthropologie"²¹².

Pierre GRELOT prend comme point de départ la position d'A.T. Sanon qui conteste une eucharistie faite avec les "fruits d'une autre terre et surtout d'une autre culture". Il lui semble que "ce raisonnement n'est pas juste", parce que, comme nous l'avons vu, il ne tient pas compte du fait que l'Eucharistie n'est pas seulement un repas, mais qu'elle est d'abord une profession de foi en l'Incarnation du Christ, donc une affirmation de la particularité culturelle de Jésus jusque dans les habitudes culinaires de son peuple²¹³. Cette profession de foi "pratique, gestuelle, matérielle" exclut donc tout autre élément que ceux utilisés par Jésus. De l'autochtonie du pain et du vin dans les pays méditerranéens, P. Grelot conclut simplement que ce fait de culture a "grandement facilité" la diffusion du christianisme dans ces

212. Ib., p. 531. C'est justement le concept de culture hérité de l'anthropologie et la substitution du concept de symbole à celui de signe, qui nous permettront de "tenir ensemble" tout ce qui doit l'être, de l'économique au religieux, au lieu d'opposer les éléments les uns aux autres et de les contraindre à s'exclure mutuellement: repas vs sacrifice, économique vs "culturel", signifié vs signifiant, etc.

213. P. GRELOT: "Le repas seigneurial...", in Martin BENZERATH (dir.): La Pâque du Christ, Mystère de salut..., p. 231-233.

pays. Il ne se pose pas la question de sa signification. Bien plus, quand le christianisme est sorti du pourtour méditerranéen en direction de l'Occident et du Nord, "la question de la matière eucharistique se posa pour des motifs purement pratiques", et malgré les difficultés de transport, elle fut résolue par la négative, non pas consciemment, mais comme d'instinct, en fonction de la foi en l'Incarnation. C'est un des paradoxes de l'Incarnation, selon l'auteur, de nous obliger à croire à la culture étrangère du Christ, mais ce passage est obligé et il faut cependant continuer à affirmer qu'il a assumé cette culture particulière "pour rejoindre l'universalité du genre humain et de l'histoire"²¹⁴.

* *

*

Que par le passé, la question de la matière eucharistique se soit posée pour des motifs purement pratiques, c'est à voir. Dans tous les cas, la réponse uniformément négative, comme par instinct, ne permet que difficilement à d'autres motifs de venir au jour et de se faire entendre. Ce qu'il y a de nouveau justement aujourd'hui, c'est que les théologiens allèguent des raisons d'ordre culturel, symbolique

²¹⁴. Ib., p. 234.

et sacramentaire, à partir de nouvelles données élaborées tant par l'anthropologie que par la théologie. Le problème est de savoir si l'on va les entendre ou les récuser une fois de plus pour renforcer encore une fois l'argument d'autorité.

Ce que l'auteur appelle le "paradoxe de l'Incarnation" m'apparaît plutôt comme un nid de contradictions: en effet, si Jésus est apparu dans une particularité culturelle, c'est, selon le principe de l'Incarnation ("pour nous et pour notre salut"), parce que nous sommes, nous les hommes, tous apparus dans des particularités culturelles différentes. Ce qui était pour Lui un chemin pour nous rejoindre est maintenant érigé en obstacle: ce n'est plus Lui qui nous rejoint là où nous sommes, c'est à nous d'aller le rejoindre chez lui dans sa culture palestinienne, comme s'il était toujours mort, et non pas vivant et ressuscité, et libéré de toute contrainte de la chair. La culture de Jésus, érigée en dogme jusque dans ses particularités agricoles et culinaires contraint toutes les autres cultures humaines à se mettre entre parenthèses pour proclamer la profession de foi au Christ incarné. C'est la crédibilité de tout le discours actuel de l'Église sur l'évangélisation des cultures et l'Inculturation qui est ainsi remise en cause: ce discours ne serait-il pas une simple tactique politique pour gagner du temps et calmer quelques éternés, en attendant que l'uniformité se soit imposée de nouveau par la force des choses?

B. ADOUKONOU appuie la tradition du pain azyne, à l'exclusion de toute autre nourriture, sur la réalité sacrificielle du repas du Seigneur²¹⁵. Chemin faisant, il nous propose aussi quelques considérations sur les cultures, l'anthropologie et la symbolique, que nous devons examiner maintenant.

Comme nous venons de le voir avec L. Mpongo, B. Adoukonou oppose lui aussi la culture au socio-politique et à l'économique:

"Si c'est le bien véritable de l'homme concret qui est le critère de dernière instance pour juger de la valeur de l'action humaine, comme du reste l'atteste la forme eucharistique prise par le Seigneur avant de nous quitter, alors l'approche culturelle est plus riche et plus pertinente que l'approche socio-politique ou économique"²¹⁶.

215. B. ADOUKONOU: "L'Eucharistie...", in Communio 10 (1985), p. 65-78.

216. Ib., p. 66; p. 67: "Suivant les espaces intellectuels que nous habitons, nous porterons l'accent sur le culturel, ou le déplacerons sur le socio-politique ou plus radicalement sur l'économique, ou encore, à l'intérieur même du culturel, nous serons fascinés par la multiplicité et la diversité des symboles, ou par la puissance de l'unité symbolique porteuse de l'intentionnalité anthropologique radicale"; p. 70: "Chaque espace socio-culturel pourrait plaider en faveur de son produit; ce qui prévaudrait dès lors ne serait rien d'autre que la théorie de Marx suivant laquelle c'est l'économique qui est l'instance déterminante en dernier ressort..."; p. 71: "la libération culturelle, mais que l'on veut désormais économique pour être effective, ... ce déplacement d'accent du culturel à l'économique"; id., p. 72.

A mon avis, l'approche culturelle la plus riche et la plus pertinente est celle qui englobe et articule tous les niveaux culturels, y compris le socio-politique et l'économique. Au contraire, le culturel qui s'oppose à l'économique et au socio-politique est une conception dépassée, appauvrie, et qui surtout a pour effet d'exclure de la culture tous les besogneux qui n'ont pas les moyens de se payer du loisir et de la gratuité.

L'auteur dit lui-même, par endroits, que l'Eucharistie peut assumer pour les changer radicalement, "la vie personnelle comme l'ordre social, politique, économique", et qu'ainsi comprise, elle est "la maîtrise divine, où notre histoire socio-politique et économique se fait histoire sainte", et enfin que "la qualité de la médiation politique et économique dans nos sociétés inégalitaires ne peut être qu'eucharistique, sacrificielle au sens trinitaire"²¹⁷. Pour que cela soit vrai et possible, il faudrait donc trouver quelque part un point de contact où l'économique et l'eucharistique puissent se rencontrer: ne serait-ce pas justement le sacrement? Ce n'est pas en les opposant sur le plan pratique que l'on pourra maintenir longtemps la crédibilité de leur unité théorique. Si c'est bien le domaine économique qui

²¹⁷. Ib., p. 76 et 77.

fournit la matière sacramentelle du Corps du Christ, alors il n'y a aucun "déplacement", mais seulement une capacité de tenir et de penser ensemble ce qui doit l'être, quitte à ce que, parfois, comme Bartolomeo de Las Casas, certaines injustices par trop criantes nous empêchent moralement de célébrer l'Eucharistie. En tout cas, ce n'est pas en se méfiant de l'économique que l'on maintiendra "la permanence du culturel comme instance déterminante", puisque le premier fait partie intégrante et organique du second.

Alors qu'il a de la peine à maintenir l'unité interne des différents éléments et niveaux qui forment la totalité d'une culture, à l'inverse, l'auteur a de la réticence pour accepter, à l'extérieur cette fois, la multiplicité des cultures diverses. Ici, il ne s'agit plus, à son avis, de "déplacement", mais d'une véritable "fascination"²¹⁸. Pour ne

218. B. ADOUKONOU: "L'Eucharistie...", p. 67; p. 72-73: "Pour sortir de l'impasse, il me semble que nous devrions distinguer les "symboles" et la "symbolique". Le respect de la spécificité culturelle de chaque peuple est en danger lorsque, restant dans la multiplicité des "symboles", nous introduisons prématurément des grilles de lecture extérieures à l'univers culturel considéré. Nous réduisons alors la conscience africaine au silence et nous quêtions sa caution pour l'introduction du "riz" ou de la "bière de mil" dans la célébration eucharistique. Il est facile de la convaincre d'ailleurs en faisant vibrer la corde sensible du pluralisme culturel. Autrement plus exigeante et libératrice est, à notre avis, la fidélité à la symbolique anthropologique de base, qui s'énonce en terme de rapport entre les symboles et du sens global qu'il revêt d'abord et avant tout aux yeux des "intellectuels communautaires" et de la société concernée..."

pas se dissoudre dans la multiplicité des symboles et des cultures, l'auteur fait appel à une anthropologie qui, elle aussi, se campe en s'opposant à une ethnographie à base de monographies. "Pour tendre vers la saisie de la symbolique anthropologique", cette "unité symbolique porteuse de l'intentionnalité anthropologique radicale", "l'anthropologie fondamentale s'atteste comme la pensée du bien commun humain"²¹⁹. Il est facile à partir de là de reprocher à la première génération de théologiens africains de s'être "prodiguée en monographies ethnographiques sans portée théorique"²²⁰. C'est le toit de la maison qui se moque des fondations si terre à terre. L'anthropologie fondamentale d'Adoukonou ressemble comme une soeur à "l'immaculée connaissance" dont parle Georges Gusdorf, cette anthropologie philosophique qui n'a rien à apprendre ni à recevoir des sciences humaines²²¹. Claude Lévi-Strauss, par contre, nous propose de tenir ensemble les étages d'une anthropologie scientifique unifiée, où l'ethnographie serait le rez-de-chaussée, c'est-à-dire le passage obligé, pour avoir accès à l'escalier qui mène au premier étage (ethnologie),

219. Ib., p. 66, 67, 68.

220. Ib., p. 71-72.

221. G. GUSDORF: "Ethnologie et métaphysique. L'unité des sciences humaines, in J. POIRIER (dir.): Ethnologie générale (Encyclopédie de la Pléiade), Paris, Gallimard, 1968, p. 1772-1815.

puis au second (anthropologie). La progression va de la description monographique d'une culture et une seule, à la comparaison de plusieurs cultures (ethnologie), et enfin à l'élaboration d'une théorie de la culture (anthropologie proprement dite)²²². Ceci veut dire qu'avant de "s'attester comme la pensée du bien commun humain", l'anthropologie doit d'abord se pencher sur la manière dont une seule humanité et une culture donnée poursuivent leur propre bien. Cela évite de déclarer prématurément comme bien commun l'idée que l'on en a soi-même d'après les critères de sa culture particulière, c'est-à-dire souvent de son propre ethnocentrisme. C'est pourquoi j'ai cru devoir moi-même commencer cet essai par une monographie ethnographique et laisser à la suite le soin de décider si elle est ou non "sans portée théorique".

Après s'être méfié des monographies, l'auteur nous invite quand même à nous y consacrer, car "c'est de la convergence des études anthropologiques de fond, menées dans toutes nos aires culturelles africaines, que pourra naître la réflexion anthropologique globale, qui sera le lieu africain d'écoute du message chrétien"²²³.

222. C. LEVI-STRAUSS: Anthropologie structurale, I, Paris, Plon, 1958, p. 4-5, 313-315, 387-388. A. PEELMAN: L'Inculturation. L'Eglise et les cultures. (L'horizon du croyant 8), Paris-Ottawa, Desclée-Novalis, 1989, p. 47.

223. B. ADOUKONOU: "L'Eucharistie...", p. 74.

Pour en finir avec cette anthropologie fondamentale, l'auteur croit en trouver la "pente" chez A.T. Sanon sur la base de cette seule citation: "Seul ce que nous partageons est infini". Mais nous savons que Sanon en tire une thèse tout à fait opposée, ce que l'auteur se garde de signaler.

Une autre méfiance caractéristique chez Adoukonou, c'est celle qu'il entretient vis-à-vis de la théologie de la libération:

"Une sensibilité historique... se saisit de la même problématique sacramentelle selon les exigences propres de la décolonisation et de la libération culturelle, mais que l'on veut désormais économique pour être effective"²²⁴.

Derrière cette accentuation, socio-politique et économique dans la théologie africaine actuelle, le spectre de Marx et de sa primauté de l'économique se profile évidemment²²⁵. A son avis, sans la dimension sacrificielle de l'Eucharistie, "nos

224. Ib., p. 71. Il s'agit, soit du mouvement de libération des Noirs Américains (p. 71), soit de celui d'Amérique Latine (p. 72: "l'Association des théologiens du Tiers-Monde, où les Américains du Sud donnent le ton"); p. 71: "Prendre le produit du colonisateur blanc, ce serait pérenniser grâce à la matière eucharistique, l'impérialisme occidental aux mille ressources, qui se serait ici encore faufile dans les mailles de la liturgie eucharistique. L'argument est repris avec le même pathos décolonisateur à propos du vin".

225. Ib., p. 68, note 4, 70, 72.

engagements socio-politiques et économiques les meilleurs, nos prises en charge du développement, voire de la libération des pauvres, ne peuvent être que des volontés de sacrifice de soi"²²⁶. En définitive, "seule la vérité est libératrice"²²⁷.

Le problème est de savoir, comme toujours, où est la vérité. Pour Adoukonou, c'est le sacrifice. Pour ses adversaires, c'est tout le poids du vécu humain principalement signifié dans la dimension du repas, qui doit justement passer en sacrifice en s'unissant à la démarche sacrificielle du Christ. N'y a-t-il pas moyen de tenir ensemble le repas et le sacrifice, sans soupçon ni exclusive? Pour cela il faudrait travailler ensemble sur les différences de sensibilité et des présupposés qui existent des deux côtés.

Un dernier élément du contexte culturel dans lequel Adoukonou voit le problème engagé est celui des "écolages" des différents partenaires, lui-même englobé dans le problème plus vaste de la dépendance des jeunes Églises par rapport aux aînées.

"Que nous le voulions ou non, les peuples qui ont récemment rencontré l'Évangile n'ont pas de tradition constituée de pensée chrétienne et ils se

226. Ib., p. 76.

227. Ib., p. 72.

réfèrent nécessairement à la tradition de pensée de l'Église universelle, qu'elle soit comprise comme tradition vivante, ou comme traditions théologiques particulières"228.

L'école blanche est un fait massif incontournable. La dépendance par rapport aux "écolages" théologiques et liturgiques de l'Occident moderne semble être également une fatalité.

"Il ne faut donc pas aller trop vite en besogne en liquidant verbalement l'impérialisme culturel occidental: c'est une démagogie qui se paiera demain d'un brutal réveil en captivité, ceci pour ceux qui nourrissent le préjugé d'une espérance quelconque fondée sur le soupçon"229.

"Penser, c'est toujours penser avec..." et la culture, "l'enveloppe primordiale de l'humanité, se révèle en fin de compte comme l'imploration de la reconnaissance par l'autre"230.

Pour ma part, je dirais qu'avant d'être imploration de reconnaissance par l'autre, la culture est d'abord affirmation et identification de soi à l'intérieur de

228. Ib., p. 66-67.

229. ib., p. 67-68: "Aucune des familles intellectuelles qui se forment aujourd'hui en Afrique autour de la théologie de l'Eucharistie n'a sa souche sur le continent même"; p. 68, note 6; p. 71.

230. Ib., p. 67-68.

l'enveloppe particulière à laquelle on appartient, c'est-à-dire une des cultures possibles. Avant d'être reconnu par ceux de l'extérieur, il est d'abord important d'être reconnu par les siens. Avant de penser avec les autres, par exemple les Occidentaux, il est d'abord important qu'on ait reçu de son groupe, par l'enculturation, la capacité de penser par soi-même. Tout le reste est donné ensuite par surcroît, au hasard des rencontres et des acculturations. Encore faut-il que la rencontre soit un cadeau, non un fardeau imposé.

Que se passe-t-il dans la situation créée par le problème qui nous occupe? Des Africains laïcs de la base, de toutes conditions, des prêtres, des théologiens, des Évêques, et également des chrétiens non-africains, s'efforcent, au-delà des écolages, de ressaisir en un tout cohérent, depuis l'économique jusqu'au symbolisme le plus religieux, en passant par l'histoire et le socio-politique, tout ce qui fait la vie réelle des gens et d'en tirer les conséquences pour la vérité intégrale et signifiante du sacrement de l'Eucharistie. Ne serait-ce pas cela la tradition vivante? la vérité qui libère? L'important est-il qu'une jeune Église ait ou n'ait pas "une tradition constituée de pensée chrétienne" ou qu'elle soit justement en train de la faire, à l'intérieur de la grande Tradition? Avant d'avoir une pensée constituée, il faut commencer de la constituer. La référence est alors nécessairement la tradition de l'Église universelle, mais

encore faut-il bien repérer celle-ci. Ce qui se donne actuellement comme Église universelle n'est le plus souvent que l'Église latine, une des Églises possibles qui cache sa particularité en se disant l'Église tout court. Les écolages théologiques particuliers constituent ensemble un trésor de famille où chaque enfant de la maison puise à sa convenance afin de devenir lui-même: on ne peut les transformer en fardeau ni en cadeaux empoisonnés²³¹. L'institution scolaire, elle-même était blanche quand elle a pénétré en Afrique, rien ne l'empêche de devenir noire si on laisse la place à la réinterprétation. Et pour que la liquidation de l'impérialisme culturel soit autre chose que purement verbale, l'Eucharistie, Source et Sommet de la vie chrétienne, n'est-elle pas justement le lieu privilégié pour en faire aussi une réalité, sacramentelle, signifiante, efficace et célébrante, qui puisse éclater dans l'action de grâces et la joie qui suit l'Exode? L'histoire d'un peuple a nécessairement sa place dans l'Eucharistie, lieu de la réconciliation, et le récuser serait le plus sûr moyen de perpétuer ce soupçon et cette amertume qu'Adoukonou veut exorciser.

231. Voir ce que W. de MAHIEU dit de l'enseignement uniforme dans les séminaires africains, in "Anthropologie...", p. 380, 384-385. Les séminaires sont des structures lourdes, et la dépendance financière permet de les maintenir dans la "droite ligne" des séminaires latins.

"L'Inculturation de l'Eucharistie dans la personnalité culturelle des peuples, dans leur spécificité propre" est nécessaire, ne serait-ce qu'à cause de "l'ambiguïté foncière" de toute parole culturelle qui a besoin d'être libérée du péché et de la mort²³². Mais cela ne peut se faire qu'en réconciliant ensemble tous les éléments constitutifs d'un sacrement qui est riche par sa complexité même et en renonçant à semer le doute et le soupçon entre eux: le sacrifice contre le repas, le salut (éternel) contre les libérations (économique, politique), l'uni(-formi-)té contre la multiplicité des cultures, les Églises aînées face aux jeunes Églises, et finalement le signifié contre les signifiants. L'auteur prend position "contre la fermeture du langage pour son ouverture, contre l'épuisement du sens dans la signification pour son débordement irrésistible vers le référent, c'est-à-dire la vie symbolique et réelle"²³³. Si les mots ont un sens, ceci même devrait l'inciter à ouvrir la porte aux nouvelles formes de langage, de culture et de symbole qui s'ouvrent elles-mêmes au Christ et se laissent déporter vers Lui le long d'un chemin symbolique qui pourrait et devrait être pleinement signifiant et par le fait même efficace. Si l'on veut éviter que l'Eucharistie ne devienne prématurément "obsolete" pour

232. B. ADOUKONOU: "L'Eucharistie...", p. 77-78.

233. Ib., p. 77.

l'Africain comme elle l'est devenue, paraît-il, pour l'homme moderne, il faut veiller soigneusement à son ancrage dans la vie réelle de l'homme, ce qui est assuré premièrement par la face signifiante du signe. Dans l'admirable échange du Sacrement, c'est toujours le Christ qui apporte le salut, mais le vase d'argile dans lequel l'homme le reçoit, c'est l'homme lui-même qui l'apporte, fruit de sa terre et de son travail. Le pain peut devenir le Corps du Christ, parce qu'il est d'abord corps de l'homme, d'un homme concret et situé.

Conclusion

Ce qu'il nous faut relever dans l'ensemble des arguments des partisans du "contre", c'est l'absence quasi totale du Mystère de la Résurrection et de la présence de l'Esprit du Ressuscité dans son Église. Il n'en est question qu'en passant, dans l'énumération des mystères du Christ, sans que jamais on n'en relève la pertinence et les conséquences pour ce qui concerne l'Eucharistie; parfois, sous l'aspect d'une objection ou d'une concession (Nothomb, Vanneste), mais jamais par une prise en compte pour la solution du problème.

Or, à mon avis, si l'Eucharistie est fondamentalement enracinée dans l'Incarnation du Christ et a donc quelque chose à voir avec sa singularité historique, comme ces auteurs ont grandement raison de le souligner, il reste qu'elle est

avec tous les autres sacrements, destinée à être célébrée par l'Eglise, dans le temps de l'Eglise, c'est-à-dire après la mort de Jésus et pendant le temps de son absence visible, remplacée par sa présence sacramentelle et celle de l'Esprit. Il faut donc se demander si la Résurrection a changé quelque chose dans le "statut" de Jésus de Nazareth, proclamé Christ et Seigneur. Certes, les auteurs précités n'en doutent pas théoriquement au niveau de la foi, mais ils établissent un déséquilibre dans la structure du mystère du Christ, en ne tirant pas les conséquences pratiques de ce changement du statut du Christ Ressuscité. En tirant des conclusions eucharistiques de la seule vie terrestre de Jésus en Palestine, jusqu'à sa mort, ils arrêtent prématurément le mystère de l'Incarnation et font comme si Jésus était resté mort à Jérusalem, comme s'il continuait à nous dire: "Ne prenez pas le chemin des Nations" (Mt 10), alors que, ressuscité, il nous a enjoint: "Allez donc maintenant" (Mt 28).

La singularité historique du Christ reste centrale "pour nous et pour notre salut", car nous sommes, nous aussi, des singularités historiques: il fallait donc qu'il nous montre concrètement ce que c'est que de vivre en Fils dans cette condition humaine de l'histoire et de la culture. Il est donc entré en humanité, c'est-à-dire dans une humanité particulière, et pas seulement dans la "Nature humaine" abstraite. Il est apparu dans la chair, dans une seule

culture, une seule religion, et là, dans la fidélité totale, il a traversé la condition humaine de part en part, en parcourant la Judée, la Samarie et la Galilée, son jardin, comme un Adam qui aurait réussi, qui serait devenu fils sans dévier dans le soupçon du mercenaire. En tout, il s'est comporté comme le Fils, dans la pleine liberté de l'Enfant de la maison et du Royaume. Au passage, cette liberté n'a pas manqué de bousculer bien des fermetures et des enfermements, ceux où se plaisent les intendants du mercenariat, grands-prêtres, prêtres, lévites, scribes, pharisiens et autres contremaîtres du culte bien réglé. Cette façon insupportable de se comporter en Fils a abouti bien logiquement à l'excommunication et à la mort, à Jérusalem, car il ne convient pas qu'un prophète meure ailleurs que là, mais en dehors des portes, car c'est là qu'on supplicie les réprouvés. C'est ainsi qu'il est "passé" au Père, comme il n'avait jamais cessé de le faire en chacun de ses actes. Le Père l'a accueilli dans son sacrifice pascal et il l'a ressuscité au troisième jour, "pour nous et pour notre salut". C'est de ce Ressuscité que nous sommes la Sainte Convocation, l'Eglise, marquée comme lui par tous les traits de l'Incarnation qui se termine en Résurrection.

Ressuscité, le Christ ne meurt plus, ni définitivement ni à petit feu par tous les enfermements et les limitations que l'homme s'impose par peur que son corps ne

soit dispersé dans l'espace et que son nom ne soit oublié dans le temps (cf. Babel). Le Ressuscité est libéré de toutes les limitations qu'entraînaient son appartenance à un seul peuple, un seul pays, une seule culture, une seule religion, car désormais il continue son incarnation dans tous les peuples, pays, cultures, religions, langues, c'est-à-dire dans chacun d'entre eux. Et c'est l'Église, habitée par son Esprit de Ressuscité, qui est chargée de réaliser dans son propre corps, qui est le Corps Mystique du Christ, ce programme du Ressuscité.

Les difficultés de ce programme, qui sont aussi celles du problème qui nous occupe ici, vient de ce que, Chrétiens, nous ne sommes pas le Christ. Appelés à devenir des fils et des filles dans le Fils, nous ne sommes en fait que des mercenaires encore enfermés dans le soupçon vis-à-vis de Celui que nous pensons comme le Patron alors que Jésus l'a appelé son Père et notre Père; des mercenaires qui peinent dans leur conversion quotidienne à la filialité. Appelés à la vocation du Ressuscité, nous sommes encore dans les liens de la mort, avec toutes les peurs et les timidités qu'elle comporte: fils de la Pentecôte, mais avec la mentalité de Babel, que celle-ci soit à Babylone, à Jérusalem ou à Rome (1 Pi. 5,13), d'où il faut toujours sortir pour se résoudre à aller voir ailleurs si le Christ n'y est pas déjà.

Avec le programme du Ressuscité, nous sommes allés partout, mais sans quitter la maison de notre père. Nous avons emporté avec nous tous les meubles de la maison, toutes les idées d'emménagement, les traditions, les sommes théologiques, les séminaires, le pain et le vin de nos eucharisties. Nous voulons l'universalité, mais sans sortir de nos particularités, que nous avons sacralisées, déclarées "vénérables" et insurpassables, pour qu'elles ne puissent pas être facilement contestées.

Notre foi en l'Incarnation est si faible que nous nous comportons comme si elle n'avait pu réussir qu'une fois, dans l'humanité juive. Notre foi en la Résurrection est si formelle que nous n'en voyons pas les conséquences pour la réussite effective de l'Incarnation dans chacune de toutes les autres humanités du monde et de l'histoire. Par le programme proposé aux nouveaux chrétiens, nous les obligeons à retourner mentalement et culturellement à Jérusalem, alors que le Ressuscité a quitté cette ville depuis 2000 ans, et qu'il est depuis en route vers tous les Emmaüs du monde, frappant à la porte de ses frères, prenant le souper avec eux, et eux avec lui (cf. Af. 3,20). Dans l'éphapax du Christ ressuscité, que nous traduisons par "une fois pour toutes", nous nous agrippons au "une fois" par crainte des différences que comporte le "pour toutes".

Dans tout cela, je décèle la maladie du "symbole", la difficulté ou l'incapacité de "tenir ensemble" l'Incarnation et la Résurrection, la ressemblance et les différences, j'y vois un diable (dia-bole) qui nous interdit d'aller partout faire "ceci" en toute vérité "en mémoire de Lui", et avec son style, c'est-à-dire sa liberté de Fils. Il nous a dit: "Il est bon pour vous que je m'en aille", mais nous en sommes inconsolables, nous voudrions le retenir dans sa chair mortelle, comme nous le retenons dans le pain de blé et le vin de vigne de son pays de Palestine. La liberté du Fils nous fait peur: et s'il allait récidiver en semant le trouble et la profanation dans chacune de nos cultures et de nos religions, comme il l'a fait au Temple de Jérusalem et dans les synagogues de Palestine?

2) Les Partisans du "pour"

Dans leur foi à l'Incarnation, nombreux sont les théologiens africains qui proclament: "Le Dieu de Jésus-Christ rencontre l'Africain en Afrique"²³⁴. S'il est déjà rendu en Afrique, c'est bien une preuve supplémentaire qu'il est ressuscité, une preuve qui s'ajoute à toutes les rencontres qu'il a provoquées depuis la première Pâque. Il

234. E. NTAKARUTTMANA: "Une Eucharistie...", p. 17; J.M. ELA: "Symbolique africaine...", p. 102: "Dieu se met à parler comme l'un de chez nous, africainement à des Africains"; F. KABASELE: "Pâques zaïroises...", p. 30.

s'est fait chair et il habite chez eux... aussi, prenant le souper avec eux et eux avec lui. Pendant la veillée qui suit, ils n'hésitent pas à s'entretenir avec lui de tout ce qui les préoccupe, sans autocensure: de l'impôt à payer à César, ou aux fonctionnaires du Temple, de la sécheresse et de la famine, de la cherté de l'engrais et des bas prix du coton ou du cacao. C'est pourquoi, dans leur façon de concevoir l'Eucharistie, rien n'est écarté, ni l'économique, ni le politique (à quand le jour de la libération, de la fin du néo-colonialisme culturel?), ni le culte de leurs ancêtres, ni la joie de la fête des prémices.

Contrairement aux théoriciens du sacrement, ils vivent encore de symboles vivants et savent tenir ensemble bien des choses; ils savent entendre en écho les paroles qu'ils ont mises eux-mêmes dans les choses créées et qui leur redisent le sens de la vie humaine. Par contre, ils sont étonnés et déçus de ceux qui n'entendent pas de voix, qui ne comprennent rien quand le mil se met à parler; de ceux qui répondent: "Question oiseuse!" quand on leur demande: "Et si Jésus était né au Cameroun!" D'ailleurs, Jésus est né au Cameroun, et aussi au Tchad, au Gabon: tout le monde ici le sait bien!.

Il ne sera donc plus question ici d'"arguments" plus ou moins valables dans la mesure où ils s'approchent plus ou

moins du théologal pur, mais des différents ingrédients qui entrent dans la composition totale de la matière eucharistique, donc de tout ce qui est nécessaire pour confectionner le Corps sacramentel du Christ en Afrique, pour qu'il puisse y prendre chair et que les Africains puissent célébrer son mémorial.

a) La valeur économique

Contrairement aux religions excessivement cléricalisées qui s'essoufflent à "mettre la religion dans la vie" après s'être efforcées de l'en séparer, les religions traditionnelles sont une grande célébration de la vie humaine au point que, pour devenir chrétiennes, elles ont à libérer d'une certaine manière le profane, à lui rendre autonomie et pertinence propre et aussi à le purifier de certaines contraintes et peurs d'origine religieuse. Les avantages des unes sont les inconvénients des autres et réciproquement. D'un côté, une trop grande séparation due à une confiscation par les spécialistes, de l'autre, une unité excessive de tout dans le Grand Tout, parfois jusqu'à la fusion et la confusion. D'un côté, on a la théorie du sacrement et du symbole, après qu'on en a perdu la réalité vivante, de l'autre, c'est le contraire, le sacrement vivant qui n'a pas encore éprouvé le besoin de se théoriser ni de s'ériger en métalangage. Ainsi, il existe une sorte de continuum entre la réalité la plus matérielle et la

signification la plus spirituelle, permettant de passer d'un étage à l'autre, ou même de sauter des étages dans les deux sens, par des procédés métonymiques, et des téléscopages; sur un plan horizontal, c'est-à-dire sur le même étage, les choses s'interpellent et se substituent les unes aux autres par le procédé métaphorique. C'est, je pense, la présence ou l'absence de ce continuum qui crée le malentendu entre les tenants des deux positions.

Dans cette demeure de l'homme, partons donc du rez-de-chaussée, représenté par les réalités d'ordre technologique et économique. Laissons de côté pour le moment le sous-sol qui contient le stock disponible des matrices des images, au niveau de la Nature.

De tous les partisans de la matière eucharistique locale, E. Elochukwu UZUKWU est le seul à remonter très loin, jusqu'à se poser la question de l'âge des régimes alimentaires spécifiques de l'Afrique et leur rôle dans la vie et l'expérience religieuse africaine²³⁵. Il remonte ainsi jusqu'à la préhistoire et retrace l'origine des nourritures et leur degré d'autochtonie.

235. E.E. UZUKWU: "Food and Drink...", p. 172-177 (I Age of African staple diets and their role in African life and religious experience). A. VANNESTE: "Une Eucharistie...", p. 208-209.

Avec l'époque du Néolithique, la naissance de l'agriculture dans le Vieux Monde (l'Amérique mise à part) a lieu avant 7000 avant JC, dans la région de l'Anatolie-Iran-Syrie. Il s'agit de la culture de plusieurs variétés de blé. Par diffusion, elle arrive en Égypte vers 4000 av. JC²³⁶.

Entre temps, le Sahara vert (vers 5500-2500 av. JC) voit la naissance et la diffusion de l'agriculture en Afrique (au sud de l'Algérie vers 3450 av JC)²³⁷. L'assèchement du Sahara (vers 2500) chasse les populations vers le Nord, l'Est et le Sud. C'est vers cette époque que le mil était cultivé en Éthiopie; il fut sans doute domestiqué en Afrique. Aujourd'hui, le mil est une céréale dominante dans toute la savane africaine.

236. Ib., p. 173. Il faut lire évidemment, non pas 400 BC, mais 4000 BC.

237. Cette période qui se situe après la fin du Pléistocène, connu "une phase humide, le Makalien, (-5500-2500) qui facilita les contacts entre le littoral méditerranéen et les régions au Sud du Sahara, tandis que l'état des cours d'eau et lacs rendait possible, même au coeur du continent, un développement de la pêche, donc la relative sédentarisation des populations s'y adonnant, condition propice à un passage progressif à la production agricole", in R. PORTERES et J. BARRAU: "Débuts, développement et expansion des techniques agricoles", in J. KI-ZERBO: Histoire générale de l'Afrique, vol. 1, Méthodologie et Préhistoire africaine, Paris, Jeune Afrique-Stock-UNESCO, 1980, p. 730.

L'auteur retrace aussi l'origine africaine de certaines variétés d'autres espèces végétales alimentaires: le riz (Afrique de l'Ouest), l'igname (troisième et deuxième millénaires, en Afrique occidentale et centrale), la banane, etc... D'autres espèces furent importées d'Amérique: le maïs et le manioc.

Le "vin" et la bière proviennent de plantes d'origine africaine, et d'autres d'origine étrangère. Les boissons autochtones sont le vin de palme et la bière de mil.

Ainsi, le blé, par exemple celui d'Égypte, vient du Croissant Fertile, alors que le mil est la principale céréale d'origine africaine et est encore la nourriture de base des régions de savane, au Nord et au Sud de l'Équateur.

Ces données de Uzukwu sont confirmées par R. Portères et J. Barrau qui distinguent quatre foyers agricoles africains: le foyer abyssin, le foyer méditerranéen africain, le foyer ouest-africain, et le foyer est-africain qui est peut-être un prolongement de l'abyssin. Celui-ci connaît des cultigènes proprement africains, dont le sorgho, également connu et diversifié dans le centre est-africain, avec des mils pénicillaires, des millets (dont l'Eleusine) et des sésames. Le centre ouest-africain, à son tour, est le lieu d'origine de sorghos, de mils pénicillaires, de mils digitaires et de

divers riz. Ce centre se divise en deux secteurs, le sub-équatorial et le tropical, avec plusieurs sous-secteurs dont le tchadien-nilotique²³⁸.

Le foyer agricole africain, dans l'écosystème des savanes et des steppes, se caractérise "par l'importance des céréales dans le complexe alimentaire végétal... Le sorgho (*sorghum* sp.) ou "gros mil", apparaît comme le trait cultigénique commun à l'ensemble de ce foyer... Il apparaît que les sorghos céréaliers sont bien originaires d'Afrique et que, au sein du foyer agricole africain, ils ont eu en fait des origines indépendantes"²³⁹. Ce qui apparaît nettement, c'est "le caractère endogène des civilisations culturelles en Afrique, à partir des ressources végétales des environnements naturels locaux et sans nécessairement impliquer des influences extra-africaines"²⁴⁰. De plus, dans ses échanges avec l'Asie, l'Afrique a donné le sorgho et reçu le blé et d'autres plantes (banane, certaines ignames, etc.)²⁴¹. En conclusion, "de tous ces foyers, celui qui paraît avoir la

238. R. PORTERES et J. BARRAU: "Débuts...", p. 731-733.

239. R. PORTERES et J. BARRAU: "Débuts...", p. 735-737; liste des différentes espèces de sorghos avec leur origine et leurs aires de diffusion: p. 737-739; les riz africains: p. 739-741.

240. *Ib.*, p. 741.

241. *Ib.*, p. 741-742.

plus grande signification dans l'histoire agricole de l'Afrique, c'est celui des savanes et steppes, plus particulièrement dans ses parties qui avoisinaient, soit la forêt, soit des cours ou plans d'eau importants", et "la période déterminante dans l'ébauche des démarches domesticatrices proprement africaines se situa au pléistocène terminal, soit entre -9000 et -5000", probablement au moment où "dans le Croissant Fertile du Proche-Orient, se constituaient les bases culturelles et pastorales qui devaient être celles, entre autres, des civilisations de l'espace européen"²⁴².

C'est ainsi que l'Afrique est passée de l'appropriation par la cueillette et la chasse, à la production par l'agriculture et l'élevage. Le mythe nous le disait dans un autre langage, en mettant en scène la jeune princesse qui

242. Ib., p. 743-744; voir aussi H. DESCHAMPS (dir.): Histoire générale de l'Afrique Noire. Des origines à 1800, Paris, P.V.F., 1970, p. 21, 33-36, 44-48: contrairement aux auteurs précités, ce dernier continue à tout faire venir du Proche-Orient selon la conception la plus longtemps retenue en Europe; cf. J. BARRAU: "Origines de l'agriculture. Domestication des végétaux et milieux contrastés", in J.M.C. THOMAS et L. BERNOT: Langues et techniques. Nature et Société, II Approche ethnologique, approche naturaliste, Paris, Klincksieck, p. 305-310; cf. C. EHRET: "On the Antiquity of Agriculture in Ethiopia", in Journal of African History, 20 (1979), p. 161-177: l'auteur lie la civilisation des ramasseurs d'herbes, qui s'est terminée par la domestication de certaines céréales, et l'agriculture (-13000 à -9000) à la famille des langues afro-asiatiques, dont les langues tchadiques, parlées au Tchad, au Nord-Cameroun et au Nord-Nigéria.

détourna les yeux et les mains du ciel pour les tourner vers la terre où elle se mit à sélectionner des graines pour les piler. Elle inventa ainsi d'un seul coup, l'agriculture, la cuisine et une nouvelle religion, autrement dit la naissance de la culture africaine.

Fallait-il remonter si loin? Oui, sans doute, si l'on remarque que plusieurs des auteurs que j'ai cités commentent leur article par l'exposé des idées ethnocentriques qui faisaient penser, il y a peu, que l'Afrique, en agriculture comme en beaucoup d'autres domaines, n'avait rien inventé qui lui soit propre, et que là aussi, elle avait tout reçu de l'extérieur²⁴³. Par leur lointaine origine aussi et par leur autochtonie, et pas seulement par leur usage actuel, les plantes alimentaires africaines enrichissent leur symbolique et fondent la requête de dignité des gens qui en vivent depuis des millénaires, en les "transsubstantiant" en leur propre chair. C'est non seulement leur histoire, plus ou moins récente, qui est prise dans ces aliments, mais aussi leur préhistoire la plus ancienne. Pendant tous ces millénaires, la nourriture est devenue le lieu d'une symbolisation religieuse intense, car l'homme ne vit pas seulement de pain, mais aussi de parole et de sens. Elle est devenue symbole de

243. R. PORTERES et J. BARRAU: "Débuts...", p. 725-726.
 C. EHRET: "On the Antiquity...", p. 161, 177.
 J. BARRAU: "Origines...", p. 305-306.

vie et de désir de vie immortelle; elle est devenue ciment de la vie familiale de ceux qui partagent le même repas; centre de la vie religieuse et du culte dans le noyau social élémentaire, où le père de famille est prêtre pour tous ceux dont il a la charge, et où la première femme (en foyer polygamique) est "la mère de la maison" et l'officiante de la cuisine sacrificielle; le grenier est devenu non seulement garde-manger mais aussi tabernacle, car il contient non seulement les vivres, mais la parole de vie qui les habite; il est sous la protection et la garde des ancêtres, médiateurs entre Dieu et les hommes, et garants de la continuité de la vie dans leur descendance.

Ils sont malheureusement peu nombreux les partisans de la nourriture eucharistique locale qui ont mentionné ce passage et cette articulation de l'économique au religieux, déjà au niveau de la religion traditionnelle. Le symbole est un tout et si l'on manque les "noeuds" et les "rotules", on se contente d'accumuler des convenances qui ont plus ou moins de force et qu'il est assez facile d'infirmer par différents moyens: par exemple la caricature du repas chez B. Adoukonou.

Il faut quand même mentionner E.E. UZUKWU qui, après avoir rappelé la préhistoire des aliments africains, donne quelques exemples de la place de ces nourritures dans l'expérience religieuse:

"What humans eat they give to spirits" (an Igbo saying). This adage is verifiable all over Africa. (They) express their belief by means of what they produce"²⁴⁴.

L'auteur remarque que dans les religions traditionnelles les produits importés sont exclus du mythe et du rite, car le culte est action de grâces à Dieu et aux ancêtres pour les fruits de la terre, la vraie terre, celle des ancêtres. Puis il conclut:

"Grain and root crops domesticated in Africa and elsewhere play a significant role in the religious experience of Africa"²⁴⁵.

Il fait ensuite une brève étude de l'histoire du pain et du vin dans la culture d'Israël, pour conclure que les Israélites, comme n'importe quel autre peuple du monde, ont apporté le fruit de leur travail, tout ce qui constituait leur nourriture de base, dans le culte de Yahweh, notamment le blé et l'orge. Il note à cette occasion que lehem signifie d'abord toute espèce de pain ou galette de blé ou d'orge, et par extension et symboliquement, toute nourriture. Cette

244. E.E. UZUKWU: "Food and Drink...", p. 174-175.

245. Ib., p. 177; 185: "These food items had been used in offerings and sacrifices in the traditional religion; therefore they become instruments of symbolising the recapitulation of all sacrifices of the past in Christ..."

double signification indique que le pain est offert à Dieu parce que c'est la nourriture que les juifs mangent; si cette nourriture avait été du mil, du maïs, de l'igname ou du manioc, il est évident qu'ils l'auraient offerte tout pareillement²⁴⁶.

Continuant son travail d'articulation, E.E. Uzukwu en vient à ce que Jésus a fait:

"The unique transformation of the Jewish ritual by Jesus does not lie in the domain of the elements. He ate and drank like any other Jew. All the elements used in the daily meals (which are ritual because of the opening and concluding benedictions...) were products of the land. Jesus could not change these for imported cassava and palm-wine because cassava and palm-wine have no relation to Jewish life and religious experience"²⁴⁷.

La double historicisation de l'usage rituel de la nourriture en transforme complètement la signification mais sans en changer la matière: la Pâque juive, puis la Pâque de Jésus ne nient ni n'oublient le sens religieux de la nourriture dans les religions païennes précédentes, nomade et sédentaire, pastorale et agricole; elles le prennent en compte et le transsubstantient en une nouvelle nourriture. Cette

246. Ib., p. 177-179.

247. Ib., p. 179.

étape de la valeur religieuse de la nourriture est donc pertinente jusque dans l'Eucharistie qui récapitule toutes les étapes précédentes en les emportant bien au-delà d'elles-mêmes. On tient ainsi ensemble et la continuité et la discontinuité radicale dans le sens. Uzukwu rend compte de cette même continuité dans la pratique de l'Eglise et son utilisation des mêmes éléments que Jésus dans tout le monde chrétien (région méditerranéenne et autres régions tempérées), parce que ces éléments étaient des produits de la terre, de cette terre-là²⁴⁸. Il établit ainsi que les religions "païennes" tiennent le même raisonnement que les juifs et les chrétiens: pour signifier adéquatement leur passage à Dieu dans le sacrifice, tous les hommes utilisent le produit de leur terre et du travail de leurs mains; ce qui est le plus "humanisé" parmi les choses créées, c'est cela même qui est le plus apte à signifier leur passage sacrificiel à Dieu.

Cette dimension symbolique et religieuse de la nourriture est également mise en valeur par J.M. ELA et A.T. SANON. Le premier déborde le domaine de la nourriture et nous donne une brève description de tout "le champ symbolique négro-africain"²⁴⁹. Le second s'en tient à la dimension

248. Ib., p. 180.

249. J.M. ELA: "Symbolique Africaine...", p. 92-99.

symbolique du repas. Avant de décrire les rites traditionnels du repas familial, il pose le principe qui unit le point de vue économique au point de vie religieux:

"Le pain est le résumé de toute l'économie terrestre et humaine soutenue par le souffle créateur: par lui l'homme fondamentalement révèle qu'il est né créateur... Ce pain, signe du pain quotidien, n'est-ce pas le signe que l'homme obéit en fils à l'ordre de Dieu: soumettez la terre, domestiquez-la?"²⁵⁰

Mgr A. KASEBA note également la nécessité en toute conversion de la présence simultanée de la continuité et de la discontinuité:

"(Les chrétiens) se situent autrement dans leur histoire personnelle et communautaire. Il y a comme une relecture de leur ancienne expérience humaine et religieuse, de leur ancien réseau de relations et un remaniement de la configuration de leur univers de sens, sanctionnant de nouvelles relations établies selon de nouveaux critères, de nouvelles valeurs déterminantes (cf. EN n°. 19)... Les us et coutumes se sédimentent en nouvelles traditions. C'est l'avènement progressif d'un nouveau monde comme transfiguration discrète de l'ancien... C'est cette réalité que le Mystère de l'Eucharistie permet de vivre concrètement dans l'histoire, comme avant-goût de la vie du siècle futur"²⁵¹.

250. A.T. SANON: "Dimensions...", p. 722 (II Rites du repas familial, p. 723-724; III Temps et espaces du repas, 724-725).

251. A. KASEBA: "Salut, libération, promotion humaine", in B.T.A. 3 (1981), p. 130-131.

De même que pour la conversion de l'homme, l'échange eucharistique, pour être total, doit impliquer non seulement que le Christ donne réellement son Corps et son Sang par le symbole de la nourriture et de la boisson, mais aussi que dans l'autre sens, l'homme puisse signifier son "passage" intégral à Dieu dans ces mêmes éléments. Cela est possible si, de fait, il est lui-même déjà symboliquement ce pain et ce vin: il est pris tout entier dans la texture du pain, avec sa terre, son histoire, son travail et toute sa parole, c'est-à-dire toute sa culture. Dans l'Eucharistie, en effet, les Pères l'ont noté, ce n'est pas le chrétien qui change le Christ en lui-même, c'est lui-même qui est transformé en Christ. La vérité du sacrement exige donc d'être assurée non seulement du côté du Christ, ce sur quoi insistent fortement les adversaires de la nourriture eucharistique locale, mais aussi du côté de l'homme, ce que privilégient les partisans de cette nourriture locale. Le sacrifice unique du Christ est multiplié dans l'espace et le temps pour que les chrétiens puissent y unir le leur là où ils sont et tout au long de leur durée personnelle: cela est rendu possible, si de fait le sacrement les atteint dans leurs conditions concrètes d'existence.

W. de MAHIEU souligne lui aussi le fait que ce qui est pris dans les symboles de la nourriture, c'est toute la personne de l'homme et toute la vie de sa communauté:

"Ils incarnent bien plus toute la vie active, le travail, la lutte même d'une communauté pour se nourrir et se maintenir en vie. L'existence entière du groupe, sous toutes ses dimensions, se trouve à tel point assumée sous ce symbole, que, dans la Bible par exemple, "être joyeux" ou "être triste" est rendu par des images telles que "manger son pain dans la joie et boire de bon coeur son vin" (Go. 5,7) et "manger un pain de lames" (Ps 42,4)... Se donnant donc sous ces deux espèces le Christ a voulu signifier non pas tant qu'il désirait entrer dans le coeur (pour ne pas dire l'estomac) d'un individu, mais bien que c'est toute une vie, la vie active d'une communauté entière avec ses labeurs et ses peines, avec sa lutte pour la justice, et pour le bien, avec ses joies et ses liens d'affection, qu'il désire consacrer par sa présence"²⁵².

Ce n'est donc pas tant à cause du "pathos décolonisateur", comme l'appelle B. Adoukonou, que les chrétiens africains refusent le pain et le vin; c'est beaucoup plus positivement pour résister à des symboles qui ne peuvent prendre en compte leur vie réelle²⁵³. Beaucoup plus que leur caractère étranger, c'est leur caractère non-autochtone et insignifiant qu'ils contestent.

Dans le choix sacramentel du pain et du vin, il n'y a donc pas l'arbitraire autoritaire de l'Instituteur, mais

252. W. de MAHIEU: "Anthropologie...", p. 383. De même, en giziga, hériter se dit "manger la maison... la chefferie"; souffrir se dit "boire la souffrance". Mon hôte, le devin Bonoy ("souffrance") s'appelait ainsi parce que, lors de sa naissance, son père "buvaît la souffrance" (asi bonoy).

253. B. ADOUKONOU: "L'Eucharistie...", p. 71.

l'adéquation du symbole à tout ce qu'est l'homme: l'Homme-Dieu se donne sous la forme du pain et du vin parce qu'il sait que l'homme est déjà le pain et le vin, toute sa vie est déjà parole rendue visible de pain et de vin, et que de plus sa démarche doit être don de soi-même sous la forme de don et partage de pain et de vin, répondant au don de soi du Fils qui passe au Père pour le salut du monde. Il ne suffit pas de montrer l'adéquation et la convenance du pain et du vin du côté de Jésus, mais les mêmes exigences du côté de l'homme, sinon le sacrement est amputé d'une de ses faces, celle qui est tournée du côté de l'homme.

Il semble que chaque fois que l'aspect économique est vraiment relié aux dimensions symbolique et religieuse plus larges, tout l'ensemble prend de la force au point de friser presque l'évidence. Par contre, il arrive chez certains théologiens, que les arguments ne soient pas reliés entre eux pour former un tout, et alors chaque argument isolé reste faible. C'est le cas, me semble-t-il, chez M. HEBGA qui, d'ailleurs, traite du sujet seulement en passant et appelle une recherche biblique et théologique sur le problème²⁵⁴. Partant du fait que la plupart des régions

254. M. HEBGA: "Universality in theology and Inculturation", in B.T.A. 5 (1983), p. 184 (II Africa's own contribution to christian theology, 2: Bread and Wine for Eucharist).

sub-sahariennes ne cultivent pas le blé et la vigne, il dit que l'eucharistie y dépend du commerce extérieur, de l'importation de ces denrées ou du changement des habitudes alimentaires des chrétiens africains. Ce qui serait une vraie bénédiction pour les exportateurs étrangers! J'en doute. La quantité de blé et de vin nécessaire à l'eucharistie dans toute l'Afrique est trop négligeable pour constituer un problème de dépendance économique. De même que, à l'inverse, l'auteur conteste que la facilité actuelle du transport de ces denrées puisse constituer un argument théologique (c'est la réponse de Saint Thomas!), de même l'argument économique seul, pour la non-dépendance eucharistique, est faible ou inexistant²⁵⁵. Il ne vaut, à mon avis, que s'il est relié à tout l'ensemble culturel et symbolique: il est alors un des signifiants qui renvoie à tous les autres signifiants qui sont en jeu dans le symbole total. C'est dans ce cas que l'on constate que la dépendance économique et politique, d'une manière générale, se trouve sanctionnée et confirmée aussi au plan symbolique et eucharistique, ce qui aggrave l'aliénation totale en y incluant également le sens de l'existence humaine et chrétienne toute entière. L'Eucharistie n'est plus alors le lieu où l'on retrouve sa dignité intégrale de fils et la force pour la conquérir dans le reste de la vie; elle devient

255. Somme Théologique, IIIa, q.74, a.1, ad 2m.

le lieu où toutes les aliénations de détail sont réaffirmées et renforcées sacramentellement. Le mal n'est donc pas tant qu'on impose des éléments étrangers, mais qu'on refuse les éléments autochtones seuls signifiants.

Dans un autre ouvrage, M. Hebga relie mieux cet aspect économique à la symbolique totale du repas, lorsqu'il renvoie l'eucharistie à la pratique traditionnelle des repas sacrés à l'occasion des mariages, naissance, funérailles²⁵⁶. Non pas pour remplacer la liturgie eucharistique par un repas sacré traditionnel, mais pour mieux faire parler le rite eucharistique par l'emprunt de gestes, paroles et mélodies africaines plus signifiantes que les cérémonies chrétiennes européennes. A cette occasion, il rappelle le problème passionnel de la matière eucharistique et s'interroge en ces termes:

"Jésus-Christ a-t-il lié le mystère de son Corps et de son Sang au pain de froment et au produit de la vigne que l'on ne trouve pas sous tous les climats?"

Il se souvient que pendant la dernière guerre, le manque de vin avait entraîné à des pratiques qui firent déclarer invalides un millier de messes à Yaoundé. Rome avait

256. M. HEBGA: Émancipation d'Églises sous tutelle. Essai sur l'ère post-missionnaire (Culture et religion), Paris, Présence Africaine, 1976, p. 55-56.

résolu le problème par le privilège de "composition", une astuce juridique où l'eucharistie ne gagne rien en dignité. L'auteur conclut en disant:

"D'un autre côté, l'on comprend le respect scrupuleux que les autorités ecclésiastiques manifestent pour la nourriture et le breuvage employés par le Seigneur lui-même. Peut-être sont-ils de droit divin. Dans ce cas il ne nous reste plus qu'à acclimater le froment et la vigne dans tous nos pays, ou bien à nous résigner à faire prospérer le commerce d'autrui"²⁵⁷.

L'argument strictement économique est donc assez faible quand il est isolé, mais il se renforce quand on affirme son lien avec les autres signifiants du symbole total, il opère non par addition mais par multiplication:

"Deux conséquences découlent de la pratique actuelle: on impose une culture étrangère; on met au coeur du sacrement sauveur des signes que l'Afrique dépend économiquement de l'Occident qui lui impose ses produits (J.M. ELA). Est-ce un détail secondaire si une dame-jeanne de 20 litres de vin de messe arrivée au Nord du Cameroun nous coûte 15.000 FCFA (300 FF, prix de septembre 1982). A ce prix-là, les Mafa ne pourront jamais faire vivre leur paroisse sans argent venant de l'étranger... Est-ce un hasard si cette question touche au pouvoir, à l'avoir, au savoir? L'Eglise a le pouvoir de nous interdire... Les implications économiques sont visibles... Et c'est une question éminemment culturelle..."²⁵⁸.

257. Ib., p. 56.

258. Y. SAOUT: Cette activité libératrice..., p. 225-226.

Il n'existe actuellement au monde, même parmi les pays riches, aucun pays qui ne dépende pour une part des autres, c'est la loi même de l'échange. Mais la situation est différente lorsque cette dépendance devient structurelle, qu'elle prolonge une longue histoire d'aliénation et que finalement elle est "représentée" sacramentellement au coeur même de l'Eucharistie. Cette multiplication de l'injustice, devient alors intolérable dans une société ecclésiale qui affirme haut et fort son "option préférentielle pour les pauvres" et sa prétention d'être la voix des sans-voix, alors que sur son propre terrain sacramentel, elle aggrave symboliquement l'aliénation totale. Pour ma part, je deviens alors incapable de décider ce qui est le plus urgent: lutter pour une nourriture eucharistique locale ou lutter contre les injustices internationales, puisque dans le sacrement de l'Eucharistie, ces deux choses, "c'est tout un" et que les gens le perçoivent comme tel²⁵⁹.

Sans traiter directement du problème qui nous occupe, M. de Carvalho AZEVEDO a bien marqué ces liens qui existent entre "Eucharistie, culture, économie et foi", dans

259. Ib., p. 344. Voir aussi: E. NTAKARUTIMANA "Une Eucharistie...", p. 18-19; A.T. SANON: "Dimensions anthropologiques...", p. 728; id.: "Où est l'Église universelle...", p. 71; ch. B. OKOLO: "Christ Emmanuel...", p. 20-22; E.E. UZUKWU: "Food and Drink...", p. 184; A. MAMPILA: "Une Eucharistie...", p. 21-22, A. KASEBA: "Salut, libération...", p. 129.

sa conférence donnée au Symposium de Toulouse en 1981²⁶⁰.

Parlant de l'Amérique Latine, il dit:

"Nos pays ont toujours souffert d'une crise institutionnelle permanente et dès lors d'une inévitable érosion culturelle. Notre pauvreté et dépendance politique et économique nous a exposés pendant des siècles à toutes sortes d'influences et nous a empêchés de reconnaître et de faire grandir notre richesse à nous. Moins encore avons-nous pu intégrer, d'une façon organique, beaucoup de ce que nous apportaient ces différents courants... L'Église avait été pendant longtemps un des instruments de neutralisation ou même d'oppression culturelle... L'exclusivisme de la culture européenne et méditerranéenne, qui a essayé de bâtir l'unité de l'Église sur l'uniformité des rites, de l'éducation du clergé et de la jeunesse, et sur la voie juridique et canonique, nous a apporté une perspective limitée de l'Eucharistie. Son contenu et son expression liturgique dans nos pays, devraient être foncièrement repensés, il me semble, à la lumière de cette redécouverte des cultures latino-américaines et de leur mise en valeur devant la pression envahissante de la modernité... Dépasser une conception purement privée et intimiste de l'Eucharistie devient pour nous un défi... L'uniformité, comme base de l'unité catholique, résultat effectif du Concile de Trente, a imposé aux diverses régions du monde la rigueur homogène d'une liturgie et d'une symbolique rituelles au prix du sacrifice de leur passé et des aspirations vivantes de leurs peuples"²⁶¹.

Face à cette situation, le défi de l'Église est alors de concilier autrement qu'en paroles l'unité avec la diversité, par la recherche des "éléments fondamentaux et transculturels":

260. M. de Carvalho AZEVEDO: "Eucharistie, culture...", in Doc. Cath. 1813 (1981), p. 718-721.

261. *Ib.*, p. 719-720.

"On reconnaîtra ces éléments parce que, étant profondément humains, ils sont aussi ouverts à pouvoir être traduits et reçus différemment dans la réalité concrète de n'importe quelle latitude, société, ou culture. D'autre part, il faut aussi renoncer d'abord à détruire ou défigurer les réalités culturelles comme si c'était une condition préalable pour y introduire les contenus du message chrétien. C'est juste le contraire. Il faut partir de ces réalités telles qu'elles existent. C'est là qu'on pourra dégager et respecter les semences de Dieu et cet esprit silencieux de plusieurs générations qui rend possible l'accueil de la foi"²⁶².

262. Ib., p. 721.

Eucharistie et Libération

Mais peut-être ceci n'est-il déjà plus que:

"l'enjeu d'une bataille non seulement perdue mais dépassée. Perdue, tant l'usage traditionnel semble au-delà de toute remise en question possible. Dépassée, parce que l'occidentalisation progressive du monde a introduit partout ou presque, le pain et le vin, et qu'ils appartiennent aujourd'hui au monde familier du Dakarois ou du Saïgonais"²⁶³.

Pour répondre à cette objection, R. Luneau et J. Dournes font remarquer qu'elle est "largement fondée sur une situation urbaine" et qui intéresse surtout les riches, ce qui laisse de côté les milieux ruraux largement majoritaires en Afrique et en Asie²⁶⁴. Non seulement ces agriculteurs ne sont pas mangeurs de pain, mais ils sont les producteurs du mil et du riz qui les font vivre eux-mêmes ainsi que les citadins. Comme très souvent la plus grande part du mieux-être apporté par un relatif développement se concentre dans les villes et

263. R. LUNEAU: "Une Eucharistie...", p. 8-9. Remarquons que cette objection, pour être valable, exigerait d'abord que "l'hostie" soit vraiment perçue comme du pain, et que les fidèles aient accès à la communion sous les deux espèces (cf. 3^e partie: l'Offertoire); cf. J. DOURNES: L'offrande des peuples, Paris, Cerf, 1967, p. 107-108; D. NOTHOMB: "Une Eucharistie...", p. 70, E.

264. J.M. ELA: "Le rôle...", p. 287: "Pour la majorité des paysans africains, l'indépendance, c'est pour les gens de la ville, "les enfants des Blancs", comme disent les Voltaïques".

que les campagnes sont trop laissées pour compte, on peut bien deviner comment les paysans chrétiens perçoivent leur situation, lorsque de plus elle se trouve aggravée au plan sacramentel.

C'est sans doute, parmi tous les théologiens africains, J.M. ELA qui souligne le mieux la pertinence de la théologie de la Libération pour l'Afrique d'aujourd'hui. Non pas qu'il veuille par là se mettre à la remorque de la pensée chrétienne d'Amérique Latine. Pour lui, la théologie de la libération doit être africaine²⁶⁵. Face à ceux pour qui la culture est amputée des trois quarts de sa réalité pour ne conserver que les activités humaines marquées par le gratuit et le loisir (la pensée, les arts, la religion, etc.), et qui, avec cette conception étriquée, pensent que le problème de l'Église africaine est "culturel", J.M. Ela déploie un concept intégral et scientifique de la culture, où l'économique et le socio-politique ont leur place de plein droit. Il s'élève alors contre une Église qui a trop tendance à se spécialiser dans ses activités culturelles, à ignorer la situation réelle des chrétiens qui prient dans ses églises, et par le fait

265. J.M. ELA: "Le rôle des Églises dans la libération du continent africain", in B.T.A. 6 (1984), p. 281-301; Le cri de l'homme africain..., p. 15, note 3; de même, Ngindu MUSHETE, in M. BAVAREL: "Questions à Ngindu Mushete", in B.T.A. 6 (1984), p. 389.

même, à continuer pour son propre compte à imposer "la violence symbolique" par une "pratique pastorale qui s'articule avec la dépossession et l'exploitation"²⁶⁶. Il ne suffit pas, selon lui, de "se concentrer sur les rapports entre les Églises et la culture africaine" entendue trop souvent au seul sens des "rites et des coutumes héritées du passé; la culture totale englobe notre condition d'homme dominés"²⁶⁷. Et il n'est pas pensable que l'Église Africaine puisse se libérer elle-même sans participer à la libération totale des Africains, et en faisant abstraction de leur condition réelle. La peur du politique et des tensions internes la poussent à se réfugier dans les "idéologies de la légitimation", ce qui entraîne par le fait même des tabous (celui de la théologie de la Libération notamment), des censures et des pressions sur les personnes et les communautés²⁶⁸. Dans l'Afrique "d'en-bas" comme l'appelle J.M. Ela, "l'essentiel n'est pas ce que l'on dit mais ce que l'on fait", et c'est ce non-dit qu'il faut écouter et si possible entendre. Le paysannat, en voie de prolétarianisation, voit l'écart se creuser par rapport aux élites urbaines: il est de plus en plus soumis à l'agro-industrie internationale

266. J.M. ELA: "Le rôle...", p. 281.

267. Ib., p. 283.

268. Ib., p. 284-285.

dont le coton chasse le mil, dans un pays sous-alimenté, et qui ainsi, par la nouvelle dépendance qu'elle crée, s'assure peu à peu une nouvelle arme imparable, l'arme alimentaire²⁶⁹. La panoplie se complète avec l'école sélective, le tourisme dégradant, le problème des réfugiés.

C'est devant cette situation que se trouvent les Églises Africaines et c'est là qu'elles "doivent réapprendre à lire la Bible avec les yeux du peuple"²⁷⁰. Elles y apprendront que l'oppression est totale, non seulement "culturelle" et religieuse, mais aussi socio-économique et politique. C'est là qu'elles doivent annoncer la Bonne Nouvelle de la libération en Jésus-Christ, au beau milieu des luttes et des résistances populaires, que celles-ci soient inspirées par la tradition ou qu'elles revêtent des formes plus modernes. "La culture africaine assume les conflits de la vie quotidienne dans l'imaginaire de nos peuples", dans les mythes, les cosmogonies, les légendes, les chants, les sculptures, et j'ajouterais, jusque dans les rituels et les fêtes, et si nécessaire, en créant de nouveaux mythes pour tenir compte de la situation actuelle²⁷¹. Si cette lutte de libération ne

269. Ib., p. 287-288.

270. Ib., p. 291.

271. Ib., p. 292-295; cf. ci-dessus, première partie, ch. 2: Ngayda: la "punition" du chef; ch. 3: La lutte: la protestation du mil; cf. aussi le mythe de l'origine du mil, méprisé chez les Blancs et recueilli un jour par un africain de la savane (mythe Muyang).

trouve pas aujourd'hui sa place dans le salut de Jésus-Christ, c'est celui-ci qui sera refoulé dans l'imaginaire et privé de sa capacité de "défataliser l'histoire". Cette lutte a aussi besoin de sa théologie, "la théologie sous l'arbre, celle qui s'élabore dans le coude à coude avec les paysans et les jeunes en quête d'avenir dans les villages affrontés au problème de la terre, de l'eau et du mil"²⁷². S'appuyant sur la tradition de l'oralité et les petites communautés des sans dignité et des sans pouvoir, la relecture de l'Évangile pourra de nouveau libérer l'homme en Jésus-Christ et lui faire retrouver la parole.

Parallèlement à cette relecture biblique,

"une relecture de la tradition culturelle s'opère dans l'histoire d'un peuple dominé et exploité où les symboles endormis dans la mémoire collective sont réactualisés et investis de significations inédites"²⁷³.

L'Eucharistie n'est-elle pas le lieu privilégié où ces "symboles endormis" pourraient se réveiller à une vie nouvelle, dans la mesure où ils seraient d'abord accueillis dans le grand symbole du Corps et du Sang du Christ?

272. Ib., p. 298.

273. Ib., p. 295.

Dans un ouvrage antérieur, J.M. Ela avait déjà exposé l'ensemble de ce problème du "paradoxe de l'Eucharistie telle qu'elle est célébrée dans les communautés chrétiennes d'Afrique"²⁷⁴. Il y décèle une première anormalité, celle de la dépendance en ce qui concerne la présidence de l'assemblée chrétienne: le modèle clérical raréfie les présidents locaux, ce qui oblige à prolonger la dépendance vis-à-vis de l'étranger; le manque de recrutement local et étranger entraîne à son tour la raréfaction de l'eucharistie dans les communautés lointaines. C'est tout le ministère qui est à repenser.

Une deuxième anormalité découle de cette confiscation de la présidence par la classe sacerdotale: le rassembleur de la communauté autour de la Parole n'est pas habilité pour le rassemblement autour du Pain, ce qui dissocie les Deux Tables et contraint les communautés à considérer l'Eucharistie comme un accident épisodique.

La troisième anomalie concerne la manière de célébrer l'eucharistie. Le rite romain qui s'impose en Afrique est culturellement étranger:

274. J.M. ELA: Le cri de l'homme africain. Questions aux chrétiens et aux Églises d'Afrique, Paris, L'Harmattan, 1980, p. 9-17; id: Ma foi d'Africain, Paris, Karthala, 1985 (ch. 6: Le grenier est vide), p. 117-132.

"Ce rite, que nous suivons, n'a pas été choisi par nous; il porte la marque d'une culture qui n'est pas la nôtre; il n'a pas été élaboré en fonction de notre personnalité et du génie de notre peuple. A ce niveau, l'Eucharistie est dans la vie de l'Eglise le lieu de notre aliénation quotidienne"²⁷⁵.

Aliénation symbolique,

"dans une civilisation où le repas est un fait humain et culturel d'une importance décisive à cause du symbolisme des éléments qui le composent... où le miel joue un rôle primordial non seulement dans la vie sociale, mais aussi dans la vie religieuse"²⁷⁶.

Aliénation économique d'une eucharistie qu'on ne peut célébrer qu'avec "les choses des Blancs".

Refus de la catholicité dans une eucharistie où l'apport des jeunes Eglises ne trouve aucune place, parce qu'elle est occupée par un usage particulier à vocation universelle. L'aliénation est ainsi marquée jusque dans la célébration du mystère de la Rédemption. A travers le pain et le vin, c'est la culture et l'histoire d'une humanité particulière qui s'impose et confirme la domination supportée également dans tous les autres domaines.

²⁷⁵. Ib., p. 12.

²⁷⁶. Ib., p. 12.

Aliénation aussi dans le domaine de la signifiante qui se trouve abolie par le fait qu'elle ne prend pas en compte toute la symbolique déjà présente dans la vie du peuple. L'Eucharistie n'est plus un signe, car la signification est sacrifiée à la matérialité des éléments, comme si l'on avait oublié que "le sabbat est fait pour l'homme", et non le contraire.

Le problème de la matière eucharistique n'est donc pas une question banale, mais un problème de libération: la dépendance aggrave la crise d'identité et confirme l'existence d'une situation de colonialisme chrétien: "L'Eglise d'Afrique n'échappe pas à la domination jusque dans l'eucharistie où les croyants célèbrent la libération de l'homme en Jésus-Christ"²⁷⁷. Et tout cela se passe dans une situation générale d'oppression où l'Eglise est trop occupée à défendre ses propres droits institutionnels face à des régimes oppressifs, risquant par là même la compromission et la complaisance. Accaparée par le souci de ses propres droits (le catéchisme dans les écoles, la liberté de se rassembler pour prier, le droit à ses propres écoles, et aux subventions publiques, le droit aux lieux de culte, etc...), elle a tendance à oublier la solidarité avec le peuple sous-développé, toujours menacé

²⁷⁷. Ib., p. 15, et note 3.

de l'arrestation arbitraire, de la prison, de la torture, ou de l'assassinat.

On pourrait faire remarquer à J.M. Ela que ce n'est pas en tant que "choses des Blancs" que le pain et le vin sont utilisés dans l'eucharistie, mais en tant que "choses de Jésus de Nazareth", comme référence et indice de Celui qui a institué le sacrement. Mais ce message est entendu dans la situation globale de négation et d'oppression qu'il décrit dans son livre: autant dire qu'il n'est pas entendu et que l'argument est irrecevable dans ces conditions: de même que, certains théologiens occidentaux ou occidentalisés sont sûrs de ce que Jésus "a voulu" le pain et le vin, de même les chrétiens d'Afrique sont sûrs que le Christ Ressuscité s'incarne de fait chez eux et qu'il veut être accueilli chez eux tels qu'ils sont. Tout ce qui fait obstacle à cette habitation réelle du Sauveur chez eux, est interprété comme un "écran" venant non pas de Jésus lui-même, mais de son Église qui est encore trop timide et pas assez catholique pour sortir de sa propre civilisation pour aller rejoindre les autres chez elles. Le problème est donc débattu au moyen d'argumentations différentes, qui sont enracinées dans des sensibilités différentes elles-mêmes modelées par des histoires différentes. Dès lors, le sacrement ne peut se définir de manière purement théologique: puisqu'il appartient au monde de la signification, il faut d'abord s'occuper de la manière

dont cette signification est ou n'est pas perçue dans telle sensibilité et dans telle histoire²⁷⁸. Ceci nous oblige à un constat, qu'il plaise ou non: ce qui devait fonctionner comme "indice" est perçu comme un écran (le "screen" d'Okolo), non par manque de finesse intellectuelle, mais à cause de l'histoire vécue; or l'eucharistie se fait dans l'histoire. De plus, cet écran ne vient pas de Jésus lui-même, mais d'une Église missionnaire particulière qui a trop tendance à faire coïncider sa propre particularité avec la singularité historique du Christ.

b) Le Langage

En partant du fait que le sacrement est de l'ordre du signe, in genere signi, comme le dit Saint Thomas, toute une série de questions se posent à son sujet sous l'aspect du langage et des types de langage²⁷⁹. Ici, un autre clivage se révèle entre les partisans du pain et du vin et ceux de la matière eucharistique locale. Les premiers pratiquent une

278. Ceci pose la question du statut de l'historicité en théologie. "La résistance à penser l'historicité est particulièrement étrange dans une religion fondamentalement historique", (P. Valadier: L'Église en procès, Paris, Calmann-Lévy, 1987, p. 213. Voir aussi G. Alberigo: La Réception de Vatican II, Paris, Cerf, 1985, p. 127s.

279. Somme Théologique, IIIa, q. 60, a.1.

théologie d'allure "primitive", en tout cas antérieure à la révolution des sciences du langage. L'appel à la tradition se fait chez eux, non pas en tant que celle-ci est mouvement et signification, mais en tant qu'elle recèle une autorité ou des autorités de différents types (l'autorité de la pratique de Jésus, de la pratique continue de l'Église, etc...).

Les seconds se situent dans le sillage de la théorie de la communication, de la symbolique, de l'herméneutique, de la théologie de la culture (Inculturation) etc.²⁸⁰ La différence des lieux d'où les uns et les autres parlent peut rendre compte pour une grande part de la différence des sensibilités et des argumentations. Pour les premiers, il existe une doctrine fixée à laquelle il s'agit d'être fidèles et obéissants comme le Christ lui-même le fut. Pour les seconds, la théologie est toujours en train de se faire dans l'histoire; ce n'est pas seulement son objet qui est historique, elle est elle-même une démarche marquée par l'historicité et la pluralité des temps et les lieux.

280. L'herméneutique: ex: E. NTAKARUTIMANA.
 La symbolique: ex: J.M. ELA
 La culture: W. de MAHIEU, A.T. SANON
 La sémiologie: M. AMALADOSS.

A. VANNESTE lui-même avait pressenti la nature du terrain sur lequel se plaçaient les adversaires de sa propre position:

"Il faut se garder de considérer comme essentiel au sacrement lui-même tout ce qui est pourtant, du moins à une époque et à un endroit déterminés, indispensable à la constitution du rite. Tout en étant par définition un rite extérieur, le sacrement n'est pas encore pour autant à identifier avec certaines formules et gestes très concrets. En d'autres termes, il est d'une importance capitale de ne pas confondre la signification "profonde" du sacrement avec les rites matériels à travers lesquels, dans un contexte historique et culturel déterminé, celle-ci s'exprime et s'incarne... C'est bien sur l'arrière-fond de distinctions et de considérations de ce genre que se situent les propositions relatives au changement des éléments eucharistiques qu'on vient de faire en Afrique"²⁸¹.

M. AMALADOSS présente ainsi les étapes de son approche: il s'agit d'une recherche théologique et d'une théologie consciente de la contingence du langage théologique:

"If God wants to speak to man, he cannot but do so in man's own language if he wishes to be understood. On the other hand, man cannot grasp this message coming from God except in terms of his own experience... Such language then cannot be interpreted independantly of the social and cultural conditions from which it grew"²⁸².

281. A. VANNESTE: "Une Eucharistie...", p. 212 et note 43: selon Luneau, le signe est dans le repas ensemble, dans le partage; selon E.E. Uzukwu, il se situe au niveau de la nourriture et de la boisson, non du pain et du vin.

282. M. AMALADOSS: Do Sacraments Change..., p. 37.

Si cela est vrai de la théologie en général, ce l'est encore plus de la Théologie Sacramentaire qui concerne l'homme vivant dans l'histoire, dans une culture donnée et dans des conditions déterminées d'espace et de temps: cela fait varier les rites sacramentels et aussi les outils conceptuels, philosophiques et scientifiques auxquels recourt le théologien. Enfin, parmi toutes ces aides procurées par les sciences humaines, l'auteur choisit la sémiologie, c'est-à-dire l'étude des signes au coeur même de la vie sociale. En théologie sacramentaire, cette démarche sémiologique est nécessaire, puisque le sacrement est un signe du genre "symbole"²⁸³.

283. Ib., p. 36-39: "Enunciation of an Approach". L'auteur passe ensuite en revue les autres approches possibles qu'il n'a pas lui-même suivies: Histoire des religions, psychologie, sociologie, anthropologie philosophique (p. 39-48). Voir aussi E. NTAKARUTIMANA: "Une Eucharistie...", p. 21-23.

La Langue

Le premier niveau des faits de langage est constitué par l'existence des langues humaines différentes. Déjà à ce niveau, les problèmes sont multiples:

Le latin, langue liturgique.

Il ne faut pas oublier trop vite qu'il y a seulement 25 ans, exactement depuis le 18 février 1964, que les langues des peuples ont fait leur entrée autorisée dans la liturgie de la parole, dans l'Eglise latine. Dans l'esprit de nombreux Pères du Concile qui étaient non seulement favorables, mais demandeurs de cette innovation, il ne faisait encore aucun doute que cette concession devait se cantonner dans la liturgie de la parole et ne pas franchir la limite de la liturgie du sacrifice où le latin continuerait à régner en maître à cause de sa capacité de porter "le Mystère". Il suffit de se reporter aux Actes du Concile pour se souvenir de la chaude lutte qui se déroula entre les partisans du latin et ceux des langues dites "vulgaires", parlées par les non-clercs²⁸⁴.

284. Acta Synodalia SS Concilii Eecumenici Vaticani II, Vol. I, Pars I, Roma, T.P.V., 1970, spécialement les interventions de Mgr A.M. Ungarelli, p. 336-338; et de S.B. Maximos IV Saigh, p. 377-380.

Alors même que le Concile se référait à la manifestation des dons de l'Esprit à la Pentecôte, pour qualifier l'Eglise, le principe plus babélien que pentécostal de la langue liturgique unique était en vigueur ou venait à peine d'être tempéré²⁸⁵.

Cette situation voulait dire concrètement que pendant des siècles, à l'époque même de leur première évangélisation, des peuples entiers avaient été initiés au culte chrétien dans une langue inconnue, ce qui de soit peut favoriser le sens du mystère, ou le sens magique²⁸⁶. Il faudrait d'ailleurs parler de catéchisation plutôt que d'évangélisation: or, en catéchèse, la plupart des termes techniques, notamment les noms des sacrements, étaient purement et simplement translittérés et non traduits, souvent même au mépris des lois phonétiques de la langue réceptrice. A.T. Sanon en donne l'échantillon suivant: "Yezu ta sakrama kopra: Batème, Konfirmation, Ekaristi... ordo"²⁸⁷.

285. LG 6,19,21,24,59; AG 4; SC 6.

286. Cf. les refus réitérés de l'emploi du Chinois en liturgie, in Collectanea SC de Propaganda Fide.

287. A.T. SANON: "Enracinement culturel...", p. 105.
V. COSMAO, J.L. DONNEUX: Afrique et Parole, Paris, Présence Africaine, 1969, p. 205-211.

Même aujourd'hui, 25 ans après le Concile, nombre de ses affirmations sonneraient mieux à l'optatif qu'à l'indicatif pur et simple, car telles qu'elles sont rédigées, elles constituent autant de contre-vérités historiques (ex GS 42, 44, 58).

R. LUNEAU établit justement un parallèle entre le cas de la langue liturgique latine et le cas de la matière eucharistique²⁸⁸. "Le droit, donné au premier matin de l'Eglise, d'entendre la parole de Dieu dans sa propre langue" fut perdu ensuite pendant plus de 15 siècles au profit du latin: cette langue fut sacralisée par les hommes pour suggérer qu'elle était aussi sanctifiée par Dieu, et pour mieux marquer l'ineffabilité du mystère. Et cela au moment même où l'Eglise latine coopérait pour sa part à la destruction des initiations traditionnelles des peuples, justement à cause de leur caractère secret. Quand on sait, comme le rappelle R. Luneau, "qu'une langue n'est pas seulement une autre manière de dire, mais bien une autre manière de vivre l'expérience humaine", on arrive à imaginer tout ce qui n'a pas été atteint par l'Évangélisation, mais laissé de côté comme non évangélisable. Pendant tout ce temps-là, on avait continué imperturbablement à célébrer chaque année la Pentecôte et à écouter la Bonne Nouvelle

288. R. LUNEAU: "Une Eucharistie...", p. 4-6.

d'Actes 2 qui nous disait que "toute expérience humaine se trouve qualifiée pour l'écoute et l'intelligence de cette même parole, et avec elle, tout ce qui la rend possible, à savoir ce monde culturel au sein duquel elle se réalise et sans qui elle demeurerait indéchiffrable". Parmi ces expériences humaines, qui sont autant d'actes de langage en plus d'accomplir leur finalité propre, il y a celle du partage de la vie, du travail et de la nourriture de ceux dont on parle la langue. Sans ce partage, "il manque quelque chose à la vérité même de la révélation de la Pentecôte". Et il continue jusqu'aujourd'hui à manquer quelque chose à la vérité de l'Eucharistie.

Avant le Concile, il y avait une certaine homogénéité dans la pratique liturgique: les deux Tables étaient traitées de la même manière, avec le même moyen de sacralisation: la langue inconnue pour la Parole, et des éléments eucharistiques étranges et étrangers pour la liturgie sacrificielle. Ce qu'on peut considérer comme un progrès post-conciliaire, à savoir l'introduction des langues maternelles en liturgie, a malheureusement comme second effet de briser l'homogénéité précédente: il y a eu traduction du langage parlé, mais il n'y a pas eu traduction du langage symbolique, ce qui entraîne une distorsion et des situations fausses: car désormais l'on dit en clair ce

qu'on ne fait pas et l'on fait le contraire de ce qu'on a
dit. Pour accomplir le Concile, il faudrait passer de cette
situation bancal à la traduction de tout ce qui est langage,
langage parlé et langage symbolique, en vue de parvenir à une
nouvelle cohérence.

L'opération de traduction

Plusieurs auteurs recourent aussi au fait que Jésus parlait l'araméen et que pourtant les paroles de l'institution de l'Eucharistie ne nous sont pas parvenus dans cette langue, mais en grec:

"Parlons-nous araméen?, demande Y. Saout. Pourtant nous avons les paroles de Jésus. Si nous ne faisons plus l'Eucharistie comme un repas, avec nourriture et boisson, nous perdrons l'enracinement historique en Jésus. Mais nous ne le perdons pas en traduisant les éléments matériels nutritifs. Au contraire, pour que les gens comprennent que Jésus veut se faire leur nourriture, il faut qu'ils voient les éléments de leur nourriture quotidienne"²⁸⁹.

-
289. Y. SAOUT: Cette activité..., p. 224-225. Cf. A. VANNESTE: "Une Eucharistie...", p. 211-212: "Le baptême reste le même, s'il est administré en araméen, ou en latin, ou en n'importe quelle autre langue. Les rites matériels sont une sorte de langage symbolique, qui peut exprimer la même signification tout en étant extérieurement différents". (Citation de B. Leeming). Cf. V. COSMAO: Afrique et Parole, p. 96: "Aussi l'Eglise catholique a-t-elle toujours traduit son message de salut dans toutes les langues, à commencer par le grec, alors que Jésus parlait araméen: elle n'a pas adopté de langue sacrée unique, parce que toute langue est apte à exprimer la Révélation et la prière liturgique. L'oeuvre des traducteurs est ainsi le signe même de l'universalisme chrétien". (Plût au ciel que cette affirmation idéalement vraie le fût aussi historiquement!). Cf. J. DOURNES: L'offrande des peuples, p. 109-110: "L'on a tenu à conserver le triticum méditerranéen plus que les paroles araméennes de Jésus (dont nous ne récitons pour la confection du sacrement que la version latine de leur version grecque). C'est une invitation à réfléchir sur la relativité des formes et, plus profondément sur les conditions de la communication de la parole".

D. Nothomb semble assez gêné devant cet argument, quand il dit:

"De même que, pour rien au monde, on ne pourrait rédiger une nouvelle Bible (même si la Bible doit être traduite en toutes les langues), on ne pourrait inventer un nouveau rite eucharistique (bien que les éléments secondaires du rite, gestes, chants, habits, etc. doivent trouver une 'traduction' dans chaque culture)"²⁹⁰.

"Rédiger une nouvelle Bible... inventer un nouveau rite", c'est forcer le trait pour mieux le désamorcer. Selon la logique de Nothomb, il aurait fallu traduire de la Bible seulement les passages secondaires! Quoi qu'il en soit, si l'on comprend bien la nature de l'acte de traduction, soit des paroles, soit des rites, il s'ensuit toujours une nouvelle création: cette parole et ces actes qui n'avaient jamais été dits dans cette langue et dans le monde de signification de ces hommes-là, voici qu'ils le sont désormais. Et quand il s'agit de la Parole de Dieu, ce n'est pas peu, quand on voit naître ensuite une nouvelle Église issue de cette Parole.

L'hébreu

Pour la racine verbale lāham, la Concordance hébraïque de Mandelkern donne, dans l'ordre, les sens

290. D. NOTHOMB: "Une Eucharistie...", p. 79.

suivants: "vesci, edere, comedere". Et pour le nom lèhèm: "cibus; victus; promedium; caena; panis; par, triticum; sacrificium (sc. cibus dei)"²⁹¹. Le sens général de nourriture et de repas est nettement antérieur à celui, plus spécialisé, de pain.

Le grec

Dans la Concordance grecque de Schmoller, le mot "artos" n'a qu'un seul sens: "panis"²⁹². D. Nothomb montre que cet emploi est constant dans tout le Nouveau Testament²⁹³; de même, pour "oinos", qui n'a qu'un seul sens: "vinum". B. Buetubela a montré, contre Nothomb, que l'expression "le produit de la vigne" n'a pas pour but de préciser la nature botanique du produit, mais la nouveauté (kainon) de ce vin qui sera bu dans le Royaume de Dieu. Nothomb note que l'on dit aussi "la coupe", mais ici il oublie d'ajouter "ce qui est cependant beaucoup moins clair", car dans une coupe il pourrait y avoir n'importe quelle boisson²⁹⁴.

291. Solomon MANDELKERN: Veteris Testamenti Concordantiae hebraicae atque chaldaicae, Graz, A.D.U.V., 1955, T. 1, p. 637.

292. A. SCHMOLLER: Handkonkordanz zum Griechischen Neuen Testament, Stuttgart, P.W.B., 1960, p. 65 et 359.

293. D. NOTHOMB: "Une Eucharistie...", p. 72.

294. BUETUBELA Balembo: "Le produit de la vigne...", p. 5 et 13-16.

Les langues africaines

Que deviennent ces termes lorsqu'il faut les traduire dans les langues africaines? Ils ne deviennent rien du tout, puisque, les réalités pain et vin n'existant pas dans les cultures africaines, il n'y a évidemment pas de mots pour les désigner. Le livre Afrique et Parole a rassemblé des articles parus dans la revue du même nom et concernant la traduction du signe de croix, du Pater, de l'Ave et du Credo dans les langues africaines. Voici ce qu'il dit au sujet des métaphores bibliques:

"La difficulté est bien connue: comment rendre l'expression "agneau de Dieu" ou "pain de vie" dans des civilisations qui ignorent la réalité désignée par les mots "agneau" ou "pain"?... Quand on cherche à se faire comprendre, on n'emploie pas des images incompréhensibles. Le problème n'est pas simple, en raison du caractère particulier de la Révélation chrétienne; la réponse sera donc aussi nuancée que possible et n'aura rien de définitif..."²⁹⁵.

Et au sujet de la traduction de "pain, dans le Pater:

"En araméen comme en hébreu, le mot traduit par "pain" ne désigne pas seulement le pain, mais toute sorte de nourriture, le pain étant l'aliment essentiel des Palestiniens comme le mil ou le riz en Afrique. D'où les expressions "tu mangeras ton pain à la sueur de ton front" (Gn 3,19) qui équivaut à "à force de peines, tu tireras du sol ta subsistance tous les jours de ta vie" (Gn 3,17); ou "heureux celui qui mangera son pain dans le Royaume de Dieu" (Lc 14,15; la BJ traduit à juste titre

295. V. COSMAO....: Afrique et Parole..., p. 95.

"qui prendra son repas"²⁹⁶. Nous nous trouvons donc devant un trait culturel propre aux civilisations du blé. Relevons un signe d'évolution culturelle dans le changement qui s'introduit peu à peu en français dans le parler populaire: on ne dit plus "gagner son pain (ou sa "croûte"), mais son "bifteck"... Il va de soi que le sens à traduire est "nourriture"²⁹⁷.

Après ces notes exégétiques, les auteurs donnent des notes linguistiques, dans lesquelles ils classent les traductions africaines en trois catégories:

1. Dans la majorité des cas, c'est le terme général pour "nourriture" qui a été retenu. En mada (dialecte kirdi Cameroun) le mot daf est la nourriture en général, mais aussi la boule de mil, celle-ci apparaissant comme le symbole de toute nourriture²⁹⁸.

2. Il ne semblerait pas y avoir de cas où l'on aurait choisi une solution inspirée des habitudes de consommation locale et retenant selon les régions riz, maïs, mil, etc...

3. Une troisième solution est de recourir à l'emprunt... Le Bobo emploie "pen" pour le pain eucharistique... En susu, le terme choisi est taami (arabe t'a 'e-amun?), pain des boulangers

296. Cf. Liturgie de la Messe: "Heureux les invités au repas du Seigneur!".

297. V. COSMAO...: Afrique et Parole..., p. 121.

298. Le "mada" (mad'a) est de la même famille linguistique que le giziga (tchadique), avec le même mot "daf" (corr. d'af) qui désigne la nourriture de base composée de melef (pâte de mil) et lar (sauce, de légumes, de viande, etc.). Autres exemples: en mankan (Casamance, Sénégal): iko ide (chose à manger) plutôt que kapon (pain, créole portugais); en manjaku: bariala plutôt que pëpom. De même en mōre, lyele, ngambay, on a préféré un terme général plutôt qu'une préparation culinaire particulière.

mais aussi pain de riz d'usage purement local. Toutefois, en susu, taami n'a pas cette valeur symbolique d'aliment nourricier, d'aisance et de santé qu'a le terme: "bande", qui est le riz cuit, nourriture qu'on trouve à tous les repas.. En bwamu, "bulu": il s'agit sans doute du français "boule", forme sous laquelle se présentait le pain dans l'armée. Le terme aurait été alors répandu par les tirailleurs²⁹⁹.

Mais laissons Mgr A.T. SANON, Évêque de Bobo-Dioulasso, au Burkina-Faso, expliquer la situation dans sa propre langue, le bobo:

"Dans la langue qui est la mienne, et où l'Eglise du Christ comme communauté eucharistique a 50 ans de présence, on peut noter ceci:

1. A l'offertoire, "nous t'offrons ce pain: buru.
2. De même, au récit institutionnel: il prit du pain: buru.
3. Au Notre Père, nous demandons, au lieu du pain quotidien, notre nourriture: zonfa, car il serait indécent de demander du pain "buru" qui représente une nourriture d'ailleurs et difficile à se procurer. Car "buru" c'est le pain venu d'ailleurs, "yogo", c'est pâte de mil bien localisée, "zonfa", c'est la nourriture. On le voit, l'acte rituel de l'Eucharistie utilise ici le "buru", ce pain venu d'ailleurs, pain d'une autre économie de type monétaire, pain des jours de fête pour les enfants et non nourriture habituelle³⁰⁰.

299. V. COSMAO....: Afrique et Parole..., p. 123.

300. A.T. SANON: "Dimensions anthropologiques...", p. 722. "buru" est une variante phonétique du "bulu" des Bwamu dont parlait Afrique et Parole, et tous deux sont des variantes de la "boule" de pain de tirailleurs de l'armée coloniale; cf. id.: "Où est l'Eglise universelle...", p. 70-71; D. NOTHOMB: "Une Eucharistie...", p. 70 (l'auteur trouve la chose anormale: "Et pourtant il est difficile de faire autrement, car le "pain" employé pour l'eucharistie n'est justement pas le "pain de chaque

C'est ainsi que le caractère étranger des signes eucharistiques aboutit, selon J.M. Ela, à leur non-traductibilité dans les langues et cultures africaines, ce qui contraint l'Église à parler "une sorte de créole chrétien" et à avouer l'impossibilité de l'inculturation dans le domaine central de la sacramentalité³⁰¹.

G.K. CHESTERTON remarquait, au sujet de la difficulté de la traduction et de son approximation:

"Même littéralement traduit, le même mot n'éveille pas la même idée dans des cerveaux de nationalité différente. Le voyageur ouvre son lexique de poche anglo-français et y trouve: bread=pain. Or s'il est Anglais, il se représentera une petite tranche grise et rectangulaire, supplément accessoire du repas et provenant en général de la même cuisine; au lieu que le Français auquel il s'adressera imaginera aussitôt une devanture de boulanger, et l'étalage des miches dorées qui sont la base de l'alimentation nationale. Vin ou wine, veut dire pour l'un un plaisir coûteux et inusité, pour l'autre une boisson plus usuelle que l'eau"³⁰².

S'il en est ainsi quand on traverse seulement la Manche, on peut penser ce qu'il en sera quand on aura traversé la

300. (Suite)

jour"); Y. SAOUT: Cette activité..., p. 225 (au sujet de ces "paradoxes" linguistiques", il se demande s'il n'y a pas là une sorte de "nominalisme"); V. COSMAO: Afrique et Parole..., p. 122; A.T. SANON donne un exemple aussi contradictoire pour la "vigne", dans "Enracinement culturel...", p. 105-106.

301. J.M. ELA: "Le cri...", p. 13.

302. G.K. CHESTERTON: Saint Thomas d'Aquin, Paris, Plon, 1935, p. 177-178.

Méditerranée et la mer de sable du Sahara pour aborder aux rives de l'Afrique Noire.

Enfin, voici le cas du giziga: nous avons osé traduire "le pain" du Pater et celui du récit de l'Institution par le même mot d'af qui désigne la boule de mil, c'est-à-dire la seule nourriture normale et substantielle qui soit reconnue par les Gizigas. L'expression "gwat ngi zum" (chose du manger) serait assez générale et assez plate pour s'accommoder de toute réalité mangeable, mais elle laisserait de côté toute la charge symbolique et affective que comporte une vraie nourriture, c'est-à-dire précisément ce qui la rend apte à la sacramentalité. De même, nous avons osé traduire le vin par mbazla, la bière de mil, c'est-à-dire la seule boisson qui soit reconnue pour réjouir le coeur de l'homme. Nous ne sommes cependant pas plus avancés que ceux qui n'ont pas eu la même audace, car nous payons l'amende pour un autre délit; chez eux, le langage est juste: un mot étrange désigne une chose étrangère, ou un mot terne désigne une chose indéfinie; chez nous, le langage est mensonger: un mot parlant désigne une chose qui ne parle pas, car elle est sans parole dans cette culture-ci. Mais nous maintenons quand même ces mots-paroles pour creuser le désir et aviver l'espérance: car l'homme ne vit pas seulement de pain et de vin, peut-être qu'un jour sera-t-il reconnu qu'il peut vivre aussi de boule et de bière de mil.

C'est J. DOURNES qui, dans un de ses ouvrages, pousse le plus loin l'analyse de ce problème de langage eucharistique³⁰³. Il commence par donner quelques exemples. En Jörai (Vietnam), il n'a pas de mot pour désigner le chêne car il n'y pousse pas de chêne. Mais le mot désignant le banian traduit bien "la littéralité du signifié" (arbre typique, frondaison épaisse, ombrage, lieu classique des hiérophanies). Par contre, pour le mot "vigne", il dispose du nom d'une autre vitacée (köbbau): malheureusement celle-ci ne produit pas de vin, n'est pas cultivée, la seule boisson fermentée étant faite de riz ou de maïs. Malgré toute l'éducation déployée, "le Jörai trouve toujours étrange qu'on boive le jus de Köbbau". Le mot qui désigne le pain signifie "farine" c'est-à-dire "farine de riz". L'auteur tire un principe de ces exemples:

"Se communiquer, s'exprimer à un autre, c'est une nouvelle manière d'être en l'intellection de l'autre; pour me communiquer je dois me modifier en fonction de la réceptivité de l'autre, c'est en quoi le dialogue diffère du monologue... Pour me rendre assimilable, je dois me modifier; autrement je me leurrerais et tromperais l'interlocuteur. C'est une loi de la communication juste interpersonnelle. Ainsi toute traduction comporte un changement. Cela au plan du langage: mais peut-on établir un divorce entre le langage et la réalité qu'il est chargé d'exprimer? Dieu, qui a parlé un langage d'hommes, s'est fait réellement homme pour être plus communicable et pour l'être plus encore, s'est fait comestible, nouvelle manière d'être en nous. La vérité de cette nourriture et de cette boisson ne va pas sans poser de problème"³⁰⁴.

303. J. DOURNES: L'offrande des peuples, Paris, Cerf, 1967, ch. 11: De la communication à la communion, p. 107-113.

304. Ib., p. 108.

D'après l'auteur, le problème de "l'adaptation" en liturgie est empoisonné par une certaine distinction entre une forme et une réalité qui déchire la réalité et interdit une solution authentique. Ainsi, Jésus se rend mangeable sous forme de pain: dans ce pain, on magnifie la matière première (triticum seul) et on néglige son apparence extérieure d'"hostie" qui rend inintelligible le signe de nourriture. Or, c'est le pain qui est signe, non le triticum.

A l'inverse, mais par l'effet de la même scission, souvent l'apparence cache l'indigence de fond et ne livre que des illusions: faux pain, vin confisqué, faux cierges, fausses fleurs, plâtre teinté bois, bois teinté marbre, etc...

"On lui présente une hostie et il faut alors qu'il reconnaisse sous l'apparence d'une pâte à cacheter la substance même de son pain quotidien"³⁰⁵.

Tout cela aboutit à disloquer "l'être religieux qui triche avec lui-même, avec ses frères et avec Dieu". Pour sortir de cette impasse, il faudra sortir des impasses aristotéliciennes (l'Afrique et l'Asie peuvent peut-être nous y aider, dès qu'on acceptera de les entendre). A la scission, il faut substituer le travail de la traduction, avec sa mystique propre: le sens

305. Ib., p. 109.

de la "translation", c'est-à-dire de la Pâque, du passage. Traduction "des formes audibles et des formes comestibles", pour permettre la vraie communion au Christ. S'il n'est pas signe de nourriture, le sacrement n'est plus rien: "le signifiant est conditionné par sa vérité de signe et son aptitude à signifier: il signifie que le Verbe se fait mangeable".

Cet argument de la traduction de la parole et du signe, que D. Nothomb classait parmi les arguments "moins importants mais qui ont leur poids eux aussi" s'avère être un des plus forts de la collection. Il n'est pas une simple question de langage comme outil d'expression, il touche à la réalité même de la démarche de l'Incarnation³⁰⁶. "En soi la matérialité du support manducable ne compte pas plus que la matérialité du vocable"³⁰⁷. Le blé est aussi relatif que le latin ou l'hébreu: la matière eucharistique et la matière linguistique sont toutes deux au service de la signification: Nourriture et Parole. Pour se communiquer à l'homme, Dieu n'a pas créé un langage spécial ni une nourriture spéciale, il a adopté ceux que l'homme a créés par sa culture, le langage de tous les jours et la "nourriture ordinaire que nous

306. D. NOTHOMB: "Une Eucharistie...", p. 70, D.

307. J. DOURNES: L'offrande des peuples..., p. 110.

fabriquons et consommons"³⁰⁸. Cette communication "informe" l'homme au double sens du langage et de la métaphysique: il l'accueille par l'oreille (la parole), par les yeux et les mains (le signe) et par la bouche (le Christ nourriture) ce qui donne à tout son être forme nouvelle. Et il l'accueille en fonction de ce qu'il est lui-même: *ad modum recipientis*. C'est ainsi qu'une autre dichotomie est supprimée: celle des deux Tables: il existe en effet une seule communication, celle de l'oralité qui consiste à communier au Christ en le mangeant comme Verbe et comme Nourriture. Le coeur à coeur se réalise par le bouche à bouche³⁰⁹. En conclusion, je pense

308. J. DOURNES: L'offrande des peuples..., p. 111. Dieu prend directement du profane et le sanctifie, c'est-à-dire lui confère le pouvoir de sanctifier en désignant l'union à Lui. Ce sont les clercs qui éprouvent le besoin d'arracher l'offrande au monde du profane, pour le sacraliser: ils sacralisent une langue, ils sacralisent le pain en en faisant une hostie, et au bout du compte les laïcs ne s'y reconnaissent plus. La parole de bénédiction de la présentation des offrandes n'a pas pour but de sacraliser les choses profanes, c'est-à-dire de les mettre à part, mais de désigner en clair leur véritable signification originaire de don et leur destination finale de Don. (Cf. 3^e partie: l'offertoire et la distinction entre le sacré et le saint, le premier étant commun à tous les paganismes, le second étant proprement christique).

309. Ce n'est pas un hasard si le problème de la matière eucharistique se pose dans le même temps et dans les mêmes lieux que le problème de la transmission de la Parole dans les civilisations de l'oralité. Les civilisations du Livre pensent la Parole sous la forme de la lettre et disqualifient les civilisations orales en les traitant d'analphabètes. Les civilisations orales, quant à elles, pensent la Parole sous la forme du corps de l'homme: la bouche, la salive, l'oreille (cf. A.T. Sanon, J.M. Ela, J. Dournes, etc...).

que J. Dournes a bien montré qu'en se faisant pain et vin, Jésus s'est rendu traduisible et accessible non seulement dans nos langues, mais aussi dans tous nos autres langages, matériels et symboliques, et dans toutes les vraies nourritures des hommes de la terre.

C) La Religion

Le symbole est un organisme complexe qui crée du sens par le jeu de renvois mutuels entre des signifiants reliés les uns aux autres. Ces signifiants appartiennent à des niveaux différents qui vont du plus matériel au plus spirituel et qui mettent en jeu non seulement des réalités cognitives mais aussi toutes les capacités affectives, car dans ce processus de mises en relation entre signifiants, ce qui est mis en jeu, ce ne sont pas seulement des réalités mais aussi des valeurs.

Nous avons déjà passé en revue plusieurs de ces niveaux: l'économique qui inclut aussi le technologique, le rapport à la terre, la production, la conservation, la transformation, la consommation et l'échange. La dimension sociale est déjà diffuse à tous ces niveaux, sous l'aspect de la famille et de la société politique, dans ses relations internes et externes. L'histoire du groupe est également présente dans ce jeu de renvois: à tout moment, elle relie le

présent au passé et à l'avenir. Un autre niveau, celui du langage, met en jeu des faits de langue et tout le processus de communication, avec les lois et les conditions de son exercice. La dimension religieuse a été curieusement oubliée, ou en tout cas pas explicitée par la plupart des partisans de la matière eucharistique locale. Il est moins étonnant qu'elle l'ait été aussi par ses adversaires. C'est pourtant au niveau de la religion que le symbole apparaît dans toute son ampleur et son épaisseur. La valeur strictement économique et langagière des biens et des paroles mis en oeuvre dans la religion est réduite au minimum et amplifiée par contre en tant que symbole, c'est-à-dire en tant que possibilité de passage du sens, du plus matériel au plus spirituel. Chaque signifiant n'est pas en position d'arrêt ni de fixation sur lui-même: il vaut en tant que capacité de renvoi à un autre signifiant et ainsi de suite, et c'est la totalité de ces mouvements en tous sens (envois et renvois) qui crée le sens spirituel.

La plupart des partisans de la matière eucharistique locale se sont contentés de parler de cette totalité de sens en termes de culture ou de symbole, en réservant, semble-t-il, le religieux à l'acte eucharistique du Christ et de l'Église. C'est oublier que dans la culture et le symbolique global des peuples non-chrétiens, il y a aussi de la religion et du symbolique religieux et que c'est à ce niveau d'élaboration

religieuse que le symbolique des peuples se présente à la traduction en symbolique chrétien. Tant que l'on ne prend pas en compte la dimension religieuse du symbole, c'est-à-dire son point de tangence avec le symbole religieux chrétien, on a tendance à considérer ce symbole de manière trop générale et trop lointaine, et dès qu'on lui a accordé une "estime" de principe, on se croit quitte de toute démarche plus poussée.

C'est, me semble-t-il, ce que fait A. Vanneste. Il nous avait averti au départ qu'il allait examiner la question d'un point de vue strictement théologique³¹⁰. Mais peut-on aujourd'hui, tout comme jadis d'ailleurs, faire de la théologie totalement à l'abri de toute anthropologie? Il avait noté aussi, en passant, la position de W. de Mahieu qui parlait du "symbolisme fondamental, celui qui devrait pouvoir rejoindre en profondeur la vie de l'homme africain et la dimension spirituelle qu'il lui donne"³¹¹. La compréhension "existentielle du symbolisme, eucharistique ou autre, comporte aussi et surtout la dimension religieuse: la simple nourriture des corps est, dans toutes les religions, capable de rendre en écho la réalité selon laquelle l'homme ne vit pas seulement de pain, mais aussi de parole, et notamment de la

310. A. VANNESTE: "Une Eucharistie...", p. 205.

311. Ib., p. 206.

parole de l'homme dans sa relation à la divinité. Que la parole du Christ dans l'eucharistie soit tout à fait nouvelle et originale par rapport à tout symbolisme religieux de la nourriture, c'est ce qu'il ne faut jamais perdre de vue, mais la foi en l'Incarnation doit aussi aider à voir dans ces deux paroles, humaine et divine, non seulement leur différence radicale, mais aussi leur rencontre et leur tangence, le point de contact où elles peuvent s'assumer mutuellement, l'une accueillant l'autre, et la seconde emmenant alors la première bien au-delà de ses propres capacités, dans l'intime même du mystère du Christ. Sans ce contact on nie la possibilité même du sacrement.

A. Vanneste a lu également dans E.E. Uzukwu l'histoire de l'origine des nourritures africaines "et leur rôle dans la vie et l'expérience religieuse africaine"³¹². Il reconnaît le mérite de ces auteurs qui ont rassemblé "un certain nombre de données d'ordre théologique et anthropologique au sujet d'un problème qu'aucun théologien oeuvrant en Afrique ne peut désormais ignorer"³¹³. Il reste justement à savoir comment ne pas l'ignorer. Vanneste, quant à lui, laisse là l'anthropologie pour pénétrer en théologie et

312. Ib., p. 208.

313. Ib., p. 209.

rappeler "certains aspects de la théologie eucharistique qui n'ont guère retenu directement leur attention". La solution ne se trouve ni en anthropologie ni en théologie, mais dans l'embrassure de la porte qui fait communiquer de l'une à l'autre. Sinon, le dialogue de sourds se poursuit, comme c'est le cas ici. Ayant résolument pénétré en théologie, A. Vanneste va droit son chemin et ne dialogue plus avec l'anthropologie que sous forme de souvenirs (ou de remords?) qu'il traite dans des phrases concessives, mais qui n'ont plus voix au chapitre.

"Certes, le théologien ne nie pas pour autant l'existence de ce qu'on peut appeler le sacramentalisme "naturel" et il peut même éprouver la plus grande estime pour ces multiples symboles et rites à travers lesquels les hommes de tous les temps ont cherché à s'approcher de Dieu. Néanmoins, aux yeux du croyant, les sacrements chrétiens ont une valeur tout à fait spéciale: il les considère comme faisant directement partie de l'économie du salut. Mais cela signifie du même coup qu'il ne peut accepter comme vrais sacrements que ces rites qui ont été voulus en tant que tels par Jésus lui-même, unique médiateur entre Dieu et les hommes"³¹⁴.

Tout d'abord, il n'existe pas de sacramentalisme "naturel":
 Tout sacramentalisme est nécessairement culturel, que ce soit celui des peuples, ou celui de Jésus lui-même. Jésus n'établit pas un sacramentalisme tout à fait spécial

314. Ib., p. 213.

directement par un acte de volonté indépendant de toute médiation culturelle. Au contraire, à travers l'historicisation opérée par l'Ancien Testament, le sacramentalisme de Jésus a des racines qui plongent dans le paganisme antérieur à l'Exode et à la première Pâque. Le qualificatif "naturel" a ici une valeur ethnocentrique selon laquelle il y a d'un côté le surnaturel christique et de l'autre le naturel. Il faut à tout prix sauver l'originalité du Christ en l'opposant à ce qu'on déclare naturel et en creusant un fossé entre eux, alors que le point pertinent du problème est celui où les deux réalités se trouvent en contact sans tomber dans la confusion. L'important ne serait plus alors que Dieu nous sauve par de vrais sacrements mais que le théologien puisse sauver Dieu et son Christ en mettant sa singularité historique à l'abri de toutes les confusions et de tous les dangers de syncrétisme qui résultent de la suprême imprudence de la démarche par laquelle le Verbe de Dieu s'est incarné.

Que reste-t-il alors de la "plus grande estime que l'on peut même éprouver" pour ce sacramentalisme dit "naturel"? Une parole "verbale" sans conséquence pour la sacramentaire chrétienne, celle qui concerne les "vrais" sacrements, probablement parce que les autres sont de "faux" sacrements. Pour échapper à ce non-traitement du problème, moyennant quelques concessions de surface, il faut donc relire E.E. Uzukwu quand il traite explicitement de cette tangence

entre les nourritures africaines et l'expérience religieuse africaine³¹⁵:

"Secondly, these food items had been used in offerings and sacrifices in the traditional religion; therefore they become instruments of symbolizing the recapitulation of all sacrifices of the past in Christ, and an establishment of the unique and acceptable sacrifice, the "pure offering" pleasing to God (Mal 1,11)³¹⁶.

Par cette conclusion, le théologien africain maintient l'unicité du sacrifice de Jésus, tout en assurant l'assomption de tous les autres sacrifices antérieurs et leur récapitulation dans le Christ. Ici, il n'est pas question de concession verbale, mais de la prise au sérieux de la réalité du contact réalisé entre Dieu et les hommes par l'Incarnation historique de Jésus et sa continuation aujourd'hui par l'incarnation sacramentelle.

Le Concile Vatican a produit, entre autres, la Déclaration sur les Religions non-chrétiennes. D'autres textes conciliaires en ont également parlé en passant³¹⁷.

Celui qui s'efforce, avec persévérance et humilité, de pénétrer les secrets des choses, celui-là, même s'il n'en a pas conscience, est

315. E.E. UZUKWU: "Food and Dring", p. 174-177.

316. Ib., p. 185.

317. NA tout entier; GS 7,19,33,36,41,43,60,92; DH 2,3,4; OT 16; AA 27; AG 3,9,10,11,12,16,26,34; LG 16.

comme conduit par la main de Dieu, qui soutient tous les êtres et les fait ce qu'ils sont... Du reste, tous les croyants, à quelque religion qu'ils appartiennent, ont toujours entendu la voix de Dieu et sa manifestation, dans le langage des créatures. Et même, l'oubli de Dieu rend opaque la créature elle-même"³¹⁸.

A l'exemple du Christ qui mena la vie d'un artisan, que les chrétiens se réjouissent plutôt de pouvoir mener toujours leurs activités terrestres en unissant dans une synthèse vitale tous les efforts humains, familiaux, professionnels, scientifiques, techniques, avec les valeurs religieuses, sous la souveraine ordonnance desquelles tout se trouve coordonné à la gloire de Dieu... Que l'on ne crée donc pas d'opposition artificielle entre les activités professionnelles et sociales d'une part, la vie religieuse d'autre part"³¹⁹.

Cette capacité "d'entendre la voix de Dieu et sa manifestation dans le langage des créatures" et par le fait même cette possibilité d'opérer une synthèse vitale du sens de la vie humaine appartient donc non seulement aux chrétiens mais aux croyants de toutes les religions³²⁰. Nous l'avons vu à l'oeuvre dans la description de la religion du mil chez les Gizigas. C'est ce que Saint Augustin a appelé, de manière analogique, les sacrements des non-chrétiens:

"In nullum autem nomen religionis, seu verum, seu falsum, coagulari homines possunt, nisi aliquo signaculorum vel sacramentorum visibilium consortio

318. GS 36.

319. GS 43.

320. NA 1.

colligentur: quorum sacramentorum vis inenarrabiliter valet plurimum, et ideo contempta sacrilegos facit. Impie quippe contemnitur, sine qua non potest perfici pietas"³²¹.

Non seulement il existe des sacrements parmi les non-chrétiens, mais leur force est telle que si on les méprise, on leur apparaît comme sacrilège. Si l'on perçoit une certaine continuité de cet avertissement de Saint Augustin à l'engagement de l'Église lors du Concile, il faudra bien en tirer certaines conclusions:

"L'Église catholique, en effet, ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions. Elle considère avec un respect sincère ces manières d'agir et de vivre, ces règles et ces doctrines qui, quoi qu'elles diffèrent en beaucoup de points de ce qu'elle-même tient et propose, cependant apportent souvent un rayon de la vérité qui illumine tous les hommes. Toutefois, elle annonce, et elle est tenue d'annoncer sans cesse, le Christ qui est "la voie, la vérité et la vie" (Jn 14,6) dans lequel les hommes doivent trouver la plénitude de la vie religieuse et dans lequel Dieu s'est réconcilié toutes choses (cf. 2 Co 5,18-19). Elle exhorte donc ses fils pour que, avec prudence, et charité, par le dialogue et la collaboration avec ceux qui suivent d'autres religions, et tout en témoignant de la foi et de la vie chrétienne, ils reconnaissent, préservent et fassent progresser les valeurs spirituelles, morales et socio-culturelles qui se trouvent en eux"³²².

321. Saint Augustin: Contra Faustum, l. 19, ch. 11.

322. NA 2; LG 16 (Tout ce que l'on trouve chez eux de bon et de vrai, l'Église le considère comme un terrain propice à l'Évangile et un don de Celui qui éclaire tout homme, pour qu'il obtienne finalement la vie); LG 17 (Par son activité, elle fait en sorte que toute trace de bien, quelle qu'elle soit, présente dans le cœur et la pensée des hommes, dans leurs rites et leurs cultures, non seulement ne périclite pas, mais soit, au contraire, purifiée, élevée, et portée à la perfection pour la gloire de Dieu, la confusion du démon et le bonheur de l'homme) GS 42, 83,5; 58 84, ecc...

Je connais un chrétien, un Évêque de la Sainte Église de Dieu, qui a été déclaré sacrilège et contraint à la démission, pour avoir pris ce programme au sérieux. Il avait estimé, selon la parole de Saint Augustin, "qu'on ne peut dédaigner sans impiété ce sans quoi la piété ne saurait se parfaire". Il avait pris au sérieux les sacrements des non-chrétiens, les avait accueillis dans l'Eucharistie, pour les faire parvenir à leur plénitude, "les reconnaissant, les préservant et les faisant progresser" vers la totale récapitulation dans le Christ.

"L'oubli de Dieu rend opaque la créature elle-même" (GS 36). En fait, cette opacité, c'est-à-dire la non-communication de la part de la réalité créée dans sa dimension symbolique, ne vient pas seulement de l'athéisme ou de l'oubli de Dieu ou des différents "ennemis" de l'Église (matérialisme, sécularisme, etc...). Elle peut venir de l'intérieur de l'Église elle-même, cette fois-ci par l'oubli de l'homme. En effet, la réalité créée communique son message à l'homme dans la mesure même où celui-ci l'a déjà humanisée, dans la mesure où il y a déposé sa propre parole, et celle-ci n'est jamais une parole naturelle, ce qui serait contradictoire dans les termes. Une parole, qu'elle soit d'ordre linguistique ou d'ordre symbolique, est toujours déjà culturelle. C'est là que la fixation sur une seule parole et une seule culture, fût-elle celle de Jésus, et le refus de prendre en compte les

paroles symboliques des autres cultures et religions, rend le symbole opaque, parce qu'étranger. Le Concile interdit de créer "une opposition artificielle" entre les activités humaines et la vie religieuse (GS 43): c'est justement ce que font ceux qui refusent la prise en compte des symboles des peuples, et par là même ils posent un obstacle à la surface du sacrement, c'est-à-dire là même où l'on est censé pénétrer dans le sacrement pour le traverser tout entier jusqu'à sa pointe la plus spirituelle. Le lieu de la "synthèse vitale" entre vie humaine et vie religieuse, à laquelle le Concile invite les chrétiens, est justement le sacrement. Synthèse et symbole sont construits avec le même préfixe qui indique qu'il faut tenir les choses ensemble. Mais comment réaliser la synthèse si la vie humaine d'un groupe humain se voit interdire l'accès du sacrement?

Les symboles, c'est-à-dire les "choses-paroles", existent dans toutes les cultures: c'est un fait universel. Mais les mêmes choses ne disent pas les mêmes paroles dans toutes les cultures; de plus, certaines choses sont des choses-paroles dans certaines cultures et des choses muettes dans d'autres. Ce qu'il y a d'universel dans l'eucharistie, ce qui la rend traduisible dans toutes les cultures, ce n'est pas le pain et le vin, mais la nourriture et la boisson; de même, ce qu'il y a d'universel dans la particularité historique de Jésus, ce n'est pas sa judaïté avec tout ce qu'elle

comporte (la Loi, la circoncision, le sabbat, le Temple, etc.), mais le fait même de sa singularité historique, car tous les hommes sont, comme lui, des singuliers historiques: c'est donc à ce niveau de l'universel, du traduisible et du transférable dans toutes les autres cultures, que nous sommes mis en contact, par la médiation du symbole, avec la personne même du Christ. Les Apôtres l'ont bien compris, bien que non sans difficulté ni conflit, puisque leur première tâche a consisté à faire sortir l'Église (exode) de la judaïté de Jésus, et cela à tous points de vue (géographique, historique, religieux, culturel): "Laisse aller mon peuple...".

d) "Fruit de la terre et du travail des hommes"

A part E.E. Uzukwu, les autres auteurs n'ont donc pas directement traité de la dimension religieuse du symbolisme de la nourriture dans les religions non-chrétiennes³²³. Ils l'ont fait cependant autrement, surtout à partir de la parole liturgique qui accompagne la présentation des offrandes: "Fruit de la terre et du travail des hommes". Et

323. Voir cependant J.M. ELA: Le cri..., p. 12. "La question n'est pas mineure dans une civilisation où le repas est un fait humain et culturel d'une importance décisive à cause du symbolisme des éléments qui le composent. C'est le cas pour certaines populations de savane où le mil joue un rôle non seulement dans la vie sociale mais aussi dans la vie religieuse".

ce n'est sans doute pas un hasard si tous les défenseurs de la matière eucharistique locale ont pris au sérieux cette formule liturgique et s'en réclament dans leur argumentation. On peut même se demander si ce n'est pas cette formule répétée à chaque eucharistie, qui souligne chaque fois l'illogisme d'une pratique contraire et garde le problème bien vivant: car on y dit ce qu'on ne fait pas et ensuite on ne fait pas ce qu'on y a dit³²⁴. C'est, je crois, dans ce lieu liturgique, que le problème cesse d'être un problème théorique de théologiens et de liturgistes, pour devenir un problème concret pour tous les fidèles. Nous verrons, dans la troisième partie, les questions que soulève le rite actuel de la présentation des offrandes, non seulement en Afrique mais dans toute l'Eglise latine. Notons pour l'instant que c'est le moment où les fidèles laïcs sont le plus directement impliqués dans ce qui se dit et se fait, et aussi celui que les liturgistes ont tendance à minimiser le plus. Il faudra donc décider dans quelle mesure ce rite, s'il n'est évidemment pas le plus important de l'eucharistie, est cependant important, en fonction de sa place et de sa signification dans l'ensemble de

324. E. NTAKARUTIMANA: "Une Eucharistie...", p. 18, d.: La participation du chrétien au sacrifice du Christ; A. KASEBA: "Salut...", p. 128, 131. A.T. SANON: "Dimensions...", p. 722 (I Fruit de la terre... mais fruit de quelle terre?); R. LUNEAU: "Une Eucharistie...", p. 3, 6-7; E.E. UZUKWU: "Food and Drink...", p. 184; J.M. ELA: "Symbolique africaine...", p. 105; D. NOTHOMB: "Une Eucharistie...", p. 69, A; 71, F.

l'acte liturgique. La carence dont il souffre actuellement peut constituer un obstacle qui empêche certains théologiens de comprendre la requête des chrétiens africains.

Les théologiens habitués à penser à partir du concept de nature, notamment de la nature humaine du Christ assumée par sa divinité, sont portés à diviniser tout ce qui découle de cette nature, et à l'absolutiser même dans ce qu'elle a de plus relatif. Il est de la nature de l'homme d'être en relation d'appartenance à une culture donnée: c'est cette relation qu'il faudrait penser théologiquement, mais non pas obligatoirement le terme de cette relation, à savoir la culture particulière dans laquelle il est apparu. Sinon, le christianisme n'aurait jamais pu sortir de Jérusalem. Avec la soumission au pain et au vin de cette région culturelle, nous serions encore sous le joug de la circoncision, du sabbat, du Temple et de la synagogue. La nature humaine de Jésus est ainsi pensée abstraitement comme une nature tellement "sui generis" et tellement absolutisée qu'on en arrive à l'enfermer sur elle-même et à lui rendre impossible le contact avec la nature humaine de tous les autres hommes, en faveur desquels pourtant a eu lieu l'Incarnation. Le terroir géographique de Jésus, l'époque historique de son apparition parmi nous, et le système socio-culturel dans lequel il a été accueilli reçoivent une telle considération d'unicité qu'ils en arrivent à nier la pertinence de tous les autres terroirs, histoires et

cultures, au point que cette unicité du Christ ne peut plus rejoindre les autres hommes dans leurs conditions concrètes d'existence.

La même tendance à l'abstraction se retrouve quand il s'agit de penser la formule liturgique de présentation des offrandes. Là aussi la terre est abstraite et les hommes n'ont rien de concret. Or, quand on tient en mains des choses visibles comme la nourriture et la boisson, il s'agit toujours d'une nourriture et d'une boisson particulières, produits de cette terre-là, sur laquelle et de laquelle vivent ces hommes-là, par leur travail qui lui aussi est déterminé par certaines technologies et valeurs propres à cette culture-là. La formule liturgique dit "la terre" et non le cosmos créé, comme s'empressent de le dire trop d'auteurs. Pour les hommes du monde entier, c'est à partir de leur microcosme, c'est-à-dire leur terroir, qu'ils se mettent à penser le Grand Monde, et non le contraire. Cette terre dont il est question dans la liturgie n'est déjà plus la Nature toute nue: c'est une terre humanisée par la longue histoire des hommes qui l'habitent, une terre reçue des ancêtres. De même qu'en Israël, l'Alliance n'est pas pensable ni vivable en dehors de la Terre que le Seigneur a donné en possession à Abraham, Isaac et Jacob ainsi qu'à leurs descendants; de même que le Credo n'est pas préférable sans qu'on y inclue l'histoire de cette terre et des fruits qu'elle a produits "aujourd'hui"

(Dt 26), de même les Nations ont vécu leur histoire sur une terre dont le Seigneur leur a garanti la possession (Dt 2), après les avoir tirés d'une terre étrangère par un Exode semblable et différent de celui d'Israël (Am 9,7); de même aussi le Seigneur a établi avec ces peuples une alliance qu'ils savent reconnaître dans sa fidélité à leur égard et qu'ils célèbrent chaque année à la fête des récoltes (Gn 8, 20-9, 17; Act 14, 15-17). Cette religion-là n'est pas plus "naturelle" que celle du peuple élu; elle aussi est historique et culturelle, et même elle fait partie de l'Histoire Sainte, elle a sa place dans la Bible, elle y est écrite entre les lignes de l'histoire d'Israël, et parfois même elle affleure à la surface lisible. Ce rapport de l'homme à la terre est toujours très concret chez les non-clerics, et surtout chez les paysans. Ce n'est jamais "la terre en général" des cosmologues et des savants, c'est le centre du monde, traversé de part en part par l'Axe du Monde qui met ici en contact le Ciel, la Terre et les Enfers, Dieu, les Hommes et les Ancêtres. C'est le point de repère essentiel à partir duquel s'organisent le cosmos, la durée et le sens de la vie.

Sur cette terre-là vivent des hommes, c'est-à-dire nous et non pas les autres. C'est à partir de notre habitation sur une terre concrète que nous comprenons que d'autres hommes habitent d'autres terres ailleurs, à leur manière, et c'est bien ainsi. C'est aussi cette expérience

qui nous permet de comprendre comment Jésus, dès lors qu'il est dit de lui qu'"il s'est fait chair et qu'il a habité parmi nous" (Jo 1,14), en un autre temps et un autre lieu, s'est trouvé lié lui aussi à une appartenance terrestre concrète, différente de la nôtre dans les détails et pourtant semblable pour l'essentiel. Ce qu'il y a d'universel dans son message, ce n'est pas qu'il ait habité sa terre à lui selon tel ou tel détail culturel, mais qu'il nous a montré comment on peut habiter un monde particulier et une culture particulière en Fils, c'est-à-dire avec la liberté de Quelqu'un qui vient de Dieu et retourne à Dieu.

Sur cette terre-là, des hommes travaillent, non pas d'un travail "en général" et dans l'abstraction, tel que peuvent le penser les clercs qui se sont abstraits de leur relation à la terre, mais d'un travail concret, celui que chacun fait chaque jour de sa vie, "ici et aujourd'hui". Tant que le peuple était au désert, et chaque peuple, à un moment ou l'autre, connaît sa "traversée du désert", il ne pouvait tirer sa nourriture de cette terre-là, qui par définition, ne produit rien. Il a donc subsisté en reconnaissant que c'est du Ciel directement qu'il recevait les vivres et la vie. Mais dès qu'il a pénétré dans la terre promise, "où coule le lait et le miel", la manne du Ciel a cessé de tomber (Jo 5,10-12) et c'est des produits du sol cultivé par lui que l'homme s'est nourri. Le problème nouveau, la nouvelle religion, source de

grandes tentations, était de passer d'une nourriture et d'un don immédiats à une nourriture qui n'était plus don que de manière médiate. Comment reconnaître comme don de Dieu cette terre conquise par mes propres mains, et ses produits, fruits de mon propre travail? Avec l'entrée dans la vie sédentaire et agricole, se pose tout de suite le fameux problème de la sécularisation. Ce problème que j'ai à résoudre n'est pas celui du travail en général, mais celui de mon travail à moi ici sur ce terroir, devant cette récolte. Le fruit n'est jamais le produit de la terre, du soleil, de l'eau et de l'air seulement; il est aussi le fruit du travail d'un homme et d'un peuple particuliers qui a ses habitudes culturelles et technologiques propres. Et quel que soit le degré de sophistication de ma culture, je dois apprendre que tout m'est donné, non seulement le monde extérieur, car il y a aussi Quelqu'un qui me donne à moi-même.

C'est ainsi que dans l'offrande des choses de ma terre, accompagnée d'une bénédiction et de la reconnaissance du don, c'est de moi-même qu'il s'agit: le passage des choses visibles à Dieu signifie ma propre Pâque et mon transfert sacrificiel en Dieu, source de tout don. Pour cela, il faut que je fasse en toute vérité ce que Jésus a fait, car c'est dans sa Pâque que mon passage est possible. Il faut aussi que la chose visible qui signifie ce passage soit moi-même d'une certaine manière, et que je sois cette chose-là en vérité.

C'est ce qu'a fait Jésus lui-même avec les réalités concrètes de sa terre, pour qu'à notre tour, nous puissions le faire en toute vérité, avec les réalités concrètes de tous les terroirs, des "travaux et des jours" de toutes les humanités qui sont sous le soleil.

Pour faire cette théologie-là, il semble qu'il faille avoir dans la bouche le goût de cette nourriture et de cette boisson-là, il faut les avoir partagées avec une humanité particulière, célébré ses repas, participé à ses luttes, ce que J.M. Ela appelle "la théologie sous l'arbre" et que j'ai appelé la théologie de "la lisière entre le champ de mil et le champ de coton"³²⁵. R. Luneau montre que lorsqu'on refuse d'honorer une terre et son produit, c'est l'homme lui-même qui la travaille, qui se trouve récusé et laissé en dehors de l'offrande eucharistique, puisqu'on n'arrive pas à le rejoindre sur son propre terrain, comme si l'Incarnation avait réussi en théorie pour les théologiens mais qu'elle n'arrive pas à devenir vraie concrètement pour les paysans. Ceux-ci vivent alors en exil sur leur propre terre: les puissances économiques les en dépouillent et les puissances ecclésiales la méprise comme inapte à produire la nourriture

325. Cf. 1^{ère} partie, ch. III; sur le partage de la nourriture quotidienne d'un peuple et la célébration de l'Eucharistie, voir R. LUNEAU: "Une Eucharistie...", p. 3, 5-7, 8, 9.

eucharistique. La Terre s'est entrouverte une seule fois pour germer le Sauveur et désormais toutes les autres terres sont frappées d'infécondité. C'est ce que constate Mgr A. Kaseba lorsqu'il dit: "Tout est dit, et nous arrivons trop tard":

"Par ce qui précède on risque de penser que tout est déjà fait et réalisé. Les mortels n'ayant plus dès lors aucune initiative, aucun nouveau sens à donner à leur existence, à leur entreprise historique, à leurs projets de société, une sorte de déterminisme ou de fatalisme s'en trouverait inaugurée. Or il n'en est rien. Le plan ontologique radical, comme condition de possibilité, est racine d'innombrables performances existentielles où le mortel joue son destin et engage sa responsabilité dans l'appropriation personnelle et communautaire du "dessein du Père", dans la reprise responsable et l'actualisation concrète et située du message historique et fondateur"³²⁶.

Mgr A.T. Sanon n'hésite pas à dire pour sa part:

"La liturgie chrétienne dont nous avons hérité est sans pied et sans bras: elle se voulait de partout et n'est de nulle part. Au contact de l'humanité africaine, elle pourrait gagner en humanité et en rédemption, s'il est vrai que ce qui n'est pas assumé n'est pas sauvé"³²⁷.

Ailleurs, dans un article intitulé: "Notre foi est mutilée", Mgr A.T. Sanon précise en dire la souffrance qui naît de la négation:

326. A. KASEBA: "Salut, libération...", p. 128.

327. A.T. SANON: "Enracinement...", p. 105.

"Nos Églises sont nées dans des circonstances économiques défavorables, avec des cultures trop souvent tenues pour négligeables... Nous avons toujours parlé d'un tout, où tous les aspects de la vie étaient pris en compte. Là-dessus, le monde moderne est arrivé, faisant éclater ce qui était un... A la différence de l'Amérique Latine, où toutes les traditions ont disparu, nous n'avons pas été spoliés de nos cultures, mais seulement méprisés. Il faut simplement soulever la chape, pour les développer à nouveau. Car elles restent bien vivantes...

Alors qu'il quitte les symboles de la tradition, (le converti) rencontre soudain, un rite aux formes pures, dépouillées, austères, auquel il ne reconnaît aucune incidence pratique dans la vie de tous les jours... Face à certaines situations, le chrétien africain se retrouve devant un vide, parce que la foi chrétienne ne lui donne ni réponse, ni instruments symboliques et sacramentels... C'est pourquoi, actuellement, notre foi est mutilée... Nous sommes peu à l'aise dans un rite sans signes véritablement concrets...

L'Inculturation n'est pas un problème nouveau. C'est une suite logique de l'Incarnation. Le Dieu de Jésus-Christ ne nous parlerait pas si Jésus n'avait pas été un homme d'une culture particulière"³²⁸.

C'est pourquoi Mgr A.T. Sanon demande inlassablement comme dans un refrain: "Fruit de quelle terre? fruit de quel travail? travail de quel homme?" Car devant la nourriture et la boisson eucharistiques qu'on leur présente, les Africains interrogent, comme les Hébreux au désert: "Man hou?", "Qu'est-ce cela?" (Ex 16,15). "C'est du pain spécial, venu

328. Id., "Le témoignage d'un Évêque africain: "Notre foi est mutilée" (propos recueillis par Luc BRUNET), in Témoignage Chrétien, 1-7 juin 1987, p. 11.

d'ailleurs et enveloppé dans des rites venus d'ailleurs: tout est étranger dans ce culte"³²⁹. C'est ainsi que dès la présentation des offrandes, l'eucharistie subit une grave "perte de sens" au détriment des communautés africaines:

"On aurait beau dire le contraire, elle est un repas artificiel, préfabriqué, et non pas le fruit de notre terre, fruit du travail des hommes et de leur culture... Quand l'offrande est concrète et vient du peuple, le tout apparaît comme un intermède dans le rite. Et s'il n'y a pas de rite d'offrande venue du peuple, on offre un repas ou un sacrifice préfabriqués"³³⁰.

Le départ étant manqué, l'arrivée est elle aussi compromise: car ce qui importe n'est pas le pain ou toute autre nourriture, c'est l'homme lui-même: est-il pris en charge, oui ou non, par telle offrande qui le symbolise ou ne le symbolise pas? Ce n'est pas la chose qui est "sensible" en elle-même, elle l'est ou ne l'est pas par rapport à la connaissance sensible de tel homme; qu'arrive-t-il alors si l'homme est "insensible", comme le disent Sanon, Ela et les autres? Il arrive tout simplement qu'il n'y a pas "sacrement", puisque celui-ci étant d'abord du genre du signe, ne signifie pas. A. Mampila le redit à sa manière:

329. Id., "Dimensions...", p. 722, 726-727.

330. Ib., "Où est l'Église...", p. 71; J.M. ELA: "Symbolique...", p. 105.

"La participation du chrétien au sacrifice du Christ postule l'offrande des biens matériels. Par son offrande, le chrétien cherche à s'unir intentionnellement au sacrifice que le Christ a offert à son Père. Cela n'est possible que grâce à l'utilisation d'un bien matériel, produit de son labeur. Ce produit établit la relation entre le sacrifice du Christ et l'intention d'y prendre part. Or, non seulement dans l'Eucharistie célébrée en Afrique, qui est, selon J.M. Ela, "un lieu d'aliénation quotidienne", la médiation d'un produit local manque, mais aussi la relation avec la terre africaine: un produit matériel quelconque signifie plus que lui-même. Il renvoie directement au travail par lequel les chrétiens coopèrent à la construction du monde présent. Par leur offrande, les chrétiens d'Afrique veulent donc exprimer à la fois leur profonde intention de s'unir au Christ et de lui offrir le monde qui est le leur. C'est une double relation qu'ils espèrent donner à leur participation à l'eucharistie par l'usage des produits locaux"³³¹.

De même, M. Amaladoss conclut en disant:

"When the priest offers up "the produce of the earth and the work of human hands", it is the produce of their earth and their hands. Exotism can only lead to alienation, not to participation"³³².

Et W. de Mahieu:

"Les deux éléments principaux du rituel chrétien, le pain et le vin, ne sont... pas seulement symboles de nourriture... Ils incarnent bien plus toute la vie active, le travail, la lutte même d'une Communauté pour se nourrir et se maintenir en vie. L'existence entière du groupe, sous toutes ses dimensions, se trouve assumée sous ces symboles"³³³.

331. A. MAMPILA: "Une Eucharistie...", p. 22.

332. M. AMALADOSS: Do Sacraments Change?, p. 118.

333. W. de MAHIEU: "Anthropologie...", p. 383.

Or ce que le Christ veut signifier, c'est que:

"C'est toute une vie, la vie active de la Communauté entière, avec ses labeurs et ses peines, avec sa lutte pour la justice et pour le bien, avec ses joies et ses liens d'affection, qu'il désire consacrer par sa présence. En Afrique, ces symboles ne faisant pas partie de la vie des gens, n'étant pas l'expression de leur vie, sont incapables de transmettre, du moins de façon vécue, le message théologique qu'ils sont censés faire passer"³³⁴.

Pendant la préparation du Concile Vatican II, le Pape Jean XXIII, qui était un vrai terrien, disait son attente et ses espérances au sujet de cette convocation de l'Église:

"Nous attendons de grandes choses de ce Concile qui veut créer un renouveau de vigueur dans la foi, la doctrine, la discipline ecclésiale, la vie religieuse et spirituelle et en outre, apporter une grande contribution à la réaffirmation des principes d'ordre chrétien dont s'inspire et sur lequel repose aussi le développement de la vie civique, économique, politique et sociale. La loi de l'Évangile doit arriver jusque-là, englober tout et pénétrer tout ce qui vient de la rosée du ciel et de la fertilité de la terre (Cf. Gn 27,27-28)"³³⁵.

334. Ib., p. 383-384. Voir aussi, ci-dessus, 1^{ère} partie, ch. 3: La lutte..., l'étude de E. DUSSEL: "La rencontre...", p. 111-113 (Le "pain"), 118-120; (Le pain de l'économie est le pain de l'Eucharistie), p. 124, l'auteur fait un rapprochement saisissant: "Comment pourraient-ils offrir l'Eucharistie ceux qui vivent des dividendes des transnationales dans les pays riches? (Comme Nestlé qui fait une propagande dans le Tiers-Monde pour que les mères pauvres ne donnent pas leur lait à leurs bébés, mais plutôt du "lait en poudre" industriel)". Mépris du lait maternel, mépris du mil paternel, que les Muyang appellent "le lait de Dieu"; mépris au plan économique confirmé par un mépris au plan symbolique jusqu'au coeur de l'Eucharistie: dans un symbole, tout se tient!

335. Jean XXIII: Discours aux Commissions et Secrétariats préparatoires au Concile (14 novembre 1960), in Doc. Cath. 57 (1960), p. 1484.

Le Concile lui-même devait préciser cette attente en l'appliquant à l'Eucharistie:

"Le Seigneur a laissé aux siens les arrhes de cette espérance et un aliment pour la route, le Sacrement de la foi, dans lequel des éléments de la nature, cultivés par l'homme, sont changés en son Corps et en son Sang glorieux. C'est le repas de la communion fraternelle, une anticipation du banquet céleste"³³⁶.

Encore une fois, il ne peut s'agir là ni d'une terre abstraite, ni d'un homme abstrait, ni d'un travail abstrait. Pour chaque homme qui travaille et célèbre l'eucharistie, c'est d'abord sa terre, son travail et sa propre personne, en union avec toute la communauté ecclésiale, qui se trouvent assumés dans le repas sacrificiel du Seigneur Jésus. Il faut donc que cette réalité soit signifiée de la manière la plus expressive "ici aujourd'hui", puisque c'est là la raison d'être même du sacrement qui est efficace dans la ligne et à la mesure de sa signification.

336. GS 38,2; cf. SC 48. Voir GS 33-39 (L'Activité humaine dans l'univers, le vrai chapitre sur la culture, bien que le terme n'y soit pas employé).

Conclusion de la Deuxième Partie

Tendre ou Détendre?

"Tu as distribué à ton peuple une nourriture d'anges,
tu lui as procuré du ciel, sans effort de sa part,
un pain tout préparé,
ayant la capacité de toute saveur et adapté à tous les
goûts.

La substance que tu donnais manifestait
ta douceur pour tes enfants,
mais elle se pliait du désir de celui qui la consommait
en se modifiant au gré de chacun.

La création, docile à te servir, toi, son Auteur,
se tend pour le châtement des injustes
mais se détend pour le bien,
de ceux qui se sont confiés en toi.

Et c'est ainsi qu'en se prêtant à tout changement,
elle était au service de ce don venu de toi
et qui devenait toute nourriture
au gré de ceux qui le demandaient.

Par là, tes fils que tu as aimés, Seigneur,
devaient apprendre
que ce n'est pas la production de fruits qui nourrit
l'homme,
mais bien ta Parole
qui fait subsister ceux qui croient en Toi".
(Sg. 16, 20-21, 24-26)³³⁷.

337. C. LARCHER: Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon, Paris, Gabalda, 1985, T. III, p. 923-924: la manne... une matière entièrement soumise à l'esprit et susceptible d'épouser le moindre désir...; p. 925-927: ...une substance aux virtualités multiples, indéfinies; p. 929: elle avait son actualisation propre, elle était déterminée dans sa nature ou sa substance (hypostasis) mais elle demeurait susceptible (dans ses qualités, propriétés ou éléments constitutants) d'actualisations indéfinies; p. 930: le verbe hypèretein (servir, être au service de...) ...signifie la disponibilité de la créature aux ordres divins... et au service de celui qui la prend... Les Stoïciens faisaient intervenir le dynamisme propre des éléments et les différents états de tension du Pneuma; p. 931: cette substance matérielle

Cette réflexion d'un sage sur le proto-sacrement eucharistique de la manne va me permettre de conclure sur les deux tendances que nous avons rencontrées tout au long du débat sur la matière eucharistique. Cette réflexion nous montre tout d'abord que le degré d'ancrage du sacrement dans l'action de Dieu lui-même établit aussi la mesure selon laquelle le sacrement atteint l'homme. Ces deux mesures sont directement proportionnelles l'une de l'autre. Il n'y a donc pas à les opposer comme antagonistes ni à introduire un soupçon entre eux (ce que j'ai appelé un dia-bole, ennemi et destructeur du sym-bole).

Autrement dit, c'est dans la mesure même où le sacrement est initiative et acte du don de Dieu qu'il est capable de parcourir tout son trajet jusqu'à atteindre, non pas l'homme abstrait, une idée générale d'homme, mais l'homme

337. (Suite)

apparaît entièrement soumise à l'esprit et se plie instantanément aux moindres impulsions de celui-ci; p. 933-926: les deux verbes *épitéinetai* et *anietai*: "étendre sur, tendre, intensifier, augmenter, exciter"; "laisser partir, relâcher, délivrer, détendre: ...la manne se détendait, se dilatait, pour recevoir les propriétés les plus diverses... La détente ou le relâchement d'énergie permet à une nature de subir l'action d'autres natures, d'être accessible à des propriétés diverses et pénétrée par elles; p. 939: les miracles du passé servent donc à élargir et à affirmer la foi en un Dieu Tout-Puissant, partout présent et agissant.

concret, c'est-à-dire chacun de nous dans sa condition historique, dans son désir et même dans sa fantaisie, comme le dit le texte. L'optimisme théologal est ici garant de l'optimisme anthropologique. La gracieuseté, la douceur et l'amour de Dieu pour ses fils et ses filles, sa maîtrise sur la création, deviennent la source de l'efficacité du sacrement, qui ne peut plus manquer sa cible, l'homme, mais parvient jusqu'à lui tel qu'il est dans son désir le plus personnel.

D'autre part, ce que Dieu opère dans sa création est décrit par l'auteur sapientiel au moyen des catégories de tension et de détente: dans la main de Dieu, la création conserve un état de relaxation, de souplesse interne, qui lui permet de s'adapter harmonieusement à l'homme réel. Par contre, cette même créature peut perdre sa souplesse et manifester sa raideur, sa dureté, sa tension pour le châtiment des injustes, mais aussi sans doute ceux qui manquent de justesse, les gens tristes et soupçonneux qui n'ont pas goûté la douceur du Dieu qui aime l'homme.

J'ai cru reconnaître dans les deux positions concernant la matière eucharistique ces deux tendances de tension et de relaxation, transposées sur un plan intellectuel et non plus moral. D'une part, une espèce d'anxiété et de crispation qui voudrait sauver Dieu à tout prix, et sauvegarder la singularité historique du Christ en sacrifiant, si nécessaire,

la singularité historique de chaque homme, femme et enfant de cette terre. Selon cette attitude, tout ce que l'on enlève au "symbole" humain enrichit "l'indice" divin, ou plutôt le souci de sauver la richesse de l'indice amène à appauvrir dans la même mesure le symbole tourné du côté de l'homme. Le symbole ne peut plus alors atteindre que l'homme abstrait, une certaine idée générale de l'homme comme nature humaine, mais non l'homme historique, concret et particulier. Le sacrement est crispé et s'arrête à mi-chemin. Nous avons vu aussi que l'Incarnation s'était comme arrêtée en Palestine ou même au tombeau du Christ à Jérusalem. La célébration annuelle de la Pentecôte, inauguration de la dilatation de l'Eglise dans le monde, était vécue dans l'esprit de crispation, d'anxiété et de promiscuité de Babel, par peur de se dissoudre dans l'espace et le temps.

De l'autre côté, une foi-confiance en l'Incarnation du Christ qui atteint tout homme, non seulement théologiquement mais sacramentellement et visiblement, tangiblement, parce qu'elle est l'Incarnation du Ressuscité. Celui-ci ne s'est pas arrêté en Palestine, il continue à prendre l'initiative et à rejoindre tout homme, à frapper à sa porte là où il demeure. Les sacrements de ce Christ ne sont pas tendus sur leur noyau dur, ils sont relâchés, détendus, souples entre ses mains, enfin capables d'atteindre l'homme dans tous les recoins de la planète. Ce sont les chemins du

Christ qui parviennent à destination, au lieu de s'arrêter à mi-chemin: l'homme rejoint par la gracieuseté de Dieu dans tout ce qu'il est: son désir, ses goûts particuliers, sa manière à lui de percevoir le sens, son langage et sa culture. Cette manière de concevoir le sacrement est basée sur la prise au sérieux du fait que la création, entre les mains de Dieu "se prête à tout changement... pour devenir toute nourriture au gré de ceux qui la demandaient".

Le sacrement n'est donc pas une chose en soi, il est "au service du Don venu de Dieu" et au service de l'homme auquel ce Don est destiné: il est donc relatif par rapport à ses deux termes qui seuls importent. C'est cette relativité que l'auteur sapientiel traduit dans son langage de souplesse et de détente. Dès lors, toute détermination excessive de la chose risque de masquer le dynamisme de la démarche de Dieu vers l'homme. Tant que la chose est dans le "circuit anthropologique", elle garde sa consistance propre: comme toute vraie nourriture, elle résiste à la cuisson du feu, puis elle est consommée par l'homme, sa vraie destination. Par contre, le surplus, ce qui excède sa vraie destination, perd sa pertinence: il fond au soleil ou est dévoré par les vers. C'était un signe gratuit de la générosité de Dieu, mais dès qu'il excède le désir de l'homme, il disparaît: en dehors de la relation entre Dieu et l'homme, il n'a plus aucune raison d'être.

C'est lorsqu'on la soumet à l'étude que l'Eucharistie risque le plus de devenir objet puis chose en soi et enfin particules éclatées d'un tout. C'est pourquoi il ne faut pas oublier que la requête qui vise la matière eucharistique locale ne vient pas d'abord des théologiens et des spécialistes, mais des fidèles Africains qui vivent l'Eucharistie comme une action globale. Ils ne demandent en définitive qu'une chose: c'est que l'Eucharistie, tout comme la manne, participe de cette détente, de cette relaxation et de cette souplesse que Dieu lui a données. Au fond, l'on pourrait reprendre quelques-uns des sens, signalés par C. Larcher, du verbe "anietai", en disant: "Délivrez l'Eucharistie, laissez-la partir là où elle doit aller, dans la demeure des Africains". Tout comme R. Luneau intitule un de ses livres: "Laisse aller mon peuple!", et comme C. Duquoc, le dernier chapitre de son livre "Dieu différent": "Laisser Dieu libre".

TROISIÈME PARTIE

LES CHOIX

TROISIÈME PARTIE

Existe-t-il actuellement une possibilité de dépasser le stade de discussion où se sont arrêtés les partisans du choix de la matière eucharistique locale et les adversaires de ce choix? Est-il possible de jeter un pont entre ce que les théologiens africains et certains missionnaires d'Afrique attendent et essaient d'exprimer, d'une part, et les autres lieux d'Église où s'élabore la théologie sacramentaire, d'autre part? Un pont qui permettrait à la théologie d'aujourd'hui de rejoindre les requêtes des cultures et qui par le fait même honorerait à la fois les exigences de l'efficacité sacramentelle et celles de sa signification; celles de la vérité du don du Christ et celles de l'attente des hommes? Un pont qui relierait la rive où les théologiens occidentaux s'arrêtent et celle où butent les théologiens africains?

Dans son premier essai sur les Sacrements, en 1979, L.M. CHAUVET écrit que "l'Église s'est toujours reconnue liée par l'emploi... du pain et du vin pour l'Eucharistie", et il ajoute en note:

"Nous n'entendons pas par-là bien sûr, trancher le difficile débat relatif à la nourriture et à la boisson eucharistiques, pour lequel il faut tenir compte d'un certain nombre de facteurs: la signification biblique du pain et du vin; leur signification anthropologique, selon les cultures

(les analyses de Lévi-Strauss autour du cru/cuit, élaboré/non élaboré, fermenté/non fermenté, etc. peuvent être ici précieuses). Cependant, quoi qu'il en soit des conclusions que l'on puisse tirer de ces analyses, ce sera toujours l'Eglise qui, par un consensus apporté à une pratique, par exemple, l'eucharistie célébrée avec du mil et du vin de palme en telles régions d'Afrique, sera habilitée à y reconnaître ou non le Repas du Seigneur. Ceci est en conformité avec ce que nous disions plus haut: la reconnaissance d'une pratique rituelle comme sacrement requiert toujours une activité herméneutique de l'Eglise interprétante"¹.

Une fois passée la déception de voir traiter "notre" problème dans une note de quelques lignes en bas de page, déception d'autant plus vive que les chapitres précédents me semblaient prometteurs, il reste que la thèse de L.M. Chauvet, exposée dans ses deux livres en date de 1979 et 1987, nous fournit justement les outils conceptuels et les perspectives nouvelles qui permettent de "débloquer" une question qui pourrait continuer longtemps à irriter les partisans des deux bords. Le traitement rapide que L.M. Chauvet réserve à la question prouve de plus, et il ne faut ni s'en étonner ni s'en irriter, que l'acte théologique est toujours situé: ce n'est pas de Paris ni d'ailleurs que l'on peut régler les problèmes

1. L.M. CHAUVET: Du Symbolique au Symbole. Essai sur les sacrements. (Rites et Symboles 9), Paris, Cerf, 1979, p. 134, note 10; cf. aussi: id. Symbole et Sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne. (Cogitatio Fidei 144), Paris, Cerf, 1987, p. 349-350, note 22. (Pour la suite, ces deux ouvrages seront signalés: L.M. Chauvet, 1979; et L.M. Chauvet, 1987).

africains. L'essentiel est que l'ensemble des deux ouvrages nous fournit des instruments théoriques pour faire avancer la question, car la théologie consiste aussi à prendre en considération des questions "in-ouïes" qui ne se sont pas posées jusqu'ici, parce qu'elles viennent d'ailleurs, et pour lesquelles nous sommes peut-être mieux outillés aujourd'hui pour y apporter une réponse.

Dans la deuxième partie, notre point de départ était la pratique actuelle de l'Eglise, elle-même appuyée sur la considération du mystère du Christ et débouchant enfin sur la prise en compte de l'homme. Cette théologie "d'en-haut" était principalement celle des adversaires de la matière eucharistique locale, dont les apports diminuaient en force et en quantité au fur et à mesure que l'on se rapprochait de la perspective anthropologique. Dans la troisième partie, la démarche sera inverse, selon le schéma d'une théologie "d'en-bas": partant de l'homme en direction de l'Homme-Dieu pour aboutir à l'Eglise². A chaque étage, je proposerai un certain

2. Ce choix d'une théologie ascendante n'est pas motivé par sa modernité, mais plutôt par son caractère traditionnel; cf. H. de LUBAC: Corpus Mysticum..., p. 263-264. "Chez les Pères, le ressort essentiel de la pensée n'était point l'identité, ni l'analogie, mais l'analogie toujours incarnée en son premier temps, elle était aussi toujours ascendante. De la création, elle s'élevait au Christ, et par le Christ elle avait accès jusqu'aux "invisibilia Dei". Tout le sensible était pour elle un sacrement, il

nombre de thèses qui permettront, je l'espère, d'aborder le problème selon de nouvelles perspectives et en vue de nouvelles solutions. Celles-ci consisteront à traduire tout le sacrement de l'Eucharistie, c'est-à-dire pas seulement les paroles de la "forme" mais aussi les éléments matériels du sacrement. La pratique actuelle s'est arrêtée à mi-chemin: la simple traduction des paroles du Christ dans les langues africaines, sans traduction correspondante de la matière eucharistique, introduit une distorsion dans le langage total qu'est une culture, interdit la symbolisation et entraîne une espèce de schizophrénie (une "dia-bolisation") dans les intelligences et les affectivités. L'efficacité sacramentelle est bien rendue présente là où elle doit l'être; quant à la signification, il faut aller la chercher au-delà des mers, là où elle a pris naissance. Cette dissociation entre effet et sens ouvre la voie la plus rapide à la magie. Or, la Nouvelle Alliance ne nous a-t-elle pas promis que "la parole est là dans ton coeur" et que la nourriture est là dans ta bouche?" (Cf. Dt 30,14).

2. (Suite)

demandait moins à être organisé ou fondé qu'il ne s'offrait à être traversé. "Universa pertingens, universa pertransiens" (Gilbert, In Cantica, sermo 4, n. 8, P.L. 184, 31B)... A partir de la nature, à partir de l'Histoire, ou de l'Écriture, ou de la Liturgie, à partir de toute chose, l'esprit tendait d'un même élan à l'intelligence spirituelle, toujours dans la lumière du Verbe et sous l'impulsion de l'Esprit...".

Pour faire une traduction, une "trans-lation" totale, il importe d'abord de prendre la bonne voie, la seule qui soit susceptible de nous mener au but, sans rien sacrifier d'essentiel en cours de route. Cette voie est la voie symbolique. J'examinerai donc d'abord dans un premier chapitre ce qu'est le symbole, en m'appuyant sur les deux ouvrages de L.M. Chauvet, notamment sa critique de la causalité instrumentale, la question du symbole dans le langage, les rapports entre symbole et culture, entre symbole et signe, symbole et action, symbole et corps. A partir de là, je proposerai quelques thèses pour appliquer ces différents aspects du symbole au cas de l'Eucharistie. Dans le deuxième chapitre, je tâcherai de montrer comment Jésus le Christ a suivi cette voie symbolique, à travers les trois états de son être et de son existence, comme Verbe incarné, puis en tant qu'il est l'homme Jésus de Nazareth, enfin comme Christ ressuscité; quel fut son rapport au pain et au vin pendant sa vie terrestre, à la Cène, et comme Seigneur ressuscité présent dans l'Eucharistie qu'il a livrée à son Église. Le troisième chapitre tirera les conclusions de ce que l'Église peut et doit faire aujourd'hui pour être fidèle à la fois du Christ et à l'homme.

CHAPITRE PREMIER

L'Anthropologie du Symbole

En 1949, Henri de LUBAC déplorait, dans son livre Corpus Mysticum, le grand malheur qui avait frappé l'Eglise lorsqu'au cours de l'histoire, on avait abandonné la voie symbolique dans l'élaboration de la théologie de l'Eucharistie³. Dans ses deux livres, Louis-Marie CHAUVET

-
3. H. de LUBAC: Corpus Mysticum... L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen-Âge (Théologie 3), Paris, Aubier, 1949, p. 62-65, 182-183, 238-247, 252-258, 272-276, 288-294. Voir aussi L.M. CHAUVET, 1987, p. 298-303.
J.M. ROUX: "Symbole et Corporéité", in B.L.E., 86 (1985), p. 101; 87 (1986), p. 30-34.
X. LÉON-DUFOUR: Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament, Paris, Seuil, 1982, p. 137, 331-332.
J.P. de JONG: L'Eucharistie comme réalité symbolique. Sacrement de l'unité (Cogitatio Fidei 65), Paris, Cerf, 1972, p. 12-25, 121-134.
A. DESCAMPS: "Les origines de l'Eucharistie...", in A. VERGOTE, A. DESCAMPS, A. HOUSSIAU: L'Eucharistie, symbole et réalité, Gembloux, Duculot, et Paris, Lethielleux, 1970, p. 92.
ib. A. HOUSSIAU: "L'Eucharistie dans la tradition ecclésiastique, hier et aujourd'hui", p. 152-162.
E. SCHILLEBEECKX: La Présence du Christ dans l'Eucharistie, Paris, Cerf, 1970, p. 81-85.
R. DIDIER (dir.). L'Eucharistie. Le sens des sacrements Un dossier théologique. (Recherche pluridisciplinaire sous la direction de R. DIDIER, théologien), Lyon, PROFAC, 1971, p. 19-20.
J.P. BOUHOT: "Évolution de la théologie de l'Eucharistie du 4^e au 11^e siècle", in R. DIDIER: L'Eucharistie..., p. 119-129. (Le processus aurait commencé dès Saint Ambroise: p. 122).

montre à son tour qu'il est non seulement possible aujourd'hui, mais souhaitable et nécessaire de reprendre cette voie, pour rendre à la théologie et à la vie de l'Eucharistie le vrai terrain⁴ où elle pourrait de nouveau s'épanouir. Il ne s'agit certes pas d'un retour en arrière, car l'histoire est irréversible, et la perte du symbolisme ne fut pas le simple résultat d'une décadence de la pensée: elle accompagnait au contraire, comme le prix à payer, un progrès certain⁵. C'est

3. (Suite)

G. MARTELET: Résurrection, Eucharistie et genèse de l'homme. Chemins théologiques d'un renouveau chrétien, Paris, Desclée, 1972, p. 131-160: "L'histoire d'un écart grandissant": avec Bérenger de Tours et ses "correcteurs" Guitmond d'Aversa et Alger de Liège, G. Martelet dit que "la réflexion eucharistique venait de changer d'hémisphère". On est passé d'Augustin à Aristote, et du terrain anthropologique (le fait du corps) à celui de la métaphysique (la notion de substance): p. 145-147.

G. DURAND: Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Paris, Bordas, 1969, p. 15-26. (Plus près de nous, G. Durand montre la méfiance occidentale contemporaine vis-à-vis du symbole).

J.L. VIEILLARD-BARON: "L'accès au symbole et ses obstacles", in R. STAUFFER, éd.: In necessariis unitas. Mélanges offerts à J.L. LEUBA, Paris, Cerf, 1984, p. 427-437 (les obstacles au symbole sont théoriques: l'intellectualisme, la critique, l'allégorisme, l'esthétisme, le dogmatisme; et des obstacles dans la vie: l'obstacle sociologique et l'obstacle psychologique).

4. L.M. CHAUVET, 1979 et 1987.

5. H. de LUBAC dit de Bérenger de Tours qu'il fut le responsable de l'introduction de la cassure, de la "diabolisation" du symbole; mais qu'il fut aussi "en tête des initiateurs de la théologie moderne, avant les deux Anselme et Abélard", par le recours à la dialectique et à la raison (Corpus Mysticum, p. 254).

donc en avant qu'il faut rejoindre la voie symbolique, au carrefour où l'a amenée entre temps la révolution des sciences du langage, ce que Paul Ricoeur appelle "une seconde naïveté"⁶. Une seconde naïveté qui, consciente d'elle-même comme précompréhension, est plus prête à accueillir la naïveté des autres, qu'elle soit première ou seconde. C'est "à partir de cette contingence et de cette étroitesse d'une culture qui a rencontré tels symboles et non tels autres, que la philosophie tâche, par réflexion et spéculation, de découvrir la rationalité de son fondement"⁷.

Car le problème du symbolisme est un problème moderne et actuel: il concerne toutes les sociétés actuelles, quoique de façon différente. L'anthropologie a montré combien cette voie est encore suivie dans la plupart des pays du Tiers-Monde; et la psychanalyse de son côté, montre tous les jours combien elle a une valeur "curative", pour ne pas dire

6. P. RICOEUR: Finitude et culpabilité II. La symbolique du mal, Paris, Aubier, 1960, p. 326.

J.P. de JONG: L'Eucharistie..., p. 40-41, 98-100, 136: "A notre époque où la rupture entre symbole et réalité s'efface, la continuité de l'Eucharistie, vécue comme réalité symbolique, avec l'antique tradition chrétienne acquerra de nouveau tout son relief".

J. ALBERTI: "Le Christ fondateur ou fondement?", in

R. DIDIER: L'Eucharistie..., p. 254.

7. P. RICOEUR: Finitude..., p. 332.

plus, dans les sociétés occidentales⁸. Pour ce qui regarde l'Afrique et ses religions traditionnelles, j'ai été frappé d'une chose: c'est en étudiant la religion des Gizigas, au Nord-Cameroun, que j'ai appris ce qu'est le symbole et le sacrement. Ce que je savais auparavant par mes études en France, c'était le sacrement-signé. Or, en imposant ce sacrement-signé aux jeunes communautés chrétiennes africaines, l'Eglise latine les charge d'un sérieux déficit comme point de départ de l'élaboration de leur théologie⁹.

-
8. Ib., p. 324-325: "C'est à l'époque où notre langage se fait plus précis, plus univoque, plus technique en un mot, plus apte à ces formalisations intégrales qui s'appellent précisément logiques symboliques, c'est à cette même époque du discours que nous voulons recharger notre langage, que nous voulons repartir du plein du langage. Or cela aussi est un cadeau de notre "modernité"; car nous sommes, nous modernes, les héritiers de la philologie, de l'exégèse, de la phénoménologie de la religion, de la psychanalyse du langage; c'est la même époque qui tient en réserve la possibilité de vider le langage, en le formalisant radicalement, et celle de le remplir à nouveau, en se remémorant les significations les plus pleines, les plus lourdes, les plus liées par la présence du sacré à l'homme".
9. En règle générale, l'élan missionnaire du 19^e siècle en Afrique coïncide avec une des périodes théologiques les plus pauvres de toute l'histoire de l'Eglise. Cette pauvreté concerne non seulement la sacramentaire, mais aussi la christologie et l'ecclésiologie, et c'est sur cette pauvreté qu'ont été bâties les communautés chrétiennes de l'Afrique "latine".

Si bien que je n'hésite pas à dire qu'en devenant chrétien "à la manière latine", l'Africain subit une perte au plan sacramentel¹⁰.

Or l'unité des Églises et de l'Église n'exige pas que les plus jeunes doivent endosser comme une partie de leur propre histoire théologique toute la somme des appauvrissements successifs qui ont marqué la théologie des sacrements et de l'Eucharistie au cours des siècles de l'histoire de l'Église latine. Au contraire, en matière de sacrements, les Églises occidentales ont beaucoup à recevoir des communautés chrétiennes d'Afrique, si on leur reconnaît le droit de développer leur propre théologie à partir de leurs richesses culturelles. Pourquoi faudrait-il qu'elles abandonnent la voie symbolique encore bien vivante chez elles, pour emprunter le passage rationaliste dont les Églises occidentales ont bien de la peine à se dépêtrer lors même qu'il s'est révélé si anémiant¹¹.

10. Il gagne tout, en adhérant au Christ, mais il perd énormément dans tout ce qui lui permettrait d'exprimer son adhésion. La grâce peut bien passer, même à travers des canaux imparfaits, mais la face signifiante du sacrement est appauvrie.

11. X. LÉON-DUFOUR: Le partage..., p. 8 (L'Eucharistie appartient d'abord à l'Église des pauvres avant d'appartenir aux savants).

I Le Symbole

Sans vouloir entrer trop avant dans la critique que L.M. CHAUVET fait de l'onto-théo-logie, car là n'est pas ma compétence, et aussi parce qu'il faudra sans doute tôt ou tard retrouver la dimension proprement ontologique, il m'est cependant possible de glaner dans cette critique quelques éléments positifs pour l'établissement de la voie symbolique, notamment dans ses rapports avec la culture¹².

Dans l'introduction à son livre "Du symbolique au symbole", L.M. CHAUVET définit ainsi la théologie: "Cet effort risqué d'une foi qui s'ex-pose dans la quête de son intelligence à partir de la compréhension de soi que l'homme a de lui-même dans une culture historiquement déterminée". Et plus loin, il rappelle la question soulevée par E. Schillebeeckx: "La théologie des manuels omet souvent de

12. Cf. A. VERGOTE: "Dimensions anthropologiques de l'Eucharistie", in A. VERGOTE etc.: L'Eucharistie..., p. 20, note 4, sur les énoncés ontico-théologiques: "On peut même se demander si la notion de substances et celle de transsubstantiation peuvent s'accorder avec la pensée du symbole. Peut-être ces différents concepts appartiennent-ils à des régimes de pensée irréductibles". E. SCHILLEBEECKX: La Présence..., p. 81-87: le réalisme physicien et chosiste cherchait la dimension ontologique en dehors de la sacramentalité; la nouvelle approche doit être, "non plus de philosophie naturelle mais anthropologique et donc formellement sacramentaire".

faire la distinction précise entre le mode propre de l'existence humaine et la simple présence des choses naturelles"¹³. Nous avons là le problème des sacrements posé sous l'aspect de leur rapport à la culture et cela à deux niveaux: l'homme réel prend conscience de lui-même dans une culture déterminée; et, d'autre part, une culture ne se contente jamais de la simple présence des choses naturelles: la culture est toujours écart différentiel par rapport à la nature. Notamment dans les sacrements, qu'il s'agisse de la sacramentalité de n'importe quelle religion ou de la sacramentalité spécifique du christianisme, on n'a jamais affaire directement à un élément naturel, mais toujours à un élément médiatisé, élaboré par la culture, c'est-à-dire par une culture donnée. Le sacrement étant un langage efficace, il faut donc "rendre l'homme à son langage et à sa culture", car c'est sur le langage et sur la culture que le sacrement s'appuie en l'homme¹⁴.

Dans son deuxième ouvrage surtout, L.M. Chauvet tente d'arracher les sacrements à la logique classique du signe instrumental pour les restituer à leur milieu natif et à

13. L.M. CHAUVET, 1979, p. 8 et 11. Cf. E. SCHILLEBEECKX: Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu (Lex orandi 31), Paris, Cerf, 1960, p. 11.

14. L.M. CHAUVET, 1979, p. 10 et 8.

leur langage le plus adéquat: celui des symboles. Il veut aussi rendre les sacrements à la vie, en disant qu'ils sont "des figures symboliques donnant simultanément à voir et à vivre l'(archi-) sacramentalité constitutive de l'ensemble de l'existence chrétienne"¹⁵.

L'existence chrétienne est ici envisagée de manière concrète: il s'agit des formes et des manières de vivre diversifiées par les appartenances locales, "du lieu d'où nous parlons, le lieu de notre désir individuel, le lieu social, historique et culturel qui nous habite, etc.". A partir de ce lieu, c'est tout l'ordre symbolique qui est régi par la loi suivante: "impossible de rien (com-)prendre sans s'y reconnaître soi-même toujours-déjà (com-)pris comme sujet"¹⁶.

1) Symbole ou instrument?

L.M. Chauvet tente d'abord d'établir l'inadéquation de la catégorie classique de causalité instrumentale et "productionniste" pour penser théologiquement un rapport sacramentel à Dieu qui se dit en termes de grâce, de gratuité

15. L.M. CHAUVET, 1987, p. 8.

16. Ib., p. 8.

et de gracieuseté¹⁷. Pour échapper à la logique du "fondement" et du "Même", il faut adopter celle de l'écart, donc du langage et du symbolique comme passage jamais achevé mais toujours à faire¹⁸. On a trop vite oublié le principe de Saint Thomas selon lequel "les sacrements n'effectuent que ce qui est signifié et selon la manière dont cela est signifié"; le sacrement a "cette particularité de signifier qu'il cause et de ne pouvoir causer que par mode de signification"¹⁹. En fait, l'évolution de la pensée a abouti à un schème productiviste et technique, basé sur une ontologie causaliste de la permanence stable de l'être clos sur lui-même par peur de la différence, de l'ouverture et finalement de la mort²⁰.

Dès lors, le langage lui-même cesse d'être "le lieu de la naissance de l'homme au sein du réel" pour devenir

17. L.M. CHAUVET, 1987, ch. 1: "Critique des présupposés onto-théologiques de la sacramentaire classique", p. 13-49; cf. X. LÉON-DUFOUR: Le partage..., p. 114; A. VERGOTE: "Dimensions...", p. 13; E. SCHILLEBEECKX: La Présence..., p. 88-91.

18. L.M. CHAUVET, 1987, p. 13-15; cf. B. SESBOÜÉ: "Prophétie et institution", in R. DIDIER: L'Eucharistie..., p. 223-225 (l'homme est représentation, le Christ est représentation).

19. L.M. CHAUVET, 1987, p. 20, 23.

20. Ib., p. 26-33; G. DURAND parle de "logique ustensili-taire", in Les Structures..., p. 29, 35; J.M. ROUX, in B.L.E. 87 (1986), p. 41.

"l'instrument de traduction au dehors, traduction conventionnelle, de ce qui s'est formé ainsi "naturellement" dans la représentation mentale²¹. D'instrument, il va encore se dégrader en trahison, en obstacle, conséquence du péché originel, selon Saint Augustin; il va même entraîner dans sa disgrâce le corps, l'histoire et tout le sensible, c'est-à-dire tout l'aspect particulier de la réalité²². De même, le sujet et l'objet sont séparés en face à face, au lieu de s'appartenir mutuellement l'un à l'autre. Là encore, le langage est pur instrument, alors que dans une langue concrète, "l'univers est déjà construit comme "monde", lieu socialement aménagé et culturellement organisé"²³. La pensée n'est pas antérieure au langage mais toujours-déjà langage et aussi culture et désir²⁴.

De plus, le langage n'a pas pour mission de faire "la synthèse des opposés", mais de gérer le conflit comme "le lieu toujours ouvert où s'effectue la vérité de ce que nous sommes dans notre rapport à autrui et à Dieu"²⁵. Le langage

21. Ib., p. 34-37.

22. Ib., p. 37-38. Sur le sacrement, piège et obstacle, voir H. de LUBAC: Corpus mysticum, p. 244-245, 269, 271-272.

23. Ib., p. 40.

24. Ib., p. 44, 92-93.

25. Ib., p. 44-45

renonce à l'immédiateté pour révéler le manque, sous peine de tomber dans l'idolâtrie, si bien que la vérité de Dieu est sans doute plus en sûreté dans les anthropomorphismes de la Bible que dans les concepts les plus affinés de la philosophie²⁶.

En résumé, la sortie de la logique du Même, de l'identité, du fondement, du centre, du point fixe permanent et stable, qui évacue tout le concret de la vie et de la mort, se fait par un consentement à l'errance au désert, sous le signe de la manne (man hou?), grâce-question, grâce-non-chose et non-valeur²⁷. On pourrait dire, consentement à une initiation, une traversée, qui sont aussi les caractéristiques de la démarche symbolique²⁸.

2) Symbole et langage

Pour dépasser l'onto-théo-logie, L.M. Chauvet se met sous la conduite de M. Heidegger, dont le projet est de

26. L.M. CHAUVET, 1987, p. 45-46.

27. Ib., p. 47-49.

28. Sur le sacrement comme initiation, anagogie et traversée, voir H. de LUBAC: Corpus mysticum..., p. 224, 239, 242, 263-264; J. ALBERTI: "Église et sacrements", in R. DIDIER: L'Eucharistie..., p. 234.

restituer l'homme au langage²⁹. Le langage est toujours antérieur à l'homme et celui-ci "ne se comprend qu'en fonction de la tradition qui l'habite, mais qui ne l'habite que comme lui ouvrant un avenir toujours-déjà anticipé dans sa lecture du passé"³⁰. La pensée est un "chemin transitif", un "travail d'acheminement qui se fait en nous-mêmes"³¹. Tout ce qui est dit ici du langage s'applique également à la culture comme ensemble des systèmes de langage propres à un groupe humain. C'est le langage qui parle à l'homme et celui-ci qui répond en écoutant ce qu'il lui dit. Au point que, comme le dit Heidegger, "là où le mot manque, il n'est pas de chose. Seul le mot disponible accorde à la chose l'être"³².

29. L.M. CHAUVET, 1987, ch. 2, p. 51-87.

30. Ib., p. 57, 60-61; A. VERGOTE: "Dimensions...", p. 14-15; R. DIDIER: L'Eucharistie..., p. 166-169, 302-303, 309-311; G. MARTELET: Résurrection..., p. 29.

31. L.M. CHAUVET, 1987, p. 58-59; cf. M. HEIDEGGER: "Nous avons entendu (gehört) quand nous faisons partie (gehören) de ce qui nous est dit" (p. 59). Ce mot pourrait servir à décrire le processus d'inculturation. A comparer avec la définition volontariste et activiste du langage en GS 53,2. Dans ses diagnostics sur le monde contemporain, (GS 4-10, 54-56 etc.), Vatican II n'a pas encore pris en compte la "révolution du langage", carence qui se fait cruellement sentir dans la période post-conciliaire.

32. Ib., p. 60. Remarque importante pour l'eucharistie: là où les mots "pain et vin" n'existent pas, les choses correspondantes n'existent pas, ni le symbole, par le fait même. C'est la base du raisonnement de Mgr A.T. Sanon.

Le langage n'est pas un instrument, mais la matrice de l'homme, "celle d'un univers toujours-déjà parlé comme monde avant lui". "L'homme est essentiellement traversé par un dire qui le constitue et qui est le dire de l'Être. Il a à répondre, à correspondre à cet appel toujours devançant de l'Être"³³.

Enfin, le langage ne désigne pas une présence, mais la venue en présence de l'Absent, et aussi la retraite de celui qui était venu en présence. L'acceptation du manque est le seul "lieu où l'homme peut venir à sa vérité", car alors Dieu est le Dieu de la grâce, du laisser-être (gelassenheit) et non plus le Dieu Étant Suprême³⁴.

Par le fait même, le lieu de la théologie est la vie "dans ce qu'elle a de plus historique, corporel, mortel". Et la question de Dieu n'est pas d'abord affaire de nature et de personne, "elle prend corps pour nous à partir de langages, historiquement et culturellement situés, des témoins néo-testamentaires"³⁵. La vérité chrétienne est la Croix de Jésus et:

33. Ib., p. 61-62.

34. Ib., p. 63-67; A. VERGOTE: "Dimensions...", p. 22-24, 40-41; G. MARTELET: Résurrection..., p. 19-23 (le symbole comme écart et comme différence).

35. Ib., p. 73-74; l'auteur cite C. Geffré et sa critique de la vérité chrétienne comme dépôt figé. A comparer avec GS 62,2 et le discours de Jean XXIII au Concile le 11-10-1962.

"C'est notre propre corps qui est pris dans la kénose du Fils et qui devient le lieu de son interprétation... Le Dieu qui est au-delà des formes de l'être, de la sagesse et du pouvoir requiert de nous ce corps de monde et d'humanité sans lequel il n'advierait pas parmi nous en vérité. C'est précisément parce qu'il n'est rien de ce qui est qu'il doit devenir"³⁶.

Seul le langage symbolique peut ainsi "tenir ensemble" la folie et le scandale, la philosophie et la foi, la différence et l'unité. Mais il faut alors renoncer au désir de l'immédiateté, de la coïncidence avec le réel, pour accepter la médiation de la positivité historique: celle de Jésus de Nazareth, celle de l'Église dans ses sacrements, et aussi celle de chaque homme, individuel et social. Les sacrements eux-mêmes doivent consentir à la folie, c'est-à-dire à l'insécurité de la médiation toute sensible du symbole qui traverse tout le corps³⁷.

3) Symbole et culture

Ayant ainsi liquidé l'approche onto-théologique de la sacramentaire, L.M. Chauvet propose celle de la médiation symbolique qui traverse le corps³⁸.

36. L.M. CHAUVET, 1987, p. 76-78 (citation de S. Breton); G. MARTELET: Résurrection..., p. 44-57 (pain de vie et mortalité).

37. Ib., p. 87.

38. Ib., ch. 3, p. 89-115 (le symbole) et ch. 4, p. 117-162 (le corps).

"Le réel ne nous est jamais présent que de manière médiate, c'est-à-dire construite à travers le réseau symbolique de la culture qui nous façonne. Cet ordre symbolique désigne le système de rapport entre les divers éléments et les divers niveaux (économique, social, politique, idéologique, éthique, philosophie, religion...) d'une culture, système qui forme un tout cohérent permettant au groupe social et aux individus de s'orienter dans l'espace, de se régénérer dans le temps, de se situer dans le monde, de manière signifiante, bref, de s'identifier dans un monde qui a "du sens"...

Toute perception humaine projette dans le monde la signature d'une civilisation... elle est inévitablement appréhendée à quelque degré comme signifiante de ma culture et de mon désir... L'objet perçu est toujours-déjà construit... Manger, ce n'est pas seulement absorber une certaine quantité de calories, c'est assimiler des aliments socialement institués, si bien que le repas est un lieu éminent d'"entretien"³⁹.

Le monde n'est donc jamais réductible à l'univers physique, il est "toujours-déjà rempli de signification, toujours-déjà ordonné, toujours-déjà socialement aménagé "et rempli" de repères symboliques". C'est dans l'ordre symbolique que le sujet se construit en construisant le monde, grâce à son héritage culturel, c'est-à-dire un monde déjà parlé⁴⁰. Le langage symbolique "fait donc mourir les étants dans leur

39. Ib., p. 89-90. Comparer la définition de la culture en GS 53. Ces affirmations donnent déjà beaucoup à penser sur les rapports de l'Eucharistie aux cultures humaines; cf. J.M. ROUX, B.L.E., p. 107. X. LÉON-DUFOUR: Le partage..., p. 151-152.

40. L.M. CHAUVET, 1987, p. 90-91.

simple factuelité... pour les faire advenir comme signifians de l'homme et pour l'homme"⁴¹. De plus, l'expression n'est pas l'aspect extérieur de quelque chose qui se cacherait derrière elle. Dans l'expression, extériorité et intérieorité sont liées: s'exprimer consiste à "se différencier intérieurement". La parole n'est donc pas une simple traduction, mais "la propre chair de l'intention qui naît en prenant forme signifiance"⁴².

Pour illustrer "le procès d'avènement du sujet dans le langage", l'auteur donne trois exemples: la linguistique, la psychanalyse et l'initiation⁴³. Dans ces trois exemples, le réel est le manque lui-même: sous la forme de la médiation symbolique, il permet à l'homme de "s'humaniser à partir d'un monde déjà humanisé avant lui et transmis à lui comme univers de sens". Mais il exige la sortie du paradis originel de la coïncidence de soi à soi-même, le renoncement à l'attachement ombilical au Même, pour partir à la reconquête du paradis perdu, pour "faire la vérité en assumant la différence, le manque-à-être, non comme un mal inévitable, mais comme le lieu même de sa vie"⁴⁴.

41. Ib., p. 94.

42. Ib., p. 96. Citations de A. VERGOTE.

43. Ib., p. 97-103.

44. Ib., p. 103-104.

Dans l'échange symbolique d'objets comme non-valeur, ce sont les sujets eux-mêmes qui se donnent en alliance, par le don et le contre-don. Cet échange pose à la fois la présence et l'absence des termes l'un à l'autre; alors que l'objet-signe ne renvoie qu'à l'absence de la relation, l'objet-symbole établit la relation dans l'absence⁴⁵.

De même, la grâce de Dieu est gracieuseté et gratuité: c'est Lui qui a l'initiative de nous donner à nous-mêmes. Mais cette générosité n'étouffe pas l'homme comme sujet, car le contre-don fait partie du concept même de la grâce: celle-ci "n'est jamais aussi bien attestée en son intégralité que lorsqu'on prend en compte la liberté du contre-don de l'homme qu'elle sollicite". Et le trésor final n'est rien d'autre que "le travail symbolique par lequel le sujet fructifie lui-même en advenant comme croyant"⁴⁶.

4) Symbole et signe

La manière la plus économique et la plus pertinente de définir le symbole est de le comparer à son voisin, le

45. Ib., p. 107-108.

46. Ib., p. 113-114. D'où l'importance du moment "profane" dans la présentation des offrandes à eucharistier. Cf. P. ROUILLARD: "Du repas des hommes à l'Eucharistie chrétienne", Notitiae 13 (1977), p. 282-298, 487-506.

signe. On obtient par là une définition du sacrement comme symbole, en soulignant les insuffisances de la définition classique du sacrement comme signe⁴⁷.

A la différence du signe, le symbole prend en compte le sujet comme tel. Ainsi, dans l'Eglise, les symboles chrétiens permettent aux croyants de se reconnaître et de s'identifier, car ils renvoient au monde auquel ils appartiennent, le christianisme⁴⁸. Comme le dit E. ORTIGUES,

"La totalité du langage peut être considérée soit comme une puissance centrifuge: tournée vers l'expression actuelle du signe et la genèse des formes objectives de la pensée, soit comme une puissance centripète qui présuppose dans sa loi

47. L.M. CHAUVET, 1979, p. 44, 61-62 (tableaux); 1987, p. 118-135. Voir aussi, J.M. ROUX: B.L.E. 86 (1985), p. 102-103 (citation de P. Evdokimov: Un signe informe, renseigne, indique... Un symbole est un rapport d'appartenance et de communication d'essence avec le symbolisé: celui-ci est présent dans son propre symbole, in L'Orthodoxie, Paris, Desclée, 1979, p. 223); X. LÉON-DUFOUR: Le partage..., p. 151-153 et note 37; 329-330; J.P. de JONG: L'Eucharistie..., p. 42-44; A. VERGOTE: "Dimensions...", p. 18-20; E. SCHILLEBEECKX: La présence..., p. 88-91; M. HOUIS: Anthropologie linguistique de l'Afrique Noire (SUP: Le Linguiste 11), Paris, P.U.F., 1971, p. 87-107 (réflexions sur les signes); B. MALMBERG: Signes et symboles. Les bases du langage humain, Paris, Picard, 1977, p. 9-30, 429-447; G. DURAND: Les structures..., p. 25-29 (la logique ustensilitaire du signe; les symboles ne sont pas des signes, mais contiennent matériellement en quelque sorte leur sens" (p. 60).

48. L.M. CHAUVET, 1987, p. 119-120.

intérieure de formation la genèse des possibilités de reconnaissance mutuelle entre les sujets... En principe, le signe renvoie à quelque chose d'un autre ordre que celui auquel lui-même appartient. Le signe propose un sens et présuppose un langage. Le symbole appartient à la genèse de cette présupposition elle-même. Le symbole est une valeur distinctive et signifiante corrélatrice d'autres valeurs de même ordre, de telle sorte que cet ordre symbolique se présuppose comme autre que toute réalité naturelle simplement empirique. Le symbole ne renvoie pas comme le signe à quelque chose d'un autre ordre que lui-même, mais il a pour fonction de nous introduire dans un ordre dont il fait lui-même partie et qui se présuppose dans son altérité radicale comme ordre signifiant, nécessairement autre qu'un simple état de fait qui est ce qu'il est puisqu'il impose en droit ses valeurs de référence... Le symbole n'existe efficacement que là où il introduit quelque chose de plus que la vie, quelque chose comme un serment, un pacte, une loi sacrée qui fait paraître la mort, la finitude et la conscience de la faute, non pas comme accidentelles, mais comme essentielles à la dignité et à la singularité élective d'une destinée humaine... Dans le langage, le symbole est un phénomène d'expression indirecte (ou de communication indirecte) qui n'est signifiante que par l'intermédiaire d'une structure sociale, d'une totalité à quoi l'on participe, et qui a toujours la forme générale d'un pacte, d'un serment, d'un interdit, d'une foi jurée, d'une fidélité, d'une tradition, d'un lien d'appartenance spirituelle qui fonde les possibilités allocutives de la parole. Comme le souligne justement Cl. Lévi-Strauss: "Il est de la nature de la société qu'elle s'exprime symboliquement dans ses coutumes et ses institutions; au contraire, les conduites individuelles ne sont jamais symboliques par elles-mêmes: elles sont les éléments à partir desquels un système symbolique qui ne peut être que collectif se construit"⁴⁹.

49. E. ORTIGUES: Le discours et le symbole, Paris, Aubier, 1962, p. 65-67. (Cf. Cl. Lévi-Strauss: "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss", in M. MAUSS: Sociologie et anthropologie, Paris, P.U.F., 1950, p. XVI.

Si "le symbole introduit dans l'ordre culturel auquel il appartient en tant que symbole, ordre qui est d'un autre ordre que toute réalité simplement donnée... et qui le situe au-delà de la vie immédiate", on voit tout de suite les problèmes que peuvent poser le passage d'un symbole appartenant à une culture donnée à tout le symbolisme propre à une autre culture et notamment la question suivante: à quel niveau faut-il faire la traduction pour que la signification du symbole à traduire continue à opérer dans la nouvelle culture? Un symbole représente toujours un fait et une valeur d'un système culturel qui a pour caractéristique de renvoyer à tous les autres éléments de la même culture et de les tenir ensemble; il est totalisant et sa principale valeur est de révéler cette totalité.

"Un élément ne devient symbole que dans la mesure où il représente le tout dont il est indissociable. C'est pourquoi, tout élément symbolique soulève avec lui l'ensemble du système socio-culturel auquel il appartient"⁵⁰.

Le symbole ne concentre donc aucune valeur sur lui-même; en ce sens, il est non-valeur, mais c'est ce désintéressement même qui lui permet de proposer le tout avec grâce et sérénité. Il porte en lui toutes les caractéristiques de la "kénose", alors que le signe se pose comme valeur unique, ce dont il ne peut se

50. L.M. CHAUVET, 1987, p. 122.

déprendre sans tomber dans le néant. Le symbole unit les sujets dans la reconnaissance mutuelle, le signe "précise" l'objet idéalement jusqu'à l'univocité. Pas de symbole sans polysémie, or celle-ci est l'ennemie du signe, qui n'a de cesse qu'il ne l'ait réduite à la monosémie. Le symbole établit les sujets dans la "justice", alors que le signe ne vise que la "justesse" de l'objet.

En résumé, le symbole dit le rapport du sujet à la totalité de la culture, c'est-à-dire d'une culture particulière, par exemple la culture de Jésus de Nazareth, la culture des Gizigas, et les conditions de la mise en rapport des deux. Ensuite, le symbole dit le rapport de la chose au sujet. Il valorise la fonction allocutive du langage alors que le signe vise la fonction délocutive⁵¹. Le signe veut l'information la plus juste possible; le symbole, dans la mesure où il y renonce, fournit une connaissance plus riche et en plus, la reconnaissance entre les sujets dans leur système culturel. Enfin, le symbole s'oublie lui-même, il est non-valeur par lui-même, et dans cette même mesure, il produit la "grâce".

51. Dans la conjugaison des verbes gizigas, l'opposition subjectif/objectif est plus fondamentale que l'opposition transitif/intransitif et l'englobe. Même dans la conjugaison transitive (qui comporte un objet), la forme subjective valorise le rapport entre le sujet et l'action globale, alors que la forme objective marque grammaticalement le rapport entre l'action et l'objet. La distinction allocutif/délocutif semble marquée grammaticalement par une opposition pertinente entre la marque zéro et la marque positive.

Le signe est préoccupé de sa propre justesse et par là même, concentrant la valeur sur lui-même, il ne peut rien donner d'autre.

Il semble que le signe et le symbole correspondent à deux grandes mentalités du monde d'aujourd'hui, bien qu'évidemment aucun des deux ne soit l'apanage exclusif de l'une ou l'autre. Le monde occidental, avec son approche instrumentale utilitaire et rationaliste des choses a abouti, par le signe, à la précision scientifique et à l'efficacité technique. Les mondes traditionnels ont privilégié l'approche symbolique et participative des choses et se sont maintenus dans la communion avec le cosmos. Quand il s'agit des sacrements, il est assez évident que c'est la deuxième voie qui se révèle être l'approche la plus adéquate. Tout d'abord parce que Jésus appartenait à un monde et à une culture de type traditionnel et que c'est dans un langage symbolique que son message et ses sacrements nous parviennent. D'autre part, les mondes traditionnels sont plus proches du monde sacramental de Jésus que ne le sont les Églises occidentales qui viennent leur en parler. Enfin, par une autre voie qui est celle de son histoire propre, le monde occidental rejoint à son tour, de manière inédite, le carrefour où débouche la voie symbolique qu'il a abandonnée depuis des siècles et dont il sent qu'il en a de nouveau besoin pour exorciser les "diables" qui le divisent de l'intérieur. Les deux mondes, avec leurs

mentalités, sont contemporains, mais différents: ils ont beaucoup à échanger ensemble, mais pour ce qui est des sacrements, je reste persuadé que ce sont les jeunes Églises qui ont beaucoup à apprendre aux anciennes.

5) Symbole et action

Une autre caractéristique qui distingue le symbole du signe, c'est que le symbole relève de l'action plus que de la pensée: ce n'est pas une idée, mais un faire, pas une "logie" mais une "urgie". L.M. Chauvet explicite ce faire en disant qu'il est "un acte d'ajointement" des deux parties du symbole. On pourrait dire l'ajointement du symbole et de son jumeau, "le manque". Tout seul, il n'est rien, non-valeur; il est relation à son autre, ce qui lui permet de créer la relation entre les sujets et leur reconnaissance mutuelle, à partir de la reconnaissance du manque par chacun d'eux. Révélateur d'une identité, il devient opérateur d'une alliance. L'efficacité du symbole est tout entière relationnelle; il agit non pas sur la substance ontologique de l'objet brut mais sur ce réel déjà culturellement construit, qui devient parlant parce qu'il est déjà parlé⁵². Du point de vue de la théorie

52. L.M. CHAUVET, 1987, p. 135-137, 333-335.

J.P. de JONG: L'Eucharistie..., p. 41-42.

A. VERGOTE: "Dimensions...", p. 26-29 (le signe médiateur d'un pacte).

R. DIDIER: L'Eucharistie..., p. 303-313.

de la communication, le symbole concerne, non l'énoncé, mais le fait de l'énonciation qui appartient au performatif, principalement dans sa fonction illocutoire, et dans la forme du rite⁵³. Le rite symbolique agit sur le réel en agissant sur les représentations du réel: il n'est donc pas du type cause/effet, mais du type symbolique à effet spirituel. L'effet spirituel opéré par le Christ est le rite sacramentel: sa source est extérieure à nous, dans le Christ, mais son parcours nous traverse de part en part pour faire de chacun de nous des sujets-fils et des sujets-frères⁵⁴.

Par le fait qu'il est action, le symbole

"touche plus directement et plus concrètement les mentalités collectives... Tout ce qui touche aux pratiques et aux symboles visibles à un retentissement plus manifeste que celui des concepts philosophiques ou théologiques"⁵⁵.

-
53. L.M. CHAUVET, 1987, p. 137-142.
J. GREISCH: "Versions du mythe", in S. BRETON, D. DUBARLE, J. GREISCH etc.: Le Mythe et le Symbole (Philosophie 2), Paris, Beauchesne, 1977, p. 117-123 (citation d'E. Cassirer sur "pensée mythique et pensée rituelle").
54. L.M. CHAUVET, 1987, p. 142-147.
E. SCHILLEBEECKX: La Présence..., p. 74.
55. J. GRITTI: L'expression de la foi dans les cultures humaines, Paris, Centurion, 1975, p. 30-31.

Dans l'Eucharistie, il faut donc constamment corriger la vision, de la chose à l'acte et à Celui qui le pose et aux bénéficiaires auxquels Il le destine.

L'Eucharistie tient tout entière dans le récit d'un faire. Et les déterminations qui précisent l'actualisation du rite dans l'aujourd'hui doivent porter sur l'essentiel, à savoir sur le Sujet de l'acte eucharistique (le Christ, non seulement incarné mais ressuscité), sur le dire efficace du Sujet (Prenez... mangez... buvez...), sur l'objet de cet acte désigné dans la parole (quelque chose d'authentiquement mangeable et buvable par tout homme, et qui désigne non seulement le Corps et le Sang du Christ, mais ce Corps en train de se donner, et ce Sang en train d'être versé pour nous), enfin sur les bénéficiaires devenus eux aussi sujets d'un acte eucharistique et membres d'une foule transformée en peuple, dont le nom est également celui d'un agir: la Convocation.

Alors que le signe focalise sur le terme objectal de l'action, et tend à le chosifier, le symbole, au contraire, tient ensemble tous les termes de l'action et focalise sur le Sujet lui-même dans son rapport à une action réflexe, c'est-à-dire où l'objet est le sujet lui-même. Et alors toute détermination ultérieure doit être compatible avec le tout de cette action, sans se laisser glisser dans l'infra-symbolique et l'extra-sacramentel.

6) Symbole et corps

Un dernier aspect du symbole est son lien au corps⁵⁶. D'une manière générale, l'être-corps exprime la positivité de la médiation toute contingente d'une langue, d'une culture, d'une temporalité historique et d'une localité qui constituent les coordonnées où se font la vérité du sujet. Or, c'est dans la réalité corporelle que Dieu se communique, spirituellement au croyant⁵⁷.

-
56. L.M. CHAUVET, 1987, p. 147-159.
 J.M. ROUX: "Symbole...", in B.L.E. 86 (1985), p. 106, 108-113, 120-121; et 87 (1986), p. 31s (selon E. Käsemann, "le concept paulinien de corps n'avait pas en vue exclusivement et avant tout la personnalité de l'homme, mais... la réalité de son appartenance à un monde qui le qualifie... et le précède").
 A. HOUSSIAU: "L'Eucharistie...", p. 165-166.
 E. SCHILLEBEECKX: La Présence..., p. 91-93, 119-120.
 R. DIDIER: L'Eucharistie..., p. 67-68: "C'est par le corps propre seulement que des consciences peuvent communiquer au sein d'un même monde... Mais du côté de l'homme, sa communion avec le Christ présent passe nécessairement par son "être-au-monde" corporel: de ce point de vue le sacrement, comme médiation subjective, doit rester de ce monde et, à la fois, être nié, comme tel..." p. 303.
 D. DUBARLE: "Pratique du symbole et connaissance de Dieu", in S. BRETON etc.: Le Mythe et le Symbole..., p. 237-248.

57. Voir M. MERLEAU-PONTY: Phénoménologie de la Perception, Paris, Gallimard, 1945 (Le Corps: p. 79-232; le monde: p. 233-419; l'être-au-monde: p. 421-520).

Tout d'abord, il n'y a de langage que dans un langue particulière, c'est-à-dire une matière qui signifie grâce à un découpage culturel et qui est l'institution originaire de toutes les institutions: même en tradition orale sans écriture, elle est inscription visible de la loi dans des institutions concrètes; elle résiste, grâce à son épaisseur matérielle, à la spiritualisation immatérielle du logos pur. Par la langue, la culture et l'institution sociale, le plus spirituel advient dans le plus corporel.

Plus précisément, l'homme n'existe que comme corporéité, dans le concret du corps propre. Le corps est parole, de la même chair que le monde. Dans le corps, la culture symbolise, ajointe le dedans et le dehors. L'homme est un corps qui habite le monde, c'est-à-dire articule entre eux l'identique et le différent. Tout homme est d'abord un corps qui est une parole singulière, selon l'histoire de son désir personnel; mais il est aussi une parole qui le déborde, parce que habité par une culture qui le parle déjà avant que lui-même ne se mette à parler⁵⁸.

58. L.M. CHAUVET, 1987, p. 156-157.

X. LÉON-DUFOUR: Le partage..., p. 141-143 (sens de sôma dans la Bible);

J.P. de JONG: L'Eucharistie..., p. 34-42.

"Ainsi le corps propre de chacun est-il habité par le système de valeurs ou le réseau symbolique de son groupe d'appartenance, lequel constitue son corps social et culturel... Il est parlé également et simultanément par une tradition historique... Il est enfin en dialogue permanent avec l'univers que, par projection, il anthropomorphise... et que, par introjection, il cosmorphise... D'où la source permanente de symbolisme que constitue pour lui cet échange avec son corps de monde... Le Je-corps n'est ce qu'il est que tissé, habité, parlé par ce triple corps de culture, de tradition et de nature... Le triple corps, social, ancestral et cosmique le constitue comme sujet"⁵⁹.

Le "corps vif" est comme l'archi-symbole de tout l'ordre symbolique" (D. Dubarle). Et comme l'anthropologique est le lieu de tout possible théologique, le sacramentel ne serait-il pas l'espace archi-symbolique de cette économie? En effet, les sacrements sont les expressions de la corporéité de la foi, là aussi dans les trois dimensions: le corps social (l'Eglise), le corps traditionnel (la référence au Christ), et le corps cosmique dont des fragments sont les sacrements: un donné solide, référentiel et signifiant, "qu'il n'est pas loisible à chacun de choisir selon ses convenances", car il est institué⁶⁰. De même qu'il n'est de langage que dans un

59. L.M. CHAUVET, 1987, p. 157.

60. L.M. CHAUVET, 1987, p. 159-160;
 J.P. de JONG: L'Eucharistie..., p. 22;
 G. MARTELET: Résurrection..., p. 35-44. (Nourriture et condition corporelle: le corps comme besoin, comme rapport à l'univers, comme expression, comme instrument, comme symbole);

corps concret, de même "il n'est de foi qu'inscrite quelque part, inscrite dans un corps: un corps de culture déterminée, un corps d'histoire concrète, un corps de désir"⁶¹. Cette butée sacramentelle est nécessaire pour résister à tous les soupçons portés sur le corps, sur les médiations-obstacles, sur les cultures particulières, sur la localité et la temporalité, bref sur toutes les données de la condition humaine concrète, et par le fait même sur celle du Christ lui-même, un corps pendu au bois de la Croix. C'est par lui qu'il nous est donné de consentir à "penser Dieu lui-même selon la corporéité"⁶².

* *

*

De quelque côté qu'on le regarde, dans son organisation interne, dans sa différence avec le signe, dans sa qualification comme action, ou dans ses relations avec le langage, avec la culture et avec le corps, on peut noter que

61. L.M. CHAUVET, 1987, p. 162;
G. MARTELET: Résurrection..., p. 210-211 (l'Eucharistie, le corps et l'affectivité de l'homme);

62. G. MARTELET: Résurrection..., p. 128-130 (les méfaits du passage du concept de corporéité à celui de substance, en théologie de l'Eucharistie).

le symbole est toujours défini par rapport à l'homme particulier, concret, singulier. Sous tous les aspects du symbole, la pluralité des cultures est prise en compte, et le fait de définir le sacrement dans la catégorie du symbole implique par le fait même que cette pluralité est également incontournable en matière sacramentelle. La signification du sacrement exige donc d'être honorée dans chacune et dans toutes les cultures humaines: on ne peut plus se contenter de traduire les paroles sacramentelles, c'est tout le sacrement, parole, actions et choses, qui doit être traduit dans les différents systèmes de langage des communautés humaines. Ceci va être montré d'une autre manière dans les thèses qui suivent.

II THÈSES

Thèse 1. - Le sacrement est du genre
"signe", et de l'espèce "symbole".

Quand on dit "signe", on pense spontanément au signe linguistique constitué d'une face signifiante et d'une face signifiée jointes grâce au code de la langue. On pense tout aussi naturellement à "l'arbitraire du signe" qui affecte tel signifié à tel signifiant. Or cette référence au registre linguistique est trop étroite et même carrément inadéquate pour penser le sacrement qui est un signe d'un autre genre, plus complexe: le symbole. Dans un symbole, le signifiant ne renvoie pas à un signifié extérieur à lui et auquel il est lié arbitrairement par le code de la langue, mais à une quantité d'autres signifiants qui font partie du même système symbolique que lui et auxquels il est lié non plus de manière arbitraire, mais de manière motivée. C'est ainsi que le symbole renvoie le sujet, non pas à un objet de connaissance, mais à tous les autres sujets auxquels il est lui-même lié par l'identité et la reconnaissance⁶³.

63. X. LÉON-DUFOUR: Le partage..., p. 329-330.

A. VERGOTE: "Dimensions...", p. 24-26.

E.D. YON: "Le symbole et la Croix", in S. BRÉTON etc...
Le Mythe et le Symbole..., p. 127-130 et note 5 (citation de P. Ricoeur).

Une autre raison nous oblige aujourd'hui à passer de l'outil "signe" à la réalité "symbole". Il s'agit en fait de passer d'un univers mental à un autre. "La pensée classique est une pensée de la vérité et non du sens"⁶⁴. La polysémie y est perçue, non comme une richesse, mais comme une confusion, un manque de précision. C'est alors que l'Eucharistie en vient à être pensée, non plus selon les significations symboliques, mais selon les lois physiques. "La pensée classique se caractérise par une brisure des notions concrètes au profit des concepts abstraits"⁶⁵. L'idéal est toujours l'adéquation, la clarté et l'univocité, d'où l'on passe sans hésitation à l'universalité.

Ce qu'il faut dépasser aujourd'hui, c'est la théologie "comme pensée du Même et non pas de l'Autre", et "l'unité de la vérité et l'unité du sens d'un bout à l'autre du temps et de l'espace"; une sorte de docétisme selon lequel "il se passerait toujours la même chose sous la variété des cultures". Car "l'Incarnation n'est pas une réincarnation du Même, mais toujours une succession de différences". Plutôt

64. J. BEAUDE: "Mutations culturelles et théologie", in R. DIDIER: L'Eucharistie..., p. 145; p. 150: "La mise hors-jeu de la question du sens dans cette culture (du 17^e siècle) mettait peut-être la théologie en mauvaise posture".

65. Ib., p. 146.

qu'une dogmatique (pensée du Même), il faudrait une mystique (pensée de la différence et de l'altérité). Et au lieu du signe univoque, un symbole qui ne serait pas "un sens qui demeure", mais plutôt "l'efflorescence de significations successives"⁶⁶. Ce serait peut-être là aussi une chance supplémentaire d'entendre les cultures des autres et les théologies qu'elles élaborent.

Enfin, dans sa réflexion systématique et typologique sur les signes, M. HOUIS note que dans les "signes immédiats" déjà, "le référent appartient à la culture autant qu'à la nature objectivée"; et au sujet du tableau qu'il donne des sept types de signes et dont le dernier est le symbole, il remarque:

"De tous les types de signes, on peut dire en quelque sorte que le symbole est celui qui a la plus forte densité; c'est lui qui cumule le plus de propriétés. Ceci est évident par la position qu'il occupe dans le tableau de classement des signes; celui-ci traduit un ordre d'intégration croissante des signes vis-à-vis de l'histoire et de la culture. Plus que tout autre signe, les symboles restent opaques pour ceux qui ne participent pas en profondeur à une histoire et à une culture données"⁶⁷.

66. Ib., p. 151-152; R. DIDIER: "L'éclatement des langages", in R. DIDIER: L'Eucharistie..., p. 269-270 (la théologie comme savoir et comme réflexion).

67. M. HOUIS: Anthropologie..., p. 103-104.

Un symbole ne représente pas seulement une notion abstraite par un objet matériel, pour la rendre plus proche des hommes, comme le prétendait Adam Schaff; plus profondément, il est également lié de très près à des états affectifs et pour tout dire à des valeurs: il valorise le référent et opère non seulement une représentation, mais aussi une participation⁶⁸. Aussi, un sacrement qui parle mal à l'intelligence et pas du tout au coeur, n'est-il déjà plus un sacrement signifiant: il ne garde qu'une efficacité d'ordre magique.

68. Ib., p. 101-103.

Thèse 2. - Le symbole est une totalité.
 Le rôle du symbole peut être défini
 comme celui de "tenir ensemble" les
 différents éléments ou aspects qui le
 constituent.

Selon A. Vergote, la tâche sacramentaire actuelle n'est pas d'adapter le langage théologique mais "d'observer et de penser les données anthropologiques impliquées dans les réalités chrétiennes... de considérer les structures fondamentales de l'humain,... d'approfondir les dimensions anthropologiques de la foi et de la praxis chrétienne, pour pouvoir les relier ensuite aux données de la Révélation"⁶⁹. Cette urgence et cette priorité s'appuient sur la conviction que "les faces humaine et divine des sacrements constituent une oeuvre indivise", non sous forme de juxtaposition, mais d'intériorité: "La grâce divine agit à l'intérieur même du sens humain de l'eucharistie; dans l'oeuvre eucharistique, l'humain et le divin sont aussi indissolublement liés que les deux faces d'une même feuille"⁷⁰. C'est pourquoi le sens

69. A. VERGOTE: "Dimensions...", p. 9.
 G. MARTELET: Résurrection..., p. 14-17 (Le symbole comme union: "Au sens primitif du mot, le sym-bole en effet n'est pas d'abord substitution mais plutôt convergence... il est moins pure suppléance que geste de synthèse. Il rapproche et fait tenir ensemble ce qui paraît lointain"; p. 18-19: le cas du Symbole des Apôtres).
 J. GRITTI: L'expression de la foi..., p. 132-133: "Le symbole prend une puissance de conjonction, d'union des éléments divers".

70. A. VERGOTE: "Dimensions...", p. 10.

humain des sacrements doit être clair pour l'intelligence et authentique dans l'action liturgique. Sans leur inscription dans une réalité humaine significative, ils dérivent vers la magie. "On ne conçoit pas que Dieu lie sa grâce à des signes in-signifiants".

Ceci dit, l'auteur conteste que l'on puisse "saisir la réalité de l'homme dans les manifestations apparentes de "ses expériences vécues" ou de ses désirs: "on ne peut rien en tirer immédiatement pour la vérité de l'homme, mais seulement par interprétation jusqu'à atteindre les structures essentielles et le "sens interne du symbole sacramentel"⁷¹. C'est à ce niveau seulement que l'on peut repérer la vérité et l'illusion. "L'impression d'ésotérisme et de jeu que peut laisser la liturgie du baptême ou du repas quasi immatériel de l'eucharistie ne tient pas exclusivement aux formes souvent squelettiques de la liturgie"⁷². Le sens symbolique n'est pas connaturel à l'homme: il demande un éveil, un enseignement ou mieux, une initiation.

Le symbolisme sacramentel ne s'oppose pas à la Parole et à la vie évangélique, mais il les fait tenir ensemble en les assumant. La grâce se donne dans

71. Ib., p. 9-11.

72. Ib., p. 11. "Pas exclusivement", c'est-à-dire elles aussi, quoiqu'avec d'autres facteurs.

"l'effectuation symbolique des sacrements" et, par exemple, "la face anthropologique de l'Eucharistie n'est pas accessoire par rapport à sa réalité théologique"⁷³.

"L'Eucharistie est elle aussi une entité à deux faces, joignant deux signifiants: le pain et le Christ. A ces deux signifiants, les hommes peuvent donner des significations (signifiés) diverses: le pain mangé peut signifier la force de la nourriture et le pain partagé, le repas fraternel...; de même, le signifiant Christ sera perçu de diverses manières. Notre analyse du signe nous avertit tout de suite des ambiguïtés auxquelles nous sommes confrontés. Le Christ est activement présent par le pain qui le représente. Il ne s'y substitue pas, de même qu'il ne s'y résorbe pas, car ces deux signifiants sont distincts bien que liés. Dès lors, la présence visée du signifiant second, le Christ, passe par la signification (s, le signifié) que le croyant donne au signifiant premier"⁷⁴.

D'une autre manière, C. Perrot montre aussi la faculté d'unification du symbole et en même temps la pluralité organisée des éléments ou aspects qui le constituent. En prenant comme principe unificateur la réalité du repas, il dit que la Cène est un repas... communautaire... d'adieux... festif... d'Alliance... pascal... d'Action de grâces... sacrificiel... messianique et eschatologique... à réitérer⁷⁵.

73. Ib., p. 12-13; cf. L.M. CHAUVET, 1987: la triade: Parole, Sacrement, Éthique, p. 177s.

74. A. VERGOTE: "Dimensions...", p. 19-20.
J. ALBERTI: "Église et Sacrements", in R. DIDIER: L'Eucharistie..., p. 244.

75. C. PERROT: "Les repas juifs et l'Eucharistie", in R. DIDIER: L'Eucharistie..., p. 92-93.

Thèse 3. - Le symbole n'est pas naturel, il est culturel.

1) Symboles naturels?

Même lorsque le symbole a pour base un élément naturel, par exemple l'eau, ce n'est pas en tant qu'élément naturel qu'il est symbole, mais en tant que cet élément est toujours-déjà affecté d'une "parole" humaine, qu'il est "une-chose-pour-l'homme". Appeler l'eau "H₂O", c'est, dans mon intention de non-spécialiste, vouloir la réduire à sa pure réalité physique, mais ceci n'est déjà plus vrai en chimie, parce que, dans cette discipline, H₂O dit "l'eau-comme-réalité-pour-le-chimiste" et renvoie à toutes les expériences où on l'utilise et à toutes les réactions que cette utilisation provoque. Dans tous les cas, l'eau du baptême ne se qualifie pas comme telle en tant qu'elle est H₂O, mais bien autre chose, à savoir ce qu'elle est pour l'homme, le chimiste compris mais cette fois hors de son laboratoire. En pays d'inondation, elle parlera autrement qu'en pays de sécheresse; quant aux régions où inondation et sécheresse alternent, sa polysémie jouera à fond ainsi que son ambiguïté⁷⁶. Nous avons

76. J.M. ROUX: "Symbole et corporéité", in B.L.E. 86 (1985), p. 104; B.L.E. 87 (1986), p. 43: "les symboles naturels qui par leur polysémie pointent vers l'infini"; p. 48: "les éléments naturels que sont le pain et le vin".
X. LÉON-DUFOUR: Le partage..., p. 152.

même vu que chez les Gizigas, les signifiants "déluge d'eau" et "sécheresse" peuvent se substituer l'un à l'autre pour désigner la "catastrophe" que celle-ci soit naturelle ou culturelle (sociale, politique...).

J.P. de Jong a là-dessus une formule ambiguë, lorsqu'il dit:

"Il y a aussi des symboles qui sont tels de par leur nature. Il est patent, et il ressort de l'expérience, que certains objets matériels sont impliqués dans la vie humaine, dans son existence terrestre, d'une telle manière qu'ils sont de par leur nature même prédisposés à devenir des symboles de la vie même"⁷⁷.

S'ils symbolisent, ce n'est pas de leur nature même, mais parce qu'ils sont impliqués dans la vie humaine. Comme le dit A. Vergote, "dans tout signe symbolique, la réalité du monde cesse d'être un simple fait pour devenir le lieu d'une forme nouvelle de l'existence"⁷⁸. Même s'il est dit "motivé", le

77. J.P. de JONG: L'Eucharistie..., p. 45, 92-93, 130.

78. A. VERGOTE: "Dimensions...", p. 12
 A. HOUSSIAU: "L'Eucharistie...", p. 167: "les choses sont pour nous ce que nous en faisons et par ce que notre logos y découvre et y inscrit".
 J. ALBERTI: "Église et sacrements", in R. DIDIER: L'Eucharistie..., p. 244.
 Voir cependant: J.R. MARELLO: "Symbole et réalité. Réflexion sur une distinction ambiguë", in S. BRETON etc. Le Mythe et le Symbole..., p. 155-167.

symbole ne peut être dit "naturel": polysémique, le symbole reste indéterminé dans son symbolisme "aussi longtemps que le discours humain ne l'interprète pas en actualisant l'une ou l'autre de ses virtualités symboliques"⁷⁹. Dans le cas du sacrement chrétien, c'est le discours divin qui fait irruption dans le symbolisme de l'homme pour l'emmener vers une réalité nouvelle.

Le symbole est institutionnel et conventionnel: bien qu'il soit motivé, il reste fondé sur un pacte, sur une convention sociale. La convention ici ne dit pas arbitraire ou artifice opposé à la nature: elle saisit une "motivation" ou une analogie avec la nature pour l'instituer comme réalité sociale stable.

"En instituant l'Eucharistie, le Christ a pris un signe naturel (sic), le pain, pour représenter la vie qu'il est lui-même à l'intérieur de l'Eglise: et ce signe, il l'a posé comme symbole médiateur de son alliance nouvelle avec l'homme"⁸⁰.

Cependant cette convention sociale ne permet pas de laisser l'élément naturel ou culturel dégénérer jusqu'à devenir

79. A. VERGOTE: "Dimensions...", p. 25.

80. Ib., p. 28. Le pain n'est pas une réalité naturelle, mais culturelle. C'est justement déjà une base pour signifier non pas seulement la valeur "vie", mais la vie proprement humaine de celui qui "produit" sa nourriture et qui pourtant doit y percevoir un don.

artifice. Au-delà d'un certain seuil, le symbole n'est plus perçu ni vécu comme tel:

"Aboli de ses virtualités figuratives et affectives, le symbole ne correspond plus à l'être humain qu'il entend introduire dans l'alliance... Défiguré dans sa substance humaine, le symbole sacramental incline vers une perception quasi magique"⁸¹.

2) Symboles culturels

Mais la plupart du temps, le corps du symbole n'est même pas un élément naturel, mais un produit culturel, comme le pain, le vin ou l'huile: ceux-ci ne se trouvent pas tels quels dans la nature, ils sont produits par un travail humain particulier⁸². Les philosophes et les liturgistes, qui sont souvent, par profession, assez éloignés du travail de la matière, relient assez spontanément les éléments matériels à la dimension cosmique du mystère de la création, en faisant

81. Ib., p. 28-29.

82. J.M. ROUX, B.L.E. 87 (1986), p. 39.
 X. LÉON-DUFOUR: Le partage..., p. 71: "Outre la valeur de création déjà là, pain et coupe impliquent le travail qui a transformé les produits du sol. A travers ces éléments, Jésus demeure relié à la création première, confiée par le Créateur aux hommes".
 J.P. de JONG: L'Eucharistie..., p. 18-19.
 E. SCHILLEBEECKX: La Présence..., p. 9; le pain comme réalité culturelle, p. 70, 76, 77. Par contre, le pain comme réalité naturelle: p. 62, 75, 120-122.

l'impasse sur toute la série de médiations humaines qui sont à l'origine de la production de ces éléments culturels. De là à leur attribuer une valeur universelle, le pas est vite franchi⁸³.

Et pourtant, avant la "transsubstantiation" proprement eucharistique, il y a eu toute une série de "transsubstantiations" au sens strict ou analogique, soit naturelles soit culturelles. La plante "transsubstantie" le minéral (terre, eau) et l'atmosphère (chaleur, air) en son propre corps végétal. L'homme, à son tour, observe, distingue, choisit puis domestique tel végétal à son usage. Il le cultive, l'arrose, l'engraisse, le sarcle, le récolte, l'engrange, le conserve ou l'échange, le transforme en un produit qui n'a plus rien à voir avec son aspect originel. Pendant tout ce temps, il lui arrive même d'entendre ses

83. J.M. ROUX: B.L.E. 86 (1985), p. 124.

X. LÉON-DUFOUR: Le partage..., p. 71.

E. SCHILLEBEECKX: La présence..., p. 103. Pour A. Vanneste, la distinction pertinente se trouve entre ce que les choses sont pour Dieu (et pour le croyant) et ce qu'elles sont pour notre expérience humaine profane. Ce n'est pas l'homme qui donne leur sens dernier aux choses; si Dieu change la destination de ce pain, ce pain est métaphysiquement autre chose, "philosophiquement parlant aussi, ce pain n'est plus du pain". On peut demander à Vanneste: entre le sens premier (nature) et le sens dernier des choses (eschatologique), le sens "avant-dernier" (culture) n'aurait-il aucune pertinence dans le tout? Comment le sacrement serait-il simplement possible? Pour B. Welte, au contraire, ce qui est important, c'est le fait qu'une chose ait un sens pour l'homme (p. 104-106).

G. MARTELET: Résurrection...; p. 25, 28-30.

paroles et de lui parler. Enfin, il le "transsubstantie" en sa propre chair en le mangeant⁸⁴. Il en est de même pour le vin et l'huile.

A la Cène, c'est le Christ qui "relaie le travail de transsubstantiation de l'homme pour, cette fois, convertir la substance du pain et du vin en une nouvelle substance, celle de son corps et de son sang. Continuité. Oui! La substance est toujours nourriture et les accidents sont toujours ceux du pain et du vin, mais tout cela dans une discontinuité profonde: la substance nutritive n'est plus celle du pain et du vin, mais celle du corps et du sang du Christ, et les accidents, dans un contexte tout cultuel, ne sont plus ceux d'une commensalité profane, mais ceux d'une commensalité toute spirituelle"⁸⁵.

Cette transsubstantiation devrait continuer à donner à penser dans un autre domaine, celui de la "traduction" de la nourriture eucharistique dans les cultures: la substance doit rester une nourriture, alors même qu'elle n'est plus celle du pain et du vin, simples particularités culturelles.

Pour B. Welte, les relations spirituelles et personnelles sont plus réelles que les relations physico-

84. M. HOUIS: Anthropologie..., p. 82, 84, 96 (la symbolique du mil).

G. MARTELET: Résurrection..., p. 127 (citant Teilhard de Chardin); p. 192-193 (citant Grégoire de Nysse); p. 194: pain et vin sont le double élément du corps culturel et cosmique de l'homme.

85. J.M. ROUX: B.L.E. 87 (1986), p. 39.

matérielles: le pain et le vin eucharistiques doivent être envisagés à partir de leur réalité de relation. Dans leur être propre, les choses ont un sens pour quelqu'un (Dieu, l'homme), sans lequel elles ne seraient pas ce qu'elles sont. Et l'être des choses change quand le système de relations change. Certains de ces systèmes de relations ont l'homme pour auteur. Par là se trouve déterminé ce que l'être en question est réellement: c'est l'homme qui sait ce qu'est le pain, puisque c'est lui qui l'a fait. Et le sens qu'il a pour lui, voilà ce qui est pris par le Fils de l'Homme dans la signification et l'action de l'Eucharistie. Selon E. Schillebeeckx, B. Welte est le premier à avoir élaboré en profondeur une interprétation moderne de la transsubstantiation: un changement de l'être lui-même beaucoup plus objectif que les changements physiques, mais se situant au niveau de la détermination du sens⁸⁶.

De même, C. Davis cherche la solution dans la réalité qu'a le pain comme "objet humain". Il y a, en effet, des objets qui n'ont de réalité et de sens que pour l'homme, et comme tels, il les "élabore" pour ses besoins et ses projets, comme moyens d'expression de lui-même et de communication avec les autres. Ce ne sont plus des choses de

86. E. SCHILLEBEECKX: La présence..., p. 104-106.

la nature, car en dehors de leur relation à l'homme, elles n'ont aucun sens. C'est dans la ligne de cet "objet humain" que Davis élabore son explication de la transsubstantiation⁸⁷.

E. Schillebeeckx lui-même envisage la question sous l'aspect de "l'homme créateur de sens":

"L'homme peut ennoblir des éléments naturels par des processus naturels (sic), par exemple produire du froment, avec lequel il pourra faire du pain, tout cela grâce à des techniques. En ce sens, le pain et le vin sont des produits de culture humaine, résultat d'une activité donatrice de sens, et cela au profit de l'homme. Mais la détermination de sens humain peut encore aller plus loin et elle va plus loin. Le pain et le vin, déjà utiles comme nourriture biologique, reçoivent en plus une fonction dans les relations humaines: ils reçoivent un sens symbolique. Le pain devient symbole de vie, le vin symbole de joie, la joie de vivre. Des produits de la culture humaine peuvent ainsi, à différents niveaux, recevoir toutes sortes de significations relatives. Dans la communion de table humaine, le fait de manger et de boire, qui représente en soi une valeur biologique, peut devenir un bien humain supérieur: expression de solidarité fraternelle, d'intimité interpersonnelle, ratification, sceau d'une amitié, etc... Parce que l'homme vit en fait dans un monde humanisé, il doit surtout s'occuper de ces déterminations humaines de sens: c'est son univers; il en vit à l'intérieur du mystère de la réalité qu'il ne peut pas créer lui-même, mais qui lui est donnée"⁸⁸.

87. Ib., p. 106-109; P. Schoonenberg cherche dans la direction de la présence et de la communication personnelle par laquelle une personne se donne à une autre, p. 109-113.

88. Ib., p. 123-124.

C'est ainsi que le pain prend sens "dans une aire de signification autre que le domaine biologique" et ce fait constitue déjà un changement pour le pain: c'est la relation de la chose à l'homme qui détermine sa réalité vraie.

"L'homme vit en fait et tout naturellement de "transsignifications" continuelles: il humanise le monde. Et ces changements de sens ont une action beaucoup plus pénétrante que de simples changements physiques qui se situent à un niveau inférieur et, en ce sens, moins réel... Le changement de sens s'accomplit précisément dans le monde humanisé, et à ce niveau, il est substantiel"⁸⁹.

C'est pourquoi, estime l'auteur, se demander si après la consécration, le pain est encore du pain ordinaire, n'a pas de sens, car c'est passer du niveau cultuel et théologique au point de vue du physicien ou du chimiste. Dans un contexte eucharistique, la question ne peut être qu'eucharistique⁹⁰. Toute analyse physique ou métaphysique est dépourvue

89. Ib., p. 124.

90. E. SCHILLEBEECKX: La présence..., p. 125-127. On pourrait en conclure que même avant la consécration, le pain étant une réalité culturelle, la question ne peut être que d'ordre culturel et symbolique, et les déterminations d'ordre botanique sont hors de propos; cf. p. 136: "Aucune interprétation physique ou métaphysique, se situant hors de la sphère de la sacramentalité n'a de valeur pour la compréhension de l'eucharistie. Ce qui arrive à une hostie consacrée sans que le croyant soit concerné (de quelque façon que ce soit) ou alors qu'il ne peut être concerné, n'a aucune signification" (Il ne peut être concerné par exemple lorsque le symbole ne parle pas à l'intérieur de sa propre culture, c'est-à-dire lorsque le pain n'est pas, dans ce contexte culturel, une nourriture).

d'objet et la question porte sur une détermination de sens. Si le sacrement est un symbole, toute problématique extra- ou infra-symbolique manque le niveau pertinent du sens.

Tout comme X. Léon-Dufour, E. Schillebeeckx en vient à repérer les trois niveaux du sens dans le symbole humain devenu eucharistique, c'est-à-dire les trois aspects de la parole humaine contenue dans le pain et le vin que la Parole divine vient rencontrer et assumer.

"Lorsque le pain et le vin trouvèrent leur emploi dans l'eucharistie, leur signification humaine avait déjà évolué et traversé différentes phases. Il ne s'agit pas d'éléments matériels bruts, mais de produits de culture nécessairement liés à l'homme; essentiellement, substantiellement, ce sont des valeurs d'utilité biologique, des valeurs nutritives humaines"⁹¹.

C'est là le premier niveau, que j'appellerais psychologique, où tout homme fait l'expérience de la nourriture et de la boisson de base de son groupe culturel et élabore les valeurs symboliques de la vie. Mais il n'en reste pas là:

"Ces éléments entrent plus avant dans le contexte humain en constituant un repas et en se chargeant ainsi d'une fonction dans la communauté humaine. La structure sacramentelle primaire de l'eucharistie n'est donc pas simplement "pain et vin", mais le repas au cours duquel sont consommés

91. Ib., p. 127.

du pain et du vin. Les sacrements ne sont d'ailleurs jamais des choses isolées, mais des actions humaines dans lesquelles des choses ou des gestes sont intégrés: laver avec de l'eau, oindre avec de l'huile, imposer les mains, etc... Ainsi dans l'eucharistie, nourriture, repas et communauté de table doivent essentiellement constituer un tout: c'est le matériel apporté par l'homme qui devient sacrement⁹².

Ce deuxième niveau déborde l'aspect individuel et psychologique de l'expérience de la nourriture et de la boisson. Il intègre la dimension sociale. Le lieu le plus habituel de l'expérience de prise de nourriture et de boisson est le cadre familial, première cellule constitutive de la société. Chez les Gizigas, cette réalité est très marquée: le couple se constitue d'un mari, maître du grenier familial dont il retire chaque jour la quantité de grains nécessaire à la subsistance de la famille; et d'une épouse qui reçoit des mains de son mari cette portion qu'elle va cuisiner pour la lui rendre sous la forme de boule de mil. L'ensemble de la famille est constituée de tous ceux qui "regardent" vers le même grenier dont ils espèrent la subsistance quotidienne⁹³. Mais la

92. Ib., p. 127-128.

93. Cet échange de grains de mil et de nourriture cuisinée constitue un symbole matrimonial, à cause de la profondeur qu'il implique dans la vie courante: les membres du couple y sont valorisés dans leur différence et dans leur union mutuelle. Pour le grenier, cf. Ps. 104, 27-29.

société ne s'arrête pas au noyau familial: il est d'autres repas qui mettent en oeuvre des groupes plus étendus, lors des fêtes annuelles de la récolte et des étapes de la vie: naissance, initiation, deuil, etc...

Mais il faut aller encore plus loin, jusqu'au troisième niveau:

"L'Eucharistie avait encore connu d'autres antécédents. Le pain et le vin (ou une nourriture équivalente) étaient devenus symbole de vie et avaient de ce fait leur place dans le culte des religions naturelles qui expérimentaient Dieu comme source de vie. C'était surtout le cas de ce qu'on a appelé la "liturgie cosmique" dans laquelle on remerciait Dieu pour ses bienfaits vitaux. En Israël, ces fêtes se sont chargées d'un contenu historique parce que Yahvé ne s'était pas révélé d'abord comme Dieu de la nature, mais comme Dieu de l'histoire, soumettant la nature elle-même au service de son peuple. De ce fait, la fête pascale d'Israël était la célébration liturgique, sous forme de mémorial, d'un événement de salut, une anamnèse de la sortie d'Égypte, de la rédemption par Yahvé"⁹⁴.

Après les expériences individuelles et psychologiques de la prise de nourriture comme symbole de vie, après les expériences sociales du repas comme symbole du vivre-ensemble, voici le niveau de l'expérience religieuse et le symbole du vivre-avec-Dieu.

94. Ib., p. 128.

Mais ici, il me semble nécessaire d'apporter un correctif: "religions naturelles" et "liturgie cosmique" sont des catégories commodes pour distinguer les religions des "autres" du judéo-christianisme, et de camper celui-ci à peu de frais dans son originalité. En fait, ces religions ne sont pas plus "naturelles" ni plus cosmiques que le judaïsme et le christianisme; elles aussi prennent en mains des éléments qui ne sont pas naturels mais culturels et leur liturgie s'inscrit dans une histoire, celle de leurs peuples. Même si leur aspect historique est moins souligné que le nôtre, c'est notre myopie ethnocentrique qui fait d'eux des "peuples sans histoire", et de leurs religions "des religions naturelles et cosmiques". Ils ont aussi conscience d'une élection, d'une migration fondatrice, de l'établissement d'un lien d'alliance, avec une terre reçue comme un don; ils ont une mémoire historique où leurs "exodes" ont une place dans leur vie religieuse, même si la régularité des cycles annuels y joue un rôle plus visible⁹⁵. Il ne sert à rien de nier la dimension culturelle et l'historicité des autres pour mieux sauver la sienne. Le fait que les religions dites naturelles et cosmiques sont aussi historiques que le judaïsme et le christianisme n'enlève rien à l'originalité radicale de ces derniers. Là encore, il importe de bien situer le caractère unique du christianisme en ne visant pas plus bas ("hypo-crisie") que la cible, à savoir le Christ: "Omne novitatem attulit, seipsum afferens, qui fuerat annuntiatus"

(Irénée de Lyon, A.H.2). C'est le Christ seul qui apporte toute l'originalité à des rituels chrétiens par ailleurs très communs. Si bien que l'on peut dire à la fois: "Ce n'est que cela... et c'est proprement "in-oui"⁹⁶.

Il n'est pas nécessaire non plus, à mon avis, de dire que, dans l'Eucharistie, "le pain et le vin sont soustraits à leur signification profane et deviennent symboles de ce don du Christ"⁹⁷. Assumés par le Christ, ils peuvent et doivent garder toutes leurs significations humaines; celles-ci sont emportées au-delà d'elles-mêmes et dans la direction vers laquelle elles pointaient déjà sans pouvoir y parvenir d'elles-mêmes. Le Christ agit dans la ligne des significations symboliques humaines: "significando causant". L'auteur corrige d'ailleurs cette expression trop radicale de la "soustraction" en poursuivant: "C'est aux fidèles que la Présence réelle est destinée, mais par l'intermédiaire et dans le don du pain et du vin"⁹⁸.

Le sens final vient "non pas des hommes", mais du Seigneur vivant dans son Église; mais ce Seigneur est également un homme qui a vécu en lui-même l'expérience humaine

96. Cf. E. SCHILLEBEECKX: La Présence..., p. 128-129: "quelque chose d'absolument neuf... Je suis la Vie".

97. E. SCHILLEBEECKX: La Présence..., p. 130-131.

98. Ib., p. 130-131.

du pain et du vin, et c'est sa personne qui assure la continuité des sens humains et du nouveau sens divin. Mais sans doute est-il difficile de tenir ensemble, dans la chaîne parlée, et la continuité et la discontinuité radicale du symbole eucharistique, tant "la réalité du signe (sacramentum est in genere signi) présente ici sa portée maximale"⁹⁹.

C'est pourquoi il est important de voir la place réelle du pain et du vin dans la création: ils n'existent pas comme tels dans la création de Dieu, immédiatement; ils n'y sont présents que de manière médiate, précisément par les différentes médiations culturelles des hommes divers: création de l'homme, c'est indirectement qu'on peut y voir des créations de Dieu. Et c'est cette différence de statut qui sépare l'eau du baptême (création de Dieu) et le pain et le vin (création de l'homme). Lorsque E. Schillebeeckx dit que "l'être métaphysique est une donnée antérieure à la signification ontologique conférée par l'homme, c'est-à-dire à son logos qui fait apparaître l'être et qui est ainsi donateur de sens "on voit très bien comment cela s'applique à l'eau baptismale (eau-nature et eau pour l'homme), mais on ne voit

99. Ib., p. 132; p. 135: "L'Eucharistie implique une détermination "humaine" de sens, qui ne vient cependant pas de l'homme, mais du Seigneur vivant dans l'Eglise ou de l'Eglise vivant dans le Seigneur". (Mais le Seigneur est lui-même homme, et c'est pourquoi le sens est "humain" et vient aussi de l'homme).

pas comment cela peut s'appliquer au pain et au vin eucharistiques qui sont des produits "manufactures"¹⁰⁰. Il y a bien une réalité "comme donnée préalable et qui n'est pas de fabrication humaine", mais cette réalité n'est pas du pain et du vin, mais du blé, de l'orge, du riz, du mil, etc... C'est pourquoi la médiation culturelle, ou plutôt les différentes médiations culturelles, sont-elles ici importantes pour l'établissement du sens théologique. Une affirmation comme celle-ci: "la réalité créée précède toute donation de sens humain" ne peut s'appliquer que de manière analogique dans le cas de l'eau baptismale et dans celui des éléments eucharistiques: le "simpliciter diversa" concerne ici, d'une part, l'eau, création de Dieu, et d'autre part, le pain et le vin, créations de l'homme selon la variété des cultures, car les différentes façons dont la réalité apparaît sont "déterminées en partie par la condition de l'homme, par son activité de connaissance sensorielle ou conceptuelle et par son commerce concret avec les choses".

Appliquée à l'eucharistie, cette explication de la perception sensorielle humaine aboutit à la conclusion suivante: "Ce qui, dans notre expérience, apparaît comme pain et vin est le "corps du Seigneur" qui apparaît comme

100. Ib., p. 140-141.

nourriture sacramentelle"¹⁰¹. Cette conclusion est vraie partout où le pain et le vin sont nourriture et boisson, mais partout où ce n'est pas le cas, le sacrement est éclaté dans sa structure interne: "le phénoménal", c'est-à-dire la réalité comme apparence ne dit plus le corps du Christ comme nourriture, puisqu'en elle-même elle n'est pas nourriture ici maintenant.

Il faut, selon l'auteur, "laisser les espèces du pain et du vin, perçues au plan phénoménal, nous orienter vers la présence du Christ et de son Église... Ainsi la "structure sacramentelle" est vraiment "le corps du Seigneur" s'offrant comme nourriture... dans le repas dans lequel nous nous nourrissons du Christ pour croître dans la communauté de foi"¹⁰². Étant donné la diversité des cultures, c'est la structure sacramentelle elle-même qui exige des réalités phénoménales différentes pour assurer que c'est bien la même présence du Christ se donnant en nourriture qui est perçue par tous les chrétiens. "Le sacrement de la foi dans lequel des éléments de la nature, cultivés par l'homme, sont changés en son Corps et en son Sang glorieux. C'est le repas de la communion fraternelle, une anticipation du banquet céleste" (GS 38).

¹⁰¹. Ib., p. 143.

¹⁰². Ib., p. 144.

En conclusion, E. Schillebeeckx nous sert un avertissement: aujourd'hui, c'est l'approche herméneutique qui se révèle nécessaire, car "l'existence humaine n'est pas une pure actualité intemporelle", et j'ajouterais: privée de localisations particulières; elle se situe dans des présents différents, en référence à des passés différents et en attente d'un avenir si possible commun mais par des chemins divers. "Dans les ergotages théologiques sur la Présence réelle du Christ, le Christ a souvent été absent", et j'ajouterais: et l'homme aussi, c'est-à-dire les hommes dans leur diversité. "Évidemment, le croyant en recherche se situe dans l'histoire et son interprétation sera marquée par un contexte" ou plutôt par des contextes. Et enfin, il ne faut pas "juger de l'orthodoxie des autres, puisqu'on est sans assurance (mais non sans espérance) de la sienne propre"¹⁰³. C'est ainsi que l'histoire de la théologie eucharistique en Occident ayant à peu près épuisé toutes les possibilités d'erreurs et de malfaçons dans le passé, tout en maintenant la foi en l'essentiel, il sera sans doute moins dangereux de continuer ce même mouvement théologique sous d'autres cieux, dans d'autres humanités et à partir d'autres contextes culturels. Laissons donc les éléments eucharistiques nous orienter vers le Christ, partout où l'Eucharistie continue à être célébrée.

103. Ib., p. 151-152.

C'est surtout G. Martelet qui exprime clairement l'impasse que la liturgie et la théologie ont faite sur la dimension culturelle de la nourriture et de la boisson eucharistiques¹⁰⁴.

"Que le pain et le vin symbolisent avant tout le travail de l'homme, ce fait élémentaire n'a pas toujours été évident. Aux yeux d'un homme encore peu conscient des plus-values qu'apporte au monde son travail, pain et vin, si dépendants du blé et de la vigne, sont avant tout le fruit du sol et des saisons. Omettant en cela son travail de soc et de faucille, de taille et de vendange, de pétrin, de four ou de pressoir, cet homme semble ne voir dans le pain et le vin que ce qui échappe au pouvoir de ses mains. Tout ce labeur est oublié, tant il paraît modeste par rapport au rôle joué par la nature que le travail seconde mais qu'il ne remplace pas"¹⁰⁵.

Ceci peut sembler normal dans la célébration liturgique qui est faite d'action de grâces, d'émerveillement et d'humble offrande "ex tuis donis ac datis": depuis que la manne a cessé de tomber du ciel (Jos. 5), le problème de l'homme religieux est bien de savoir reconnaître que ce qui apparaît comme le produit de son labeur est plus fondamentalement, plus "ontologiquement", don de Dieu, tout comme la Terre sur laquelle et de laquelle il vit, la pluie, les saisons (Act.

104. G. MARTELET: Résurrection..., p. 26-35.

105. Ib., p. 26.

14), et finalement l'homme lui-même¹⁰⁶. Finalement d'ailleurs, la nouvelle formule de présentation des offrandes unit les deux apports: "Fruit de la terre et du travail des hommes".

Mais ce qui peut sembler normal en liturgie, l'est peut-être moins en théologie qui est intelligence de la foi dans les variations culturelles dans l'espace et le temps. Pour que l'homme puisse toujours reconnaître le chemin sacramental par lequel c'est lui-même qui "passe" à Dieu, ne faut-il pas toujours garder à l'esprit la médiation culturelle qui est le lieu où l'homme s'identifie à ce qu'il offre? C'est pourquoi, aujourd'hui, "il nous est devenu impossible de les offrir à Dieu sans dire qu'ils sont aussi des fruits de la culture et de la liberté. Car ils le sont vraiment". Pain et vin peuvent symboliser toute la culture, non seulement la culture humaine objective (la culture humanisée), mais aussi la culture pour l'homme, et donc l'homme lui-même, individuel et social¹⁰⁷. "Lorsque nous mangeons, nous participons à tous les faits de production et de répartition qui englobent le

¹⁰⁶. Ib., p. 26-27.

¹⁰⁷. Ib., p. 28, 30-31. Cf. E. BARBOTIN: Humanité de l'homme. Étude de philosophie concrète (Théologie 77), Paris, Aubier, 1970, p. 293-311; id.: Humanité de Dieu. Approche anthropologique du Mystère chrétien (Théologie 78), Paris, Aubier, 1970, p. 300-334.

monde... Et il n'existe pas pour l'homme d'acquiescement plus total à tout ce qui l'enserme que l'acte de manger". Et c'est pourquoi, ajoute G. Martelet, "l'Eucharistie ne saurait échapper aux problèmes mondiaux que pose à notre humanité son alimentation" et comporte donc aussi un aspect économique et politique¹⁰⁸. Cela n'a d'ailleurs rien de choquant, car le problème de la disparité alimentaire a quelque chose à voir avec l'Eucharistie depuis les temps de Paul et de la communauté chrétienne de Corinthe (1 Co 11,20-23)¹⁰⁹.

Comme le concept de culture est le grand symbole qui tient ensemble toute l'activité humaine, de la plus matérielle à la plus spirituelle, il n'est pas étonnant de voir le grand symbole de l'Eucharistie jouer le même rôle à un degré plus haut de récapitulation de tout dans le Christ.

Dans l'Eucharistie, le pain et le vin constituent le "double élément du corps culturel et cosmique de l'homme,... l'un signifie la subsistance alimentaire, tandis que l'autre exprime l'allégresse de vivre"¹¹⁰. C'est cela que le Christ prend au sérieux, lorsqu'il prend dans ses mains le pain et le

108. W. DIRKS: "Le Pain quotidien", in La Maison-Dieu 18 (1949), p. 107-108; G. MARTELET: Résurrection..., p. 33.

109. G. MARTELET: Résurrection..., p. 33-35.

110. Ib., p. 194.

vin: "il dit son oui personnel à l'histoire de l'homme".

Mais ce pain de mort et cette coupe de douleur, il les transforme en Pain de vie et en Coupe de joie, en les transformant en son Corps ressuscité, c'est-à-dire déjà passé au-delà de la mort. Dès lors que l'on a compris, au niveau anthropologique de la vérité symbolique, que le pain et le vin "sont vraiment le corps authentique de l'homme", on comprend que l'Homme-Dieu, dans la même ligne mais bien au-delà, en fasse aussi son Corps, non plus un corps mortel, mais un Corps passé au-delà de la mort.

"Prenant donc les éléments du monde qui symbolisent historiquement avec nous dans l'histoire selon l'effort de la culture, il leur accorde de symboliser eschatologiquement avec lui selon la vérité de sa résurrection. Il donne à ce double élément du monde de devenir et d'être pour nous, dès maintenant, ce que le monde tout entier deviendra et sera en raison de la Gloire, lors de la Parousie. Telle est en vérité l'Eucharistie: l'anticipation sacramentelle dans l'ordre de l'histoire de l'identité radicale du monde dans l'ordre de la Résurrection. L'Eucharistie fait apparaître pour la foi dans les signes ce qui demeure encore caché pour l'expérience humaine dans l'histoire. Elle actualise de manière symbolique, et donc parcellaire et secrète, le contenu ultime de la Résurrection, à savoir que le monde est fait pour devenir lui-même réellement le Corps du Christ"¹¹¹.

De même que l'homme ne se cache pas "derrière" le pain qu'il mange, mais que c'est le pain qui est devenu l'homme, de même

¹¹¹. Ib., p. 195.

le Christ n'est pas contenu "sous" les espèces, c'est le pain et le vin qui sont pris en Lui, convertis en Lui¹¹².

"Aussi le monde n'est plus seulement le lieu où les hommes tâtonnent dans la chair, il peut être le lieu d'une approche quotidienne du Christ dans l'Esprit, et donc d'une transformation qui, du coeur des chrétiens, doit passer en toute vérité, à ce monde lui-même"¹¹³

L'Eucharistie est ainsi à la fois le lieu de l'orthodoxie et celui de l'orthopraxie. La saine manière de juger les choses est que l'Eucharistie nous vient du Christ ressuscité; mais la saine manière d'agir les choses est que notre vie doit exprimer ce don face aux urgences du monde¹¹⁴. "Quelles que soient les formes de son intégration liturgique, l'exercice de la charité, la volonté de servir doivent porter des fruits en proportion de la grâce reçue"¹¹⁵. Voilà justement un des motifs d'étonnement devant la manière de faire eucharistie aujourd'hui: la faible intégration ou tout simplement la non-intégration liturgique de plusieurs aspects constitutifs de l'eucharistie: la matière première ne vient plus du monde des hommes, et une fois transformée, elle a

112. Ib., p. 197.

113. Ib., p. 198.

114. Ib., p. 200. Cf. L.M. CHAUVET, 1987: L'Écriture, le Sacrement, L'Éthique, p. 177s.

115. Ib., p. 202 (citant A. Hamman).

toutes les peines du monde à le rejoindre¹¹⁶. En amont comme en aval, l'eucharistie est trop coupée des réalités sociales, économiques et politiques. Instituée par le Christ pour faire surgir la Résurrection dans l'histoire des hommes, elle est devenue au cours des siècles une réalité anhistorique, incapable par le fait même d'aller chercher les hommes là où ils sont pour les faire "passer" là où le Christ les attend. S'il était liturgiquement visible que les chrétiens vont chercher "pour symbole de leur eucharistie, des éléments indispensables à l'existence humaine", il leur deviendrait vite impossible de les obtenir en en privant les autres¹¹⁷. Bartholomé de Las Casas nous a montré que dans certaines circonstances, la célébration de l'Eucharistie devenait impossible. En effet l'Eglise ne peut la célébrer chaque fois qu'elle ne contribue pas à la construire elle-même en Corps du Christ, le corps des fils et des filles dans le Fils. Par contre, chaque fois que nous sommes d'accord avec l'Eucharistie et qu'elle est d'accord avec nous, comme le dit Irénée de Lyon, chaque fois que nous disons en vérité ce que nous faisons et que nous faisons en vérité ce que nous disons, alors l'Eucharistie est de nouveau efficace dans la ligne de ce qu'elle signifie¹¹⁸.

116. Cf. Appendice: L'offertoire.

117. G. MARTELET: Résurrection..., p. 202-203, 205-206.

118. Ib., p. 206-207 (Irénée: A.H. 4,18,5).

3) De la culture aux cultures

Qui dit culture, dit pluralité des cultures. La terre ne produit pas partout les mêmes végétaux, c'est pourquoi les hommes ne produisent pas partout les mêmes nourritures ni les mêmes boissons. Partout la nourriture et la boisson ont un pouvoir symbolique sur l'homme, en lui parlant de la vie, de la vie en société et de la vie en communion avec Dieu, mais les symboles qui portent ce pouvoir symbolique unique sont différents selon les cultures. "Si par les signes s'opère le passage à l'ordre humain, culturel, on comprend qu'eux seuls donnent accès à l'ordre divin, et que le Dieu vivant ne se rend présent qu'en des signes qui le représentent"¹¹⁹. On peut conclure de ce principe que si les cultures sont plurielles, c'est chacune d'entre elles qui constitue un chemin vers l'ordre divin: la présence de Dieu ne sera perceptible qu'à travers les signes qui ont cours dans cette culture-là.

Après sa présentation des trois niveaux symboliques de la nourriture et de la boisson (expérience personnelle, sociale et religieuse), E. Schillebeeckx note:

¹¹⁹. X. LÉON-DUFOUR: Le partage..., p. 150-151.
J.P. de JONG: L'Eucharistie..., p. 131-132. Pour l'auteur, les réalités sont ce qu'elles sont, non seulement en elles-mêmes, mais dans leur relation à l'homme; mais il ne parle que de l'homme individuel, sans sa dimension socio-culturelle.

"Suivant les historiens, le pain que Jésus utilisa quotidiennement n'a que peu de rapport avec le pain de froment que le monde occidental n'apprit à connaître qu'à partir du 16^e siècle. Du point de vue de la botanique, le vin n'est ni plus ni moins que du jus de raisin (selon H.F. Linskens). Ne serait-ce que pour cela, la théologie devrait être plus circonspecte en ce qui concerne la matière de l'eucharistie, soumise actuellement à des déterminations si précises. Peut-on affirmer que l'usage du pain et du vin a une signification dogmatique pour la célébration eucharistique concrète uniquement parce que le Christ en a usé?"¹²⁰.

Dans un autre de ses ouvrages, il dit à peu près la même chose en d'autres termes:

"En Orient, on consacre du pain levé; en Occident, du pain sans levain. Qu'entend-on exactement par du pain? Du pain de maïs est-il du pain? Le Christ n'a manifestement pas voulu déterminer tout cela, pas plus que l'espèce de vin, ou la manière de le faire, pourvu que ce soit du "vin". Dans cette appréciation il entre évidemment une certaine part de relativité. En fin de compte, c'est l'Eglise elle-même qui juge de l'appréciation commune, laquelle peut varier d'un pays à l'autre, et qui fixe les normes concrètes, mais celles-ci ne paraissent pas établies ne varietur. Il est cependant dommage que, souvent, les manuels confondent ces différents niveaux et laissent l'impression que, pour pouvoir déterminer la substance d'un sacrement, le théologien doit être un spécialiste en grains et en viticulture"¹²¹.

Les déterminations actuelles sont infrasympoliques, puisqu'elles se situent au niveau botanique. Non seulement

120. E. SCHILLEBEECKX: La présence..., p. 128, note 52.

121. Id.: Le Christ, Sacrement de la rencontre de Dieu. Étude théologique du salut par les sacrements. (Lex Orandi 31), Paris, Cerf, 1967, p. 140, note 1.

elles manquent le niveau du sens, mais elles le rendent impossible dans toutes les civilisations autres que l'occidentale. Elles engendrent l'uniformité de la pratique par l'imposition de signifiants qui sont in-signifiants, pour des multitudes et, par là, elles empêchent l'unité de la même perception symbolique à partir de signifiants différents mais parfaitement traduisibles d'un système linguistique et symbolique à l'autre. En un mot, les déterminations qui concernent la matière du sacrement sont infra- ou extra-sacramentelles.

J. Gritti aborde le même problème, après avoir montré l'enracinement du repas de la Cène dans la culture de l'Ancien Testament et du judaïsme contemporain de Jésus. Les jeunes Églises prennent conscience de plus en plus nettement de leur propre enracinement culturel et "célébrer l'Eucharistie en des signes visibles qui retentissent pleinement à l'intérieur de cultures africaines, asiatiques, amérindiennes, etc... est une demande qui monte aujourd'hui de tous côtés"¹²². Pour prendre conscience du problème dans toute son ampleur, il reste à faire dans chaque culture le même travail que celui qui a été fait pour le pain et le vin, enracinés dans la culture juive: d'autres nourritures et d'autres boissons sont

122. J. GRITTI: L'expression de la foi dans les cultures, Paris, Centurion, 1975, p. 34.

elles aussi enracinées dans toute l'anthropologie, l'histoire et la religion d'autres peuples, au point que là aussi, nourriture et boisson deviennent non seulement des symboles parmi d'autres, mais les symboles parfaitement adéquats pour dire le mystère de la vie dans toutes ses dimensions, psychologique, sociale, religieuse¹²³.

"Qu'en est-il alors pour l'eucharistie? En regard de la demande qui s'élève de plus en plus de la part des jeunes Églises, la réflexion théologique courante tend à s'établir ainsi: "Il s'agit de la symbolique du pain et du vin en tant que conditions primordiales de la vie de l'homme et non de la matière en tant que telle; aussi n'est-il pas impensable que l'Église universelle permette à des églises locales d'adapter cette matière à la pensée symbolique du pays qui y prévaut..."

Et J. Gritti rejoint ici ce que J.P. de Jong répondait à son correspondant missionnaire¹²⁴. Il conclut que s'il faut vraiment faire ce que Jésus a fait, il faut le faire aussi par rapport à la culture: ce qu'il a fait vraiment dans une culture donnée, il faut le faire aussi en toute vérité dans chacune de toutes les cultures. A partir de sa singularité historique, il a confié à l'Église la tâche de transférer (translation, traduction) tout le sens dans la totalité des différents systèmes de signifiants qui se trouvent sur la terre des hommes.

123. Ib., p. 34-35.

124. Ib., p. 35-36. Citant J.P. de JONG: L'Eucharistie..., p. 61.

"En donnant à l'Eucharistie, sacrement de l'Alliance Nouvelle, une portée universelle, il invite l'Eglise et les communautés chrétiennes à développer déjà la signification essentielle et la dimension universaliste de signes visibles qu'il a lui-même pratiqués: le pain et le vin du repas rituel. Sur cette lancée, l'Eglise découvre la tâche de rencontrer, dans la diversité des cultures humaines, des symboles visibles qui correspondent profondément à ceux choisis par Jésus-Christ dans son peuple et sa culture, mais en vue du salut pour tous les hommes: le repas qui rassemble dans l'amour et le service, la nourriture qui résume, représente et restaure le travail et la vie quotidienne des hommes, la boisson qui couvre le parcours de la peine à la fête"¹²⁵.

* *

*

A force de parler de "l'homme", de "la société" et de "l'Eglise", comme étant des sujets réels, on finit par oublier que le réel se présente toujours sous l'aspect de la multiplicité. R. Didier apporte, à ce sujet, un correctif utile:

"Dans cette étude, nous avons toujours parlé de l'Eglise. Mais, en réalité, ce sont les communautés particulières qui offrent et sont offertes. Comment ces eucharisties sont-elles celles de l'Eglise universelle? Pour répondre à cette question, on affirme que l'Eglise universelle est présente dans chaque Eglise particulière, selon le schème de la totalité qui constitue ses parties ou de la "forme" infinie qui se réalise dans une infinité de "matières". C'est rappeler à bon droit

¹²⁵. Ib., p. 36.

que la contingence n'est intelligible que par la nécessité, la multiplicité par la réduction à l'unité, le singulier que par l'universel. Mais c'est oublier que seule la contingence, la multiplicité, le singulier "existent". C'est aussi laisser entendre et céder par là à l'illusion imaginative, que l'Eglise universelle est un sujet collectif, se comportant comme un être personnel "sui generis", qui offre et s'offre à chaque messe. Certes, en toute communauté chrétienne authentique, existent un "idéal" et, à la fois, un "principe" de totalisation, parce que chacune vit un "sens commun" de Dieu, de l'homme et du monde, dans la même foi, espérance et charité. Mais la totalité comme réalisée est eschatologique, comme l'unité du vrai. L'Eglise universelle n'apparaîtra jamais que comme l'horizon de totalité idéale, sur le fond duquel existe chaque communauté chrétienne et que celle-ci appelle, comme chaque détermination appelle la totalité idéale des déterminations"¹²⁶.

C'est pourquoi l'Eglise, qui attend comme une grâce le don de l'universalité, doit d'abord construire empiriquement et pour ainsi dire mathématiquement, la totalité des traductions nécessaires dans chacune de toutes les humanités présentes et à venir. Totalité et universalité sont de nature différentes,

126. R. DIDIER: L'Eucharistie..., p. 45-46; p. 273: la catégorie de totalisation: "On peut affirmer que tous les langages sont des langages de l'homme. Mais l'unité que l'on pourrait trouver au plan de l'unique humanité, se diffracte immédiatement en pluralité des cultures avec toutes les passions qu'elle véhicule. Cette unité elle aussi est trop "proche et enfouie" pour être dite". p. 295: "Pour l'homme, il est bien un plan d'unité possible, ou de recherche d'unité, mais il constitue, comme le dit P. Ricoeur, un horizon trop immédiat et trop lointain à la fois, parce que l'homme n'existe nulle part, sinon comme horizon".

la première est tâche humaine, la seconde est grâce divine, mais toutes deux s'unissent mystérieusement dans le Christ incarné et dans son Corps l'Eglise.

Il fallait donc essayer de décliner au pluriel les hommes, les sociétés, les Eglises... et les cultures avec leurs systèmes symboliques divers. Car, "à l'intérieur d'une communauté, seuls les symboles reconnus par elle sont porteurs de sens. Ils doivent parler un langage qui puisse être compris de tous les membres de cette communauté"¹²⁷.

A. Vergote pose deux conditions pour qu'il y ait vraiment signe porteur d'un message:

"D'abord, il doit être distinctif... par sa distinction d'avec tous les autres signes. C'est dire que tout signe est en référence à tous les autres signes; ensemble, ils constituent un univers articulé. Deuxième condition: l'ensemble des signes n'est un système vraiment significatif que parce qu'il est reconnu et agréé par la communauté. Ils expriment et réalisent donc un pacte entre les membres de cette communauté"¹²⁸.

Il est ainsi des sociétés et des cultures où la nourriture et la boisson, sous les formes du pain et du vin, opèrent comme signes distinctifs en référence à tous les autres signes du

127. J.P. de JONG: L'Eucharistie..., p. 44-45.

128. A. VERGOTE: "Dimensions...", p. 26.

système symbolique et toute la communauté comprend ce langage. Il en est d'autres, par contre, où ces formes de nourriture et de boisson n'existent pas et ne jouent donc aucun rôle distinctif parce qu'ils ne se réfèrent pas au système symbolique total en vigueur dans ce groupe-là. Leur introduction par force sème la confusion dans l'univers symbolique de la communauté; leur efficacité est purement autoritaire et ne se coule dans aucune signification; ils glissent ainsi peu à peu vers un type d'efficacité magique. Ces mêmes cultures ont, par contre, une nourriture et une boisson très distinctives et qui parlent à toute la communauté: ce seraient donc celles-là qui seraient vraiment symboliques, sacramentelles et eucharistiabiles.

Thèse 4. - Le langage symbolique est un fait universel, mais les symboles sont particuliers à chaque culture.

"L'architecture du sens" qui constitue le symbole s'enracine dans le cosmique tout d'abord, dans un passé culturel ensuite, à savoir l'histoire du peuple juif, celle du Christ, et celle de la tradition, dans une perspective eschatologique enfin. Sous ces divers aspects, le langage symbolique appelle l'herméneutique..."¹

Le problème est de savoir comment cette "architecture de sens" peut être traduite d'un passé culturel dans le présent de toutes les cultures actuelles. Ce qui arrive assez souvent c'est que la réflexion oublie son enracinement culturel et linguistique et tombe dans l'idéologie et l'abstraction, la négation de l'autre et la résolution de l'altérité dans le Même.²

Le niveau de la médiation culturelle est souvent oublié chez les auteurs qui infèrent de l'universalité du symbolisme à celle de tel ou tel symbole particulier. C'est, par exemple, par une telle inférence que J.M. Roux accorde au pain et au vin une universalité qu'ils n'ont pas si l'on rétablit l'instance culturelle:

1. R. DIDIER: L'Eucharistie..., p. 73.

2. Ib., p. 74.

"Il est indispensable de redonner au pain et au vin toute leur charge symbolique... Pain et vin, en effet, sont des symboles de premier ordre, non liés à une seule civilisation, parce qu'ils ont surgi de la réalité à partir d'un monde qui est en vérité universellement humain: "ils sont, écrit M. Eliade, des voies d'accès vers un monde supra-historique". Si le Christ les a choisis pour être les symboles de son corps et de son sang, c'est bien parce qu'ils ont une relation réelle avec l'univers, l'homme, l'histoire et sa visée, disons avec toutes les richesses du corps déployé en corporéité. Pour s'en convaincre, il suffit d'ouvrir la Bible; pain et vin sont explicitement référés à la nature, à la culture, à l'homme, à l'histoire du salut et à sa visée universelle"³.

Pour l'homme, le monde est toujours un monde particulier et non universellement humain; l'homme est cet homme-là, le corps est celui de cet homme-là, il n'existe pas de civilisation universelle, mais des cultures particulières, dans des univers particuliers, où des hommes réels écrivent, non pas d'abord l'histoire, mais leur histoire à eux. Ce qui est universel, c'est la réalité symbolique de la nourriture et de la boisson, mais celles qui étaient familières à Jésus n'étaient pas plus universelles que les autres. Sa condition charnelle comportait non seulement la substance de l'homme, mais aussi tous les accidents qui la manifestent et l'expriment, comme l'historicité, l'appartenance à un monde limité et à une culture particulière, c'est-à-dire une corporéité engagée dans un espace et un temps bien précis.

3. J.M. ROUX: "Symbole et corporéité", in B.L.E. 87 (1986), p. 35; J.P. de JONG: L'Eucharistie..., p. 45-47.

C'est cet homme bien individualisé qu'A. Vergote semble avoir à l'esprit lorsqu'il dit:

"Dans l'acte liturgique, il importe dès lors, de respecter et d'actualiser tous les éléments qui compose le symbole chrétien: la donnée visible qui par sa proximité expérientielle met en mouvement les désirs profonds de l'homme; et le langage interprétatif et déclaratif qui introduit la référence intentionnelle à la présence divine, saisie au-delà de l'expérience, dans une présence-absence ouverte par les signes"⁴.

La donnée visible doit l'être pour cet homme-là, elle doit être proche de son expérience à lui et elle doit émouvoir ses désirs profonds et non ceux d'un autre.

Contrairement à d'autres auteurs, qui semblent penser que le pain et le vin ont une dimension universelle, R. Didier n'hésite pas à bien marquer leur particularité si du moins, dans son esprit, "notre" civilisation n'est pas universelle:

"Une telle présence du Christ au monde se signifie dans les éléments du pain et du vin, parce que tout d'abord elle doit être dite et qu'ensuite dans cette civilisation qui est encore la nôtre, le pain et le vin sont les éléments plus aptes à signifier cette présence"⁵.

4. A. VERGOTE: "Dimension...", p. 25-26. Sur désir et besoin, cf. D. VASSE: Le temps du désir. Essai sur la parole et le corps, Paris, Seuil, 1969, p. 10-11, 20-24: "Si la nourriture n'est pas prise dans le réseau des significations humaines, elle n'est pas une nourriture humaine", (p. 23).

5. R. DIDIER: L'Eucharistie..., p. 66.

Ce qu'il y a d'universel dans le pain et le vin, ce n'est donc pas leur matérialité de pain et de vin, mais, par leur vérité de nourriture et de boisson d'un peuple donné, d'être ouverts à la traduction en une autre nourriture et une autre boisson également vraies pour d'autres peuples. Par eux-mêmes, le pain et le vin sont des réalités closes sur elles-mêmes, mais par leur valeur symbolique, ils deviennent des "choses-pour-l'homme" et comme l'homme lui-même, de quelque culture qu'il soit, est ouvert à tout homme, son monde symbolique est également ouvert et traduisible en celui de l'autre⁶.

J.M. ROUX poursuit en disant que "pour les Israélites, le pain et le vin sont porteurs d'une mémoire riche en histoire"⁷. Il en est de même pour tout peuple dont on pourrait écrire l'histoire en racontant l'histoire de sa nourriture et de sa boisson particulières. Tout ce qui est dit du pain et du vin dans la Bible peut être dit de toute nourriture et boisson de n'importe quel peuple, avec la même richesse symbolique et souvent de manière beaucoup plus contemporaine que le rapport distendu entre la civilisation

6. G. MOUNIN: Les problèmes théoriques de la traduction, Paris, Gallimard, 1963.

7. J.M. ROUX: "Symbole...", p. 36.

occidentale et le monde culturel de la Bible. C'est ce que j'ai essayé de montrer dans la première partie, à partir de la nourriture et de la boisson des Gizigas et autres peuples du Nord-Cameroun et du Sahel.

Dès lors, une affirmation telle que celle-ci: "Le Christ s'est fait pain et vin, corps et sang pour dire "oui" à tout l'homme, à toute son histoire, pour ainsi récapituler la création entière et la faire entrer dans le mystère eucharistique", devrait se comprendre comme suit: "Le Christ se fait nourriture et boisson pour dire "oui" à chaque homme, à chacune des histoires humaines, à chacune des cultures, etc..."⁸.

En définitive, l'universel ne se trouve pas ailleurs qu'en Jésus lui-même: lui seul a eu cette manière bien à lui d'habiter le particulier en le gardant ouvert malgré toutes les tentatives de fermeture de ses contemporains. Il a donc pris le pain et le vin de sa culture particulière pour nous signifier que dorénavant toutes les vraies nourritures et les vraies boissons des hommes peuvent devenir son corps et son sang. Hors les mains du Christ, pain et vin n'ont aucune universalité, mais dans ses mains "saintes et vénérables", ils

8. Ib., p. 37.

acquièrent toute l'ouverture souhaitable pour tout homme quel qu'il soit, car lui seul sait ce qu'il y a dans le coeur de l'homme. Aucun docteur de la Loi ni aucun Droit Canon destiné à refermer ce que Jésus a ouvert ne peut rien contre cela.

"Ces symboles de l'homme et de son histoire que sont le pain et le vin" doivent donc devenir tels pour les hommes concrets moyennant la traduction nécessaire pour que le sacrement atteigne vraiment tout homme c'est-à-dire chaque homme⁹. Du langage qui utilise le "singulier universel" en anthropologie philosophique, il faut passer résolument au "pluriel des particularités" utilisé dans la démarche de l'anthropologie scientifique. Il me semble que l'on ne prête pas suffisamment attention à cette différence radicale qui marque le langage de ces deux disciplines, ce qui entraîne un malentendu et un retard dans la prise en compte des cultures. L'anthropologie scientifique décline la réalité au pluriel: au premier étage de son édifice, elle s'occupe toujours d'une

9. Ib., p. 39; J.P. de JONG: L'Eucharistie..., p. 71: "le pain et le vin, les symboles dans lesquels se résume la réalité de notre structure psychosomatique"; p. 81: selon Irénée, dans ces dons nécessaires à la vie de l'homme, la vie humaine se trouve implicitement contenue; p. 82: dans la mesure où ces dons sont la réalité symbolique de l'existence humaine, ils peuvent également symboliser l'humanité assumée par le Verbe du Père.

culture et d'une seule (l'ethnographie); au deuxième étage, elle compare des cultures (l'ethnologie); enfin, au troisième étage, l'anthropologie proprement dite, qui donne son nom à toute la discipline, prend en compte la singularité et la pluralité des cultures, pour élaborer le concept de la culture: ce singulier est donc une vue "générale" qui porte en elle le singulier et le pluriel des étages inférieurs. L'anthropologie philosophique, au contraire, semble trop souvent se cantonner au sommet d'un édifice en ignorant les étages inférieurs. Pour traiter de "l'universel" sans passer par le "général" élaboré à partir du singulier et du pluriel, elle semble tirer ses concepts directement d'une ontologie d'origine céleste et qui traite des "substances" sans avoir à s'inquiéter des "accidents" comme la localité et l'historicité. Son "universel" apparaît alors comme un "abstrait", qui a toutes les peines à descendre dans les étages inférieurs.

Or, l'Eucharistie, avant d'être objet de théologie en cabinet, est d'abord célébrée du levant au couchant, dans des terroirs bien particuliers, par des hommes, des femmes et des enfants réels qui vivent leur existence humaine et chrétienne dans des conditions culturelles bien déterminées: celles-ci déterminent aussi leur manière de percevoir les symboles eucharistiques ou parfois les empêchent même de les percevoir s'ils n'ont pas été traduits. C'est d'abord pour

ces gens que l'Eucharistie a été faite: *lex orandi, lex credendi, lex theologizandi*. Les éléments eucharistiques doivent donc être des "éléments du cosmos et de la culture", c'est-à-dire de cette culture-là¹⁰. L'Eucharistie est le lieu d'où l'on passe "du singulier à l'universel", de sa petite personne ou de son groupe ethnique à la personne du Christ. Ce passage est souvent rendu difficile parce que l'on impose le passage contraire de "l'universel au particulier", d'une théorie générale seule valable parce que prétendument universelle à des cas particuliers considérés comme insignifiants¹¹. Pour réaliser "un dépassement de l'opérationnel et de l'existentiel", encore faut-il en partir, sinon il n'y a plus rien à dépasser. J.M. Roux reproche à l'ancienne théologie "instrumentale" d'avoir rendu "l'homme totalement absent" de la définition du sacrement: ne participant qu'à la validité, à la licéité et aux effets de l'acte sacramentel, mais non à sa nature même, on lui enlevait "pour donner davantage au Christ, l'humain n'étant pas partie constitutive de la réalité sacramentelle"¹². Il n'est pas sûr que la nouvelle théologie fasse beaucoup plus tant qu'elle se contente de réintroduire l'homme-nature dans le sacrement:

10. J.M. ROUX: "Symbole...", p. 39-40.

11. *Ib.*, p. 40.

12. *Ib.*, p. 41.

coute la face signifiante du sacrement reste mutilée tant que l'on ne prend pas en compte les différentes manières de percevoir la signification par l'homme pluriel. D. Vasse, cité par J.M. Roux, rappelle que "si la nourriture n'est pas prise dans le réseau des significations humaines, elle n'est pas nourriture d'homme... En absorbant le pain de son labeur et les mets qui lui sont préparés, l'homme ne fait pas que satisfaire un pur besoin... Le besoin de l'homme porte la marque de l'esprit, c'est-à-dire du désir de l'autre"¹³.

La réaction à cette tendance "opérationnelle" ou purement "instrumentale" est la tendance "existentielle" par laquelle, non seulement l'homme est réintroduit dans le sacrement par la "célébration du vécu", mais où le sacrement n'arrive plus à décoller de l'homme, la conscience et la liberté de l'homme étant "livrées sans résistance à l'assaut des sciences humaines"¹⁴. Je ne suis pas si sûr qu'en théologie, l'homme soit livré sans résistance à l'assaut des sciences humaines, il m'a semblé, au contraire, que c'est une certaine théologie qui résiste à cet assaut en se comportant comme une assiégée. Les deux déviations ne sont cependant pas

13. Ib., p. 41-42 (D. VASSE: Le temps du désir, Paris, Seuil, 1969, p. 23-24).

14. Ib., p. 42; L.M. CHAUVET, 1987, p. 343-344: La banalisation.

irrélles et restent toujours possibles. J.M. Roux propose donc une synthèse des deux valeurs qu'elles représentent aussi, en disant:

"Célébrer un sacrement supposera toujours un vécu sans lequel il n'y aurait que magie, mais on n'aura rien dit tant qu'on n'affirmera pas avec la même force ce que la célébration sacramentelle apporte d'irréductible, l'osmose des symbolisants et du Symbolisé, la reconnaissance et la proclamation par toute l'Église, du Christ comme sacrement primordial et comme fondateur, par son corps spirituel, de toute la sacramentalité, de toute la symbolique chrétienne"¹⁵.

C'est sur ce vécu, toujours à entendre au pluriel, que les symbolisants doivent être en prise pour lui faire parcourir tout le trajet symbolique qui le mènera au Symbolisé, le Christ.

Dans ses "Structures anthropologiques de l'Imaginaire", G. DURAND part des réflexes dominants (dominante posturale, copulative, digestive) qui sont reliés aux représentations par l'intermédiaire des schèmes: ceux-ci forment "le squelette dynamique, le canevas fonctionnel de l'imagination"¹⁶. Puis les gestes différenciés en schèmes

15. Ib., p. 42; cf. P. VALADIER: L'Église en procès. Catholicisme et société moderne, Paris, Calmann-Lévy, 1987, p. 89 (avec référence à G. Fessard, sur la distinction entre symbole symbolisant et symbole symbolisé).

16. G. DURAND: Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Paris, Bordas, 1969, p. 61.

vont au contact de l'environnement naturel et social, déterminer les grands archétypes. Ce serait au niveau de ces archétypes que se trouverait la bifurcation entre idées et images. Enfin, "ce qui différencie précisément l'archétype du simple symbole, c'est généralement son manque d'ambivalence, son universalité constante et son adéquation au schème... Les archétypes se lient à des images très différenciées par les cultures et dans lesquelles plusieurs schèmes viennent s'imbriquer. On se trouve alors en présence du symbole au sens strict, symboles qui revêtent d'autant plus d'importance qu'ils sont riches de sens différents... En perdant de sa polyvalence, le symbole tend à devenir simple signe..."¹⁷.

Dans le régime "nocturne", G. Durand distingue les structures synthétiques ou dramatiques et les structures mystiques ou antiphrasiques. Ce sont ces dernières qui nous intéressent ici. Le réflexe dominant est le "digestif", dont les schèmes (verbaux) sont: confondre et descendre, posséder, pénétrer. Les archétypes (épithètes) sont: profond, calme chaud, intime, caché. A l'étage des archétypes-substantifs, il y a deux groupes d'images dont le second nous intéresse directement: il comprend la demeure, le centre, la fleur, la femme, la nourriture, la substance. Enfin, au niveau des

17. Ib., p. 63-64.

symboles: la tombe, le berceau, la chrysalide, l'fle, la caverne, le Mandala, la barque, la hotte, l'oeuf, le lait, le miel, le vin, l'or, etc...¹⁸.

L'auteur remarque que

"c'est le contexte sociologique seul qui collabore au modelage des archétypes en symboles et constitue la dérivation pédagogique. Paraphrasant la thèse de R. Bastide en notre propre terminologie, nous pourrions dire que l'universalité des archétypes et des schèmes n'entraîne pas, ipso facto, celles des symboles..." Il y a pour ainsi dire une "tension" sociologique croissante qui spécifie le symbolisme de l'archétype et du schème universel en l'expression sociale précise du concept au moyen du signe d'un langage bien différencié. C'est ce qui explique à la fois qu'une langue, domaine sémiologique, ne se traduit jamais complètement en une autre langue, et cependant, qu'une traduction jouant sur le sémantisme des mythes est toujours possible. Ce paradoxe de la traduction résume l'ambiguïté psycho-sociale du symbole... Affirmer une telle universalité du contenu imaginaire fondamental, c'est purement et simplement reconnaître la possibilité de traduire un langage ou un mode d'expression humaine en un autre, autrement dit c'est reconnaître le lien compréhensif des consciences par-delà la pédagogie du milieu et l'incidente du moment"¹⁹.

Ce recours à l'ouvrage difficile de G. Durand nous permet de souligner à la fois cette non-universalité des symboles et leur traductibilité d'une culture à l'autre: l'archétype de

18. Ib., p. 506-507 (tableau).

19. Ib., p. 453-454.

la nourriture est universel, tandis que les symboles du pain et du vin sont culturels et non-universels, mais traduisibles dans les symboles de nourriture et boisson des autres cultures, par exemple la boule et la bière de mil des Gizigas.

Concernant les "nourritures et substances", G.

Durand dit que:

"Le geste alimentaire et le mythe de la communion alimentaire sont les prototypes naturels du processus de double négation que nous avons étudié à propos de l'avalage: la manducation est négation agressive de l'aliment végétal ou animal, en vue non d'une destruction, mais d'une transsubstantiation. L'alchimie l'a fort bien compris, et aussi les religions qui utilisent la communion alimentaire et ses symboles. Toute alimentation est transsubstantiation. C'est pour cette raison que Bachelard peut très profondément affirmer que "le réel est de prime abord un aliment". Entendons par là que l'acte alimentaire confirme la réalité des substances. Car l'intériorisation aide à postuler une intériorité... C'est l'intériorité superlative qui constitue la notion de substance"²⁰.

Au sujet du lait, "l'aliment primordial, l'archétype alimentaire", et du figuier, arbre lactifère, G. Durand remarque:

"C'est peut-être par l'intermédiaire de cette image composée de lait et de la végétation, figuier "nutritif" par excellence puisque porteur de fruits et suggérant par son suc le liquide nourricier

20. Ib., p. 293.

primordial, ou par d'autres plantes nourricières telles que dattier, vigne, blé ou maïs, que l'on peut expliquer la fréquente collusion des symboles alimentaires et des réceptacles culinaires avec les archétypes dramatiques de la végétation et du cycle végétal... Il faudrait à ce propos esquisser l'étude de tous les éléments alimentaires des différentes cultures, et nous pourrions semble-t-il en induire avec Dumézil que les dieux de la "troisième fonction", agraire et nourricière, sont à Rome parents des "Pénates", dieux du "garde-manger" (penus), dieux du bien-être économique, ces Pénates étant, comme les mamelles de la déesse! toujours au pluriel"²¹.

Il me suffit de rappeler ici, au sujet de ce lien entre le lait et la végétation, que les Muyang du Nord-Cameroun appellent le mil, "le lait de Dieu": quand un enfant a cessé de téter le sein de sa mère, c'est Dieu qui le nourrit de son lait, le mil. D'autre part, nous avons vu que chez les Gizigas, le grenier n'est pas seulement un garde-manger, mais aussi un tabernacle confié à la garde des ancêtres, dont les poteries sacrificielles sont disposées sous ce grenier.

Jésus prit du pain, prit du vin, non sans doute parce qu'il l'a "voulu", mais parce que sur une table de

21. Ib., p. 296: M. DETIENNE et J.P. VERNANT: La cuisine du sacrifice en pays grec, Paris, Gallimard, 1979, p. 26, note 1: chez les brahmanes, "le riz qu'on distribue dans les Temples conserve chez les Indiens le nom de PRAJADAM. Ce mot indien signifie en notre langue "divine grâce", et c'est ce que nous exprimons par le terme "Eucharistie". (J.F. Lafitau); p. 41-45: le sacrifice de communion; 58-63: nourriture et existence humaine, etc...

Palestine, on trouvait du pain et du vin²². Dans toute la tradition biblique, ces éléments étaient non seulement un aliment et une boisson de base, mais en tant que tels, ils étaient porteurs aussi de la valeur symbolique de la vie humaine dans ce milieu géo-culturel. Un symbole n'est jamais seulement une chose ni un fait, mais une chose ou un fait affectés d'une "valeur pour l'homme": c'est là le niveau proprement symbolique qui prend tout l'homme, comme sujet connaissant des faits et des choses et aussi comme sujet affectif, c'est-à-dire affecté par tous les liens qui l'attachent à cette chose, enfin comme sujet social en tant qu'il est lié à tous les autres membres de son groupe culturel avec lesquels il a en commun le même code culturel. Le sujet humain est "pris" dans la texture symbolique de la chose qui a ainsi le pouvoir de le mettre en alliance avec ses frères.

22. La nouveauté du christianisme n'est pas dans les choses: "Le statut de la conscience n'est pas modifié par la foi, mais illuminé par elle: elle est lumière n'apportant pas d'objet matériel nouveau, mais faisant apparaître un sens nouveau des événements du monde" (in R. DIDIER: L'Eucharistie..., p. 59; p. 60: Mais comme le monde est déjà là lorsque le Christ paraît, ce sens s'applique à un donné concret, "à un environnement repérable dans les coordonnées d'espace et de temps". Le Fondateur assume cette inévitable individuation, mais le sens qu'il lui donne la transcende; p. 61: "C'est parce que la Liberté Pure est apparue dans le devenir et s'y est révélée dans la "kénose" de la Croix que le chrétien peut communier à Dieu comme Liberté Pure (tel était le sens du repas), mais qu'il ne peut le faire que par déprise des conditions de ce monde et de l'existence terrestre (tel était le sens du sacrifice)".

Ainsi le pain et le vin propre à un groupe de cultures participant à une civilisation particulière, la civilisation méditerranéenne, fonctionnent comme symboles à l'intérieur de ce groupe de cultures, mais comme éléments de tout langage humain, ils sont traduisibles dans les langages d'autres groupes culturels, au moins de manière relative. Tout groupe humain reconnaît une "vraie nourriture" et une "vraie boisson" pour lui. La vérité porte ici non sur la matérialité des choses, mais sur le niveau où ces choses fonctionnent comme symbole, celui où la chose est une chose pour l'homme et celui où l'homme est symboliquement cette chose. Ce niveau n'est pas celui où la chose est simplement "du mangeable", mais celui où elle est en outre "parlante" pour ces hommes-là, par sa parole de vie et d'alliance.

Jésus lui-même, dans son discours sur le pain de vie, a précisé le niveau où le pain et le vin sont symboliques de son corps et de son sang: en Jn 6,55, il a dit: "Ma chair est vraie nourriture et mon sang vraie boisson"²³. "Lors du repas de la Cène, le pain et le vin, corps et sang du Christ,

23. C.H. DODD: L'interprétation du quatrième Évangile, Paris, Cerf, 1975, p. 175-187 (Le Symbolisme), et p. 222-233 (Vérité).

X. LÉON-DUFOUR: Le Partage...., p. 14, 30-31.

R. DIDIER: L'Eucharistie...., p. 21: "Le sacrement a seulement à signifier efficacement le corps et le sang du Christ comme source de vie pour le croyant qui leur sera uni dans la communion. Les espèces pain et vin assument cette signification efficace en tant qu'elles sont les espèces d'une nourriture et d'une boisson".

réalisent de façon éminente le but de la nourriture et de la boisson qui est d'assurer la vie"²⁴. Cette vérité doit désigner une adéquation non seulement à la volonté du Christ mais aussi à l'intelligence de l'homme: elle doit être à la fois vérité théologique et vérité anthropologique, sinon il n'y aurait pas de sacrement ni de médiation.

A cause de la pluralité des cultures, ce qui est vraie nourriture et vraie boisson pour un groupe culturel est fausse nourriture et fausse boisson pour un autre. Mais dans cet autre groupe culturel, il existe aussi une nourriture et une boisson qui sont perçue comme vraies et ce sont celles-là qui constituent la traduction adéquate du pain et du vin de Jésus de Nazareth, dans la mesure où, comme le pain et le vin, elles renvoient à tous les autres signifiants culturellement pertinents qui désignent les faits et les valeurs de la vie humaine²⁵.

Jésus n'a donc apporté lui-même aucune détermination portant sur les espèces botaniques utilisées pour confectionner le pain et le vin. A la Cène, on ne sait pas avec assurance s'il s'agissait de pain de blé (*triticum*) ou

24. T.O.B.: Jean 6,55, note u.

25. X. LÉON-DUFOUR: Le Partage..., p. 17 (le sens se situe au niveau de l'action totale, non des éléments), 19 (il faut se référer au centre, non à la périphérie).

d'orge (*hordeum*)²⁶. Lors de la multiplication des pains qui précéda le Discours sur le pain de Vie, dont la deuxième partie est certainement eucharistique, les pains apportés par le jeune garçon étaient certainement des pains d'orge et cela se passait aussi "peu avant la Pâque", tout comme la Cène (Jn 6,4,9). Les déterminations botaniques apportées par l'Église latine sont tardives et, dans tous les cas, de niveau infra-symbolique²⁷. Dans un milieu culturel homogène, celui de la civilisation du blé et de la vigne, elles peuvent donc désigner et assurer une certaine unité ecclésiale par l'uniformité de discipline, la signification étant assurée dans tous les cas; mais en dehors de ce type de civilisation, elles sont un obstacle (*skandalon*) au sacrement, elles ont même pour effet de casser (*dia-boliser*) le symbole. Alors que celui-ci est un signifiant motivé qui renvoie à tous les autres signifiants de la culture, l'eucharistie de pain et de vin est réduite au rang de signe arbitraire et renonce à son rôle de signification dans les autres cultures. Ces déterminations attestent que l'Eucharistie est intraduisible dans les autres cultures et rend inefficace et mensonger tout le discours conciliaire sur l'assomption des réalités culturelles, sauf au niveau "décoratif", justement exclu par Paul VI²⁸. La non-motivation et l'arbitraire, tout à fait normaux dans le signe

26. Cf. J. McHugh: "Num solus panis...", p. 229-239.

27. *Ib.*

28. PAUL VI: Evangelii Nuntiandi, n° 20.

linguistique, sont incompatibles avec le signe symbolique, le rendent impossible et constituent la voie la plus courte et la plus rapide vers la magie et la déculturation, c'est-à-dire l'ethnocide culturel au nom de l'Eucharistie, de l'Évangile et de Jésus lui-même.

X. Léon-Dufour a repéré les trois niveaux proprement symboliques de l'eucharistie dans la nourriture et la boisson, le repas et le repas religieux (ou sacrificiel)²⁹. Pour l'homme, la nourriture et la boisson parlent spontanément pour dire la vie: l'homme la reçoit de Dieu et l'assure par ses échanges avec la création. Dès le début de la Bible, et dans toute sa traversée, l'histoire du salut est l'histoire de la nourriture, de l'homme et de Dieu; le premier péché est celui du refus de Dieu à l'occasion de la prise de nourriture; Jésus est libre à l'égard de toute nourriture, parce qu'en tout il se comporte en Fils et ses apôtres essaient de conquérir la même liberté³⁰.

29. X. LÉON-DUFOUR: Le Partage..., p. 42-59.

30. Ib., p. 43-46, 71-74, 88-89; A. VERGOTE: "Dimensions...", p. 43 ("Manger et boire demeurent les gestes symboliques fondamentaux de l'appropriation et de l'intériorisation"); p. 44: "Les schèmes corporels demeurent les formes archaïques et les matrices symboliques de nos relations au monde et à autrui... Le boire et le manger expriment en des formes permanentes l'acte de l'identification et de la participation. S'unissant à l'autre, on devient de quelque manière cet autre, et on vit de sa vie. Cependant cette union se fait aussi dans le face à face d'une alliance; l'identification par assimilation ne supprime pas la relation à l'Autre, mais la nourrit de l'intérieur".

Le deuxième niveau, celui du repas, ajoute la dimension sociale au fait de la prise de nourriture et de boisson: la nourriture est conviviale, elle fait vivre ensemble, car la vie est offerte à tous³¹.

Enfin, le repas est le lieu privilégié d'une autre convivialité, celle qui unit la vie de l'homme à celle de Dieu et pour les chrétiens, à celle du Ressuscité. Ce repas religieux peut, à certaines conditions bien précises, être qualifié de sacrificiel³².

"Ces éléments correspondent à des données universelles: tous les hommes doivent se nourrir pour vivre, s'assembler pour réaliser une fraternité, enfin s'ouvrir à l'Autre pour s'accomplir, en reconnaissant les dons qu'il fait sans cesse"³³.

Mais il y a plus: dans la texture du pain et du vin, c'est le lien de l'homme à sa terre et à la Terre, son histoire, toute la création "comme don et tâche", qui se trouvent pris.

L'homme n'est pas seulement une donnée de la nature; par son appartenance à un peuple, il est aussi histoire et culture.

31. X. LÉON-DUFOUR: Le partage..., p. 46-50, 65-66; J.P. de JONG: L'Eucharistie..., p. 61-63, (surtout la dimension familiale; G. MARTELET: Résurrection..., p. 31-35 (table et communauté).

32. X. LÉON-DUFOUR: Le partage..., p. 50-58, 337-339; J.P. De JONG: L'Eucharistie..., p. 63-71.

33. X. LÉON-DUFOUR: Le partage..., p. 59.

La situation de Jésus dans le peuple élu et au terme de son histoire n'a pas pour conséquence de clôturer ni de rendre périmée la situation historique des autres peuples mais, au contraire, de la "permettre" et parfois de la relancer. L'Eucharistie n'est pas seulement "pour vous", mais aussi "pour la multitude, réalité indéterminée dans l'espace et le temps", mais qui progressivement, sortira de cette indétermination, au fur et à mesure que la Parole la rejoindra dans ses différents terroirs³⁴.

Selon X. LÉON-DUFOUR, les premiers chrétiens n'ont pas inventé de rites, mais adopté et adapté les usages juifs. Car Jésus lui-même n'a pas créé de repas nouveau: il a introduit sa propre nouveauté, c'est-à-dire lui-même, dans un repas déjà existant: "un repas dans le repas": "Jésus choisit, pour ce qu'il veut faire, des éléments fournis par la situation de repas: il n'opère pas ex nihilo"³⁵.

Dans ce repas, pain et vin ne redoublent pas la même intention signifiante: le pain désigne la nourriture quotidienne, tandis que le vin désigne la fête; la boisson

34. X. LÉON-DUFOUR: Le partage..., p. 67.

35. Ib., p. 58, 70, 71. En remontant plus haut, Israël lui-même n'a pas inventé la Pâque, il a, pourrait-on dire, "squatterisé" deux fêtes païennes préexistantes, une fête de pasteurs nomades et une fête d'agriculteurs sédentaires; id., p. 226.

quotidienne serait l'eau et non le vin. En plus de la durée humaine, c'est donc aussi la rythmique qui est saisie dans l'Eucharistie, l'alternance de la férie et de la fête, grâce à laquelle l'homme se tend pour le travail et l'économie, puis se détend dans la fête et la profusion³⁶. Cet aspect est également universel, sauf chez les riches qui s'ennuient de faire la fête tous les jours et se scandalisent de voir les pauvres gaspiller pour leur fête annuelle. Chez les Gizigas aussi, la boule de mil et l'eau sont la nourriture et la boisson quotidiennes, la bière de mil étant réservée pour la fête, le jour de marché et le dimanche.

Il me semble donc assez naturel de répondre comme l'a fait J.P. de JONG à une consultation d'un missionnaire d'Indonésie:

Un missionnaire m'écrit ceci: "Dans le diocèse d'Amboine (Indonésie) où je travaille, les gens savent peu ou pas ce que sont le pain et le vin. Ici comme en d'autres lieux, il est donc exclu que les fidèles puissent être interpellés par et dans ces symboles, dans un langage qu'ils puissent comprendre. Théologiquement parlant, l'Église pourrait-elle permettre des variantes dans la matière de l'Eucharistie?"

Voici ce que j'ai répondu: Il s'agit en l'occurrence de la symbolique du pain et du vin en tant que conditions primordiales de la vie de

36. Ib., p. 73-74, 335; L. DUSSAUT: L'Eucharistie, Pâque de toute la vie. Diachronie symbolique de l'Eucharistie (Lectio Divina 74), Paris, Cerf, 1972, p. 289-295.

l'homme, et non de la matière en tant que telle: aussi n'est-il pas impensable que l'Eglise universelle permette à des Eglises locales d'adapter cette matière à la pensée symbolique qui y prévaut. Ceci implique une recherche de symboles équivalents au pain et au vin, dans lesquels la symbolique de la vie humaine, en tant que corporéité animée, puisse trouver une expression adéquate. Cette éventualité ne pourra devenir réalité qu'à condition de ne pas partir a priori de l'opinion que l'usage du pain et du vin est significatif pour la célébration eucharistique d'un point de vue dogmatique, pour la seule raison que le Christ en a fait une fois usage³⁷.

Dans sa réponse, l'auteur signale trois conditions intellectuelles qui doivent être réalisées pour rendre le problème simplement pensable: tout d'abord, il recherche le niveau vraiment symbolique du pain et du vin non pas dans la matière elle-même mais là où ils sont la vie de l'homme et par le fait même la signifient. La deuxième condition est de rechercher chez les peuples les symboles qui occupent le même poste culturel et remplissent la même fonction symbolique que le pain et le vin dans la civilisation méditerranéenne. C'est cette recherche que j'ai faite moi-même dans la première partie de cette thèse, en essayant de décrire le fonctionnement de la symbolique du mil chez les Gizigas et d'autres ethnies du Nord-Cameroun. En effet, la possibilité de variantes dans les éléments eucharistiques ne dépend pas seulement des raisons négatives alléguées par la théologie

37. J.P. de JONG: L'Eucharistie..., p. 61.

occidentale et qui pourraient s'exprimer ainsi: "théologiquement parlant, rien n'empêche la possibilité de telles variantes"; cette possibilité dépend aussi de raisons positives et sérieuses du côté des autres cultures: "Non seulement rien n'empêche, mais tout exige la traduction dans de telles variantes". Car c'est de cette traduction que dépend l'existence même du sacrement du moins dans sa face signifiante, celle qui est tournée vers l'homme et par laquelle l'homme pénètre dans le sacrement pour le traverser tout entier jusqu'à accéder au sens spirituel (la "res tantum").

Enfin, la dernière condition citée par l'auteur concerne une véritable "conversion christologique": celle-ci consiste à penser théologiquement la singularité de Jésus de Nazareth en cohérence avec l'universalité du Christ Ressuscité, au-delà des pseudo-évidences d'allure dogmatique. Jésus lui-même, par son Incarnation, est la traduction de Dieu en langage humain: cet éphapax fonde toutes les traductions nécessaires pour rejoindre tous les autres langages selon le programme dicté à l'Eglise de la Pentecôte³⁸.

Parlant des critères d'une "fidélité créatrice" en matière de pratique sacramentelle, R. Didier à son tour situe

38. Cf. ci-dessous: ch. II: Le Mystère du Christ.

le niveau où le problème se pose pour l'Eucharistie. Il commence par mettre le Baptême et l'Eucharistie à part, parce que, dans ces deux cas "l'Église ne croit pas pouvoir user d'autres signes que de ceux qui ont été posés par Jésus-Christ":

"Le symbolisme de l'eau, et pour l'Eucharistie, le symbolisme du manger et du boire, paraissent inrangibles. Je signale en outre que ce sont les symboles qui restent les plus universels. Alors que pour les autres sacrements la discipline a varié, elle peut varier encore: cette discipline est le lieu même de la créativité, pour rendre plus actuelle, plus vivante, la Parole de Dieu que le rite effectue"³⁹.

Il suffit de remarquer que le symbole signalé pour l'Eucharistie n'est pas le pain et le vin, mais "le manger et le boire". Je n'aime pas trop cette manière de le nommer et préfère celle qui dit "nourriture et boisson"; la première manière en reste trop au niveau d'un acte physiologique, presque animal, tandis que la deuxième met une certaine distance entre l'homme et ce qu'il mange et boit, et lui permet ainsi une perception totale, du sensoriel au symbolique, en passant par les activités culturelles qui concernent une nourriture et une boisson proprement humaines. Quoi qu'il en soit, cette désignation reste assez générale pour inclure toute la diversité culturelle des "vivres" humains.

39. R. DIDIER: L'Eucharistie..., p. 215.

Après R. Didier, B. Sesboué reste cependant prudent et reconnaît que cela pose un fameux problème":

"Il y a certainement une distinction à faire entre les représentations liées à une culture historique qui n'a par elle-même aucune valeur normative et n'a donc aucun droit à "posséder" l'expression de la foi au détriment des autres cultures et des autres époques, et les représentations bibliques qui sont liées à l'événement de l'Incarnation qu'elles ont exprimé, c'est-à-dire à la manifestation du Verbe incarné dans l'ordre de la représentation. Le Christ ne pouvait se manifester que dans un temps, dans un lieu, dans une culture et au terme d'une histoire. Ce fait suffit à fonder la valeur de référence normative des représentations bibliques. On ne pourra jamais évacuer leurs déterminations, même si on doit toujours chercher à les comprendre et dans une certaine mesure à les transposer. On peut traduire l'Évangile, mais on ne peut pas le réécrire: ce qui veut dire que le Chinois, l'Indien ou l'Africain se confrontent dans leur acte de foi au corpus de représentations du monde juif. Cela pose un fameux problème...

C'est à ce niveau que se pose, me semble-t-il, la signification du pain et du vin dans l'Eucharistie. Jésus a pris pour exprimer le don de lui-même les gestes humains du manger et du boire. Mais le manger et le boire n'existent pas indépendamment de l'aliment et de la boisson. Jésus a donc donné le pain à manger et le vin à boire, parce que le pain et le vin étaient la nourriture courante dans son monde. Du coup le pain et le vin deviennent les signes du repas dont le Seigneur a eu l'initiative et auquel il nous invite, repas transcendant par rapport à tous les repas humains⁴⁰.

Il semble que nous sommes laissés une fois de plus avec un repas si "transcendant" qu'il n'y a plus grand'chose à "transposer". Mais sans doute ce problème ne peut-il pas se

40. Ib., p. 226 (B. SESBOUÉ).

résoudre à Lyon plus qu'à Paris. Selon les cas, on se trouve, chez les rhéologiens occidentaux, soit devant un "rien n'empêche", soit devant un "non possumus". C'est donc dans les descriptions des réalités africaines ou asiatiques que l'on peut se trouver devant des exigences positives venant des deux côtés à la fois, anthropologique et christologique.

Thèse 5. - Le Symbole est une chose douée de parole⁴¹.

"Les sacrements ne sont pas uniquement le lieu d'une corporéité parlante et parlée par l'homme, ils sont encore le lieu d'une corporéité parlée par la Parole créatrice et créatrice de Dieu lui-même"⁴².

Les sacrements sont donc aussi le lieu d'une corporéité parlante et parlée par et dans l'homme: c'est même cette parole humaine déjà présente dans l'élément symbolique que vient rencontrer la Parole créatrice et créatrice et c'est de leur mariage que jaillit le sens sacramentel radicalement nouveau et inouï. Dans la formule classique de Saint Augustin: "Accedit verbum ad elementum", on risque de voir simplement en présence l'élément matériel et la parole du Verbe. Or, ce que rencontre la parole du Verbe ce n'est pas

41. J.M. ROUX: "Symbole et corporéité...", p. 112-113.
 X. LÉON-DUFOUR: Le partage..., p. 152.
 A. VERGOTE: "Dimensions...", p. 29: "Pas de symbole sans logos".
 A. HOUSSIAU: "L'Eucharistie...", p. 167; "les choses sont pour nous ce que nous en faisons et par ce que notre logos y découvre et y inscrit".
 R. DIDIER: L'Eucharistie..., p. 301-313: le Sacrement comme parole.
 M. HOUIS: Anthropologie linguistique de l'Afrique noire (SVP: Le linguiste 11), Paris, P.V.F. 1971: ch. 2: Une civilisation de l'oralité, p. 46-72.

42. J.M. ROUX: "Symbole...", p. 42-43.
 M. JOURJON: "Le Christ, fondateur ou fondement?", in
 R. DIDIER: L'Eucharistie..., p. 268: "Le sacrement qui faisait de l'homme un frère du Verbe, qui "verbifiait" l'homme, comme disait Saint Athanase.

un élément simplement matériel, mais un élément déjà humanisé, c'est-à-dire une chose-déjà-parole-d'homme; la rencontre est donc en fait celle de deux paroles, qui font écho l'une sur l'autre et par là constituent le sacrement ("et fit sacramentum"). Dans l'Eucharistie, la parole est fondamentalement la même pour tous: c'est celle de la nourriture et de la boisson; mais elle peut être portée par des éléments différents: pour les uns, ce sont le pain et le vin, pour d'autres le riz et le vin de riz, pour d'autres encore, la boule et la bière de mil, etc... La structure du sacrement est même telle que, pour que "la parole" ait une valeur universelle, elle exige d'être portée par des éléments différents, parce que les hommes sont en même temps les mêmes et différents dans leurs cultures.

Dans son *De Catechizandis rudibus*, Saint Augustin recommande au catéchète de commencer par interroger le catéchumène sur sa croyance antérieure à sa conversion, et de faire de sa réponse le point de départ de l'exposé de la foi. De même, pour qu'il y ait sacrement chrétien, il faut aller chercher la matière première dans les "sacrements" propres à chaque tradition, et Augustin avertit que faute de le faire, on passe pour sacrilège; on l'est même doublement, d'une part pour avoir méprisé la tradition religieuse d'un peuple, et d'autre part pour avoir couru le risque de rendre le sacrement chrétien proprement "insignifiant" pour cet homme-là.

D'autre part, si un symbole doit être signifiant, tout, dans le symbole, ne l'est pas. Dans le sacrement chrétien, "tout est fait au nom de Jésus-Christ"⁴³. Mais pour que la totalité du rite pointe comme un indice en direction de son Instituteur, il n'est pas nécessaire que chacun des éléments rituels qui le constituent, doive fonctionner individuellement comme indice. Si tout le sacrement s'épuise dans la face qui est tournée vers son origine, il ne lui reste plus d'énergie ni de signifiante pour rejoindre le destinataire. Il me semble que les déterminations botaniques (triticum, vitis) et culinaires (pain, vin) que l'on a surajoutées et imposées au nom de la fonction indicielle du sacrement, relèvent plus d'une attitude "allégoriste" que d'une attitude "symbolique"⁴⁴. Au niveau des espèces botaniques et des préparations culinaires, il y a, soit pas de "parole" du tout, soit une "parole" qui ne parle que dans une seule culture. A ces deux niveaux-là, le sacrement ne peut donc pas être universel. Il l'est, par contre, au niveau de la nourriture et de la boisson, ou du repas, à condition que ceux-ci soient traduits dans toutes les langues et dans tous les systèmes symboliques et culturels. Quant à la fonction indicielle, elle est suffisamment assurée par la liturgie de la Parole,

43. J.M. ROUX: "Symbole...", p. 43.

44. C. LÉVI-STRAUSS fait cette remarque: "Dire qu'une société fonctionne est un truisme; mais dire que tout dans une société fonctionne, est une absurdité", Anthropologie structurale, Paris, Plon, 1958, p. 17 et 357.

notamment l'Évangile, le récit de l'Institution, les doxologies qui terminent toutes les prières liturgiques "au nom du Seigneur Jésus-Christ" et plus encore par la communauté ecclésiale qui a conscience de se rassembler et d'agir en son Nom⁴⁵.

Jésus a vécu les sacrements avant de les instituer pour nous. Son apparition et son cheminement "à travers une langue, une écriture, une culture" a quelque chose à voir avec le fait que aujourd'hui "ces hommes et ces femmes qui sont là, rassemblés pour l'Eucharistie, sont venus pour établir entre l'interrogation issue de l'Événement et leur situation concrète, ecclésiale et intramondaine, le procès d'échange symbolique"⁴⁶. C'est pourquoi, interdire l'accès des cultures au coeur même du sacrement, ce n'est pas servir l'unicité du Christ, c'est l'isoler et l'empêcher d'accomplir sa finalité. Jésus n'est pas apparu dans une seule culture et une seule religion, pour interdire toutes les autres, mais au contraire pour les atteindre, toutes et chacune dans leur "situation concrète", là où elles sont. Le Verbe n'éteint pas la parole qui se trouve en tout homme pour lui substituer la sienne, il vient l'assumer dans la sienne pour lui faire signifier quelque chose d'inouï pour elle.

45. J.M. ROUX: "Symbole...", p. 43-46.

46. Ib., p. 46.

Thèse 6. - Les récits de l'Institution sont centres, non sur la matérialité des éléments eucharistiques, mais sur les relations nouvelles que, par elles, Jésus inaugure avec ses disciples et avec la multitude.

Cette thèse est établie par X. Léon-Dufour dans son ouvrage: *Le Partage du pain eucharistique...*⁴⁷ Par la parole d'institution,

"Jésus n'énonce pas une affirmation sur les éléments pain et vin comme si son acte se terminait aux matériaux du repas: il n'a pas conféré directement une valeur nouvelle au pain et au vin; ceux-ci n'ont d'autre fonction que de relier à celui qui se présente comme donateur ceux qui sont invités à recevoir et à célébrer son don... Gestes et paroles de Jésus n'ont sens que dans ce rapport aux convives... Les paroles restituent aux éléments communiqués aux convives, l'unité qu'ils avaient entre les mains de Jésus"⁴⁸.

Dans l'acte du don, l'essentiel est le lieu qui unit le Donnant et les disciples bénéficiaires du don.

"Aussi bien dans la tradition marcienne que dans l'autre (l'antiochienne), c'est l'ensemble de l'action eucharistique qui, seule, retient l'attention: pain et vin ne sont jamais isolés de la totalité de l'acte par lequel Jésus constitue sa

47. X. LÉON-DUFOUR: *Le partage...*, p. 17-19, 75-78, 89, 130, 140 n3, 141, 148, 150, 153-154, 155-156, 160, 163, 182, 200, 209, 289, 322.

48. *Ib.*, p. 75-76.

communauté. Or, il est certain que au cours des siècles ultérieurs, les éléments ont souvent été excessivement mis en relief et en quelque sorte séparés de l'action qui leur donne sens"⁴⁹.

Ainsi "la mémoire se dégrade facilement en habitude chosifiée" et la mémoire se pétrifie en monuments de commémoration⁵⁰.

Dès que l'accent se trouve mis sur l'acte du Christ et celui des Apôtres et non plus sur la matérialité des éléments, le pôle de signification devient important, surtout lorsque le symbole est polysémique. Les champs symboliques se recoupent avec ceux des cultures, car "c'est l'esprit de l'interlocuteur qui entend une certaine valeur" dans ce qui lui est dit ou ce qui est fait en sa présence. "Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur".

"Il la "reconnaît", c'est-à-dire qu'en fonction de sa culture et des archétypes qui l'habitent, il entre en communion de pensée avec le locuteur; celui-ci a fait une "performance": il a conféré au signifiant "pain" une portée d'un autre ordre que son signifié naturel, invitant son interlocuteur à la reconnaître"⁵¹.

Pour qu'il y ait vraiment symbole et sacrement, il faut donc s'inquiéter, à la fois de la performance du Christ

49. Ib., p. 182.

50. Ib., p. 136-137.

51. Ib., p. 150-151.

(détermination de la chose, "pain" en "son corps"), mais aussi de la compétence de chacun de ses interlocuteurs (capacité de percevoir la signification):

"Pas plus que le pain ou la lumière, ou quelque objet de ce monde, l'eau n'est pas un symbole en soi; c'est l'esprit de l'homme qui, en fonction de sa culture ou de son inconscient, entre en communion avec tel ou tel aspect d'un signifiant qui est déjà lourd de ce que l'esprit veut y mettre ou y découvrir. Ainsi il en détermine ou en perçoit la valeur symbolique"⁵².

Pour ne pas être un rite qui renouvelle périodiquement un mythe, mais un "faire mémoire de Jésus-Christ", l'eucharistie doit être "enracinée dans un terroir précis". Mais pour qu'elle soit faite également "pour vous et pour la multitude", elle doit être diffusée dans tous les autres terroirs de la terre, avec toutes les conditions concrètes de cette diffusion: elle doit atteindre toutes les communautés et chaque homme, là où il est, dans ses réalités culturelles et symboliques, de telle manière qu'elle soit vraiment particulière (enracinée dans le Christ) et universelle (diffusée en vérité chez tous et chacun). L'espace de Jésus de Nazareth n'est pas géographiquement le monde entier. Il dépend de l'Église qu'il le devienne, car l'espace du Ressuscité est le monde entier⁵³.

52. Ib., p. 152.

53. Ib., p. 334-335.

Finalement l'auteur s'interroge:

"Est-il possible d'universaliser une symbolique? Oui, si l'on reconnaît que Jésus, héritier d'Israël, et par lui du monde des hommes, a pensé son action dans le tréfonds de l'humanité. Seuls, les matériaux pain et vin relèvent d'une civilisation donnée. Une remarque à leur sujet: vouloir les supprimer pour ne considérer que leur portée de nourriture quotidienne et festive, c'est risquer de couper la célébration de toute attache historique à Jésus de Nazareth; mais l'utilisation du pain et du vin est-elle la seule manière de maintenir cet enracinement dans l'histoire passée? Puisque l'essentiel se trouve au niveau de la symbolique, la question mérite d'être posée. Je laisse la réponse aux liturgies contemporains".

Et l'auteur ajoute en note (encore une!):

"... Autre remarque: il n'appartient pas à l'exégète de préciser si l'Eucharistie, pour être digne de ce nom, requiert telle et telle matière qu'on appelle pain et vin. Ce qui est certain, c'est que Jésus lui-même, ainsi que les premiers chrétiens, ont pris du pain et du vin et donc que le repas fait en mémoire de Jésus doit se référer en quelque manière à ce qui fut fait jadis"⁵⁴.

C'est une remarque telle que celle-ci, et qui s'ajoute à celles de L.M. Chauvet, qui m'a provoqué à écrire cette thèse⁵⁵. Elle commence là où ils se sont arrêtés, même si leurs travaux fournissaient, à mon avis, des éléments qui leur auraient permis de transgresser la limite. La réponse à la

54. Ib., p. 335-336 et note 11.

55. L.M. CHAUVET, 1979, p. 134, note 10; id., 1987, p. 349-350, note 22.

question laissée en suspens ne doit cependant pas être laissée aux seuls "liturges contemporains". Avant d'appartenir aux liturges et aux théologiens, l'Eucharistie appartient à l'Eglise et aux Eglises: les communautés locales, pour lesquelles le problème n'est pas une question théorique, mais l'affaire de leur vie entière à transformer en eucharistie, devraient avoir leur mot à dire là-dessus.

Si l'on distingue, comme je l'ai proposé plus haut, les niveaux qui structurent un symbole, en repérant bien ceux qui sont vraiment symboliques et ceux qui sont infrasyboliques, on repère par le fait même ceux qui sont universels et ceux qui sont particuliers à une culture. Au niveau symbolique, X. Léon-Dufour a cité trois dimensions: la fonction nourriture/boisson, la réalité du repas (dimension sociale) et la réalité du repas religieux (sacrificiel ou non). En dessous de ces niveaux universels, le pain et le vin sont encore symboliques mais seulement pour les cultures où ces préparations culinaires sont pertinentes. Pour les autres, il n'y a pas de symbolisation possible à partir de ces éléments; mais ces cultures ont d'autres éléments qui occupent le même poste et remplissent la même fonction: ceux-ci sont donc le terme d'une traduction du sacrement qui serait intégrale au lieu de s'arrêter aux seuls éléments linguistiques à l'exclusion des autres types de langage, dont le symbolique.

Il n'est donc pas question d'"universaliser une symbolique" de manière volontariste: il s'agit de repérer les symboles qui sont universels et à quel niveau ils le sont.

Le risque de "couper la célébration de toute attache historique à Jésus de Nazareth" est un risque à prendre au sérieux. Mais, comme je l'ai dit, l'utilisation du pain et du vin n'est pas "la seule manière de maintenir cet enracinement dans l'histoire passée". Le pain et le vin font partie de tout un ensemble liturgique où les autres indices qui pointent vers l'origine ne manquent pas: l'ordonnance générale de l'Eucharistie, la liturgie de la Parole (l'Ancien Testament et l'enracinement de Jésus, l'Épître et la vie des premières Églises, enfin l'Évangile qui est la vie même de Jésus), puis le récit de l'Institution et toutes les doxologies christologiques qui terminent les prières liturgiques... Voilà amplement de quoi assurer que "le repas fait en mémoire de Jésus doit se référer en quelque manière à ce qui fut fait jadis".

X. Léon-Dufour a bien montré que les paroles institutrices de Jésus ne s'arrêtent pas aux éléments matériels, mais à la relation que par eux, il établit entre lui et ses disciples. Sachant que l'Eucharistie est destinée non pas aux seuls disciples, mais aussi à la multitude de "ceux qui, grâce à leur parole, croiront en lui" (Jn. 17,20),

c'est moins que jamais le moment de s'arrêter à ces éléments matériels limités à une culture, car cet arrêt compromettrait justement la relation qui doit atteindre la multitude des hommes d'autres cultures. Même si les éléments matériels doivent être différents pour que la même relation soit établie, nous savons, comme le dit l'auteur, que "les paroles restituent aux éléments communiqués aux convives l'unité qu'ils avaient entre les mains de Jésus"⁵⁶. Si, en universalisant de manière artificielle des éléments culturels particuliers, on pense sauver "l'attache historique" à Jésus de Nazareth, c'est cette attache même qui commence alors à faire problème. Tout se passe en effet comme si Jésus lui-même était resté attaché aux déterminations culturelles de Palestine et le christianisme rivé au tombeau de Jérusalem, soumis à la synagogue, au sabbat et à la circoncision. En un mot, comme si Jésus n'était pas ressuscité, avec une liberté de Fils totalement transfigurée, et affranchie des limites de son terroir. Alors l'Église serait encore "liée de manière exclusive et indissoluble à une race ou nation particulière, à un genre de vie particulier, à une coutume ancienne", contrairement à ce qu'elle a dit d'elle-même au Concile Vatican II (GS 58,3). Par contre, si elle veut et "peut entrer en communion avec les diverses civilisations", il faut

56. X. LÉON-DUFOUR: Le partage..., p. 75-76.

que son Eucharistie les rejoigne, pour qu'elle puisse les "féconder comme de l'intérieur (et non seulement de manière décorative), les fortifier, les parfaire et les restaurer dans le Christ", puisque "son action, même liturgique, contribue à former la liberté intérieure de l'homme" (GS 58,4).

Dans les termes classiques de "substance-accidents", cela voudrait dire que le Christ Ressuscité, ayant acquis une liberté totale par rapport aux accidentalités particulières, peut les assumer toutes et chacune successivement à cause de nous et en notre faveur, car notre langage humain se coule dans cette pluralité de manifestations "accidentelles": et si celles-ci sont vraiment accidentelles par rapport au Christ Ressuscité, elles sont pour nous le seul chemin qui nous permette d'avoir accès à lui⁵⁷.

57. J.M. ROUX: "Symbole...", p. 38-40. Plusieurs auteurs ont montré que la voie classique de "la substance et des accidents" permet aussi de résoudre le problème dans le sens de la pluralité des éléments: cf. X. LÉON-DUFOUR: Le partage..., p. 157-159 (note inédite de B. SESBOÜÉ); E. POUSSET: "L'Eucharistie: Présence réelle et Transsubstantiation", in R.S.R. 54 (1966), p. 177-212; J.P. de JONG: L'Eucharistie..., p. 127-129; A. HOUSSIAU: "L'Eucharistie...", p. 161; E. SCHILLEBEECKX: La Présence..., p. 65-69, 93-95, 140; G. MARTELET: Résurrection..., p. 112-115. R. DIDIER: L'Eucharistie..., p. 62-67.

CHAPITRE II - Le Christ Ressuscité.

Avec l'anthropologie du symbole, nous avons examiné les requêtes du sacrement vu du côté de sa face signifiante, celle qui est tournée vers l'homme. Il nous reste à voir ce qu'il en est du côté de la face qui est tournée vers l'être du Christ, instituteur des sacrements. Autrement dit, ce qui est exigé pour la fonction de signifiante du sacrement est-il permis par la fonction de l'efficacité sacramentelle?

Pour répondre à cette question, nous ne devons pas perdre de vue que le Christ est lui-même, en sa personne, l'archi-symbole et l'archi-sacrement. C'est pendant sa vie terrestre qu'il a élaboré en lui-même toutes les possibilités de signifiante du sacrement, et c'est dans sa vie glorieuse de Ressuscité qu'il fait passer en nous toute l'efficacité de son mystère par le trajet du sacrement. Il ne s'agit donc pas de résoudre un problème, mais de contempler le mystère, car le Christ tient ensemble la signifiante vécue et l'efficacité communiquée. Il faudra aussi distinguer les temps et les moments différenciés de son devenir, sans les séparer, tout au contraire, en les "sym-bolisant". Car la question de la vie en eucharistie aujourd'hui dépend de la vision du mystère

total du Christ et non de la focalisation sur un des aspects isolés de ce mystère¹.

"Faites CECI en mémoire de MOI": la question de l'Eucharistie (CECI) est d'abord et avant tout la question du Christ (MOI). La structure de l'Eucharistie et celle de la Christologie sont telles que se pose tout de suite la question de l'entrée: par où faut-il pénétrer aujourd'hui en christologie? et par où faut-il pénétrer en théologie de l'Eucharistie?

Dans ce passage de la vie à la mort, puis à la Résurrection, l'Eucharistie joue un rôle de charnière. Elle est non seulement une anticipation de la mort désormais devenue inévitable et choisie librement pour être transformée en don, mais aussi une anticipation de la Résurrection: l'Eucharistie vient à Jésus d'au-delà de sa mort, dans son

1. J.M. ROUX dit que Saint Paul forge cette notion bien à lui de "sôma" (au lieu de sarx) "pour camper le Christ dans une corporéité pluridimensionnelle: historique, métahistorique, eucharistique, ecclésiale", in B.L.E. 86 (1985), p. 119, 121-123; cf. H. de LUBAC: Corpus Mysticum..., p. 84-85: "En son mystère eucharistique, le Christ peut, en effet, se signifier lui-même ou dans sa vie terrestre et son sacrifice historique, ou dans son existence auprès du Père, ou dans son oeuvre spirituelle et surtout dans son Église"; J.P. de JONG: L'Eucharistie..., p. 73; G. MARTELET: Résurrection..., p. 179-181; B. SESBOÛÉ: "Le Christ, fondateur ou fondement?", in R. DIDIER: L'Eucharistie..., p. 256-257.

état de Ressuscité². Elle est non seulement le souvenir de sa Passion et de son sacrifice, mais aussi le mémorial de sa nouvelle Vie qui se communique dans le sacrement. C'est ainsi que le Repas du Seigneur tient ensemble la vie de Jésus de Nazareth, sa Passion, sa Mort et sa Résurrection et c'est en fonction de cet ensemble et de cette totalité qu'elle doit être célébrée aujourd'hui. Et c'est pour cette raison que la contemplation de l'Eucharistie en simple continuité logique avec le mystère de l'Incarnation peut être mutilante pour sa compréhension totale et aussi pour l'établissement de certaines déterminations de sa célébration³.

Dans un article paru en 1977, J. Doré remarque que "l'époque contemporaine a redécouvert la place fondamentale qui revient de droit à la Résurrection de Jésus en

2. X. LÉON-DUFOUR: Le partage..., p. 82: "Jésus est ainsi présenté comme possédant d'emblée, ou ayant acquis par le don de soi-même, une existence supra-temporelle. Mortel, il va à la mort, et cependant le lieu d'où il parle est déjà un au-delà de la mort, puisque Jésus fait entendre aux convives que c'est lui, vivant, qu'ils atteindront lorsqu'ils célébreront ce repas"; p. 204.

3. Voir la thèse de L. DUSSAUT: L'Eucharistie, Pâque de toute la vie. Diachronie symbolique de l'Eucharistie (Lectio Divina 74), Paris, Cerf, 1972 (C'est tout le dynamisme de la vie du Christ, pas seulement de sa mort, que l'Eucharistie représente et communique. Voir surtout la deuxième partie: Le repas de toute la vie du Christ avec les hommes, p. 83-121).
L.M. CHAUVET, 1979, p. 227, 237-239; 1987, p. 485-499.

Christologie"⁴. Cette redécouverte survient après une longue éclipse puisqu'il faut remonter aux origines du Christianisme pour retrouver, non pas une christologie de la Résurrection comme telle, mais du moins une volonté "de rendre compte de l'expérience présente vécue par les disciples dans les diverses communautés où ils se rassemblaient après la mort de Jésus... une conviction qui portait, ni plus ni moins, sur une résurrection de Jésus"⁵. Les disciples continuent à vivre ce que Jésus a vécu avant sa mort. "Puisqu'il continue de susciter les siens par-delà sa mort, c'est donc qu'il n'est pas resté captif", il est Ressuscité. D'autre part, ce que Jésus a vécu se révèle aux croyants seulement après sa disparition et se développe en discours christologique: source de sa propre vie et de celle de ses disciples, il est Dieu en position de Fils. Ainsi, la Christologie jaillit de la Résurrection⁶.

Dès l'époque patristique, la Résurrection s'estompe, non pas dans la confession de foi ni dans la catéchèse, mais dans la théologie: on croit à la Résurrection, on ne

4. J. DORÉ: "La Résurrection de Jésus à l'épreuve du discours théologique", RSR 65 (1977), p. 279-304.

5. Ib., p. 280; G. MARTELET: Résurrection..., p. 128-130: De l'Eucharistie à la Résurrection: le constat d'une absence; p. 131-160: L'histoire d'un écart grandissant.

6. J. DORÉ: "La Résurrection...", p. 280-281.

s'interroge pas sur elle. Ce qui fait problème désormais, c'est l'être du Christ, son incarnation, la réalité de son corps sans laquelle nous ne sommes pas sauvés dans notre corps⁷.

La christologie scolastique s'intéresse elle aussi à l'union hypostatique et à l'oeuvre rédemptrice. La métaphysique efface l'histoire. La Résurrection apparaît beaucoup plus comme "la restitution du Verbe incarné à son "état" normal (ou à ce qui "aurait dû l'être"), un moment voilé par les abaissements consentis de la vie terrestre, que comme l'accès de l'homme Jésus à une nouvelle condition, consécutive à une vie de fidélité et de foi, aboutissement d'une véritable histoire de Jésus-Christ"⁸. Du côté de la Rédemption, la Résurrection n'est que la récompense de la croix ou la victoire sur les ennemis du Christ, juifs, pécheurs, péché, mort ou Satan. En théologie fondamentale ou

7. Ib., p. 281-284; W.M. THOMPSON: "The Risen Christ...", p. 402. Même les théologiens contemporains se sont plus occupés de la "facticité" de la Résurrection que de sa signification; B. SESBOÛÉ: "Eucharistie: deux générations de travaux", Études 355 (1981), p. 109-110. G. O'COLLINS: Jesus Risen. An Historical, Fundamental and Systematic Examination of Christ's Resurrection, New York-Mahwah, Paulist Press, 1987, p. 8-21.

8. J. DORÉ: "La Résurrection...", p. 283, 285.
F.X. DURRWELL: La Résurrection de Jésus, mystère du salut, Le Puy-Paris, X. Mappus, 1954, p. 9-10.
G. O'COLLINS: Jesus Risen..., p. 21-32.

apologétique, la Résurrection, avec les prophéties et les miracles, sert d'argument pour prouver la divinité du Christ. La Résurrection est donc loin de jouer son rôle de "matrice de la christologie" comme à l'époque néo-testamentaire. Devenue certitude historique, elle n'est plus ce à quoi l'on croit, mais ce sur quoi on s'appuie en vue de croire⁹.

Aujourd'hui, semble-t-il, la foi doit de nouveau être vécue comme décision et acte de foi, et c'est pourquoi la Résurrection reprend sa place, non seulement comme objet central de la Foi, mais aussi comme "principe de formalisation de toute la démarche croyante en tous ses contenus potentiels comme en toutes ses modalités d'effectuation concrète"¹⁰.

1) L'"entrée en Christologie".

J. Doré se demande alors: comment "entrer" en christologie? On ne peut le faire à partir de la personne du Christ, ce qui ne serait valable que pour les croyants. Ni à partir de l'homme, de ses aspirations et de ses questions sur

9. J. DORÉ: "La Résurrection...", p. 285.
 G. O'COLLINS: Jesus Risen..., p. 32-33.
 G. MARTELET remarque que "l'encyclique "Mysterium Fidei" elle-même parle de l'Eucharistie sans faire le moindre appel à la Résurrection", in Résurrection..., p. 128.

10. J. DORÉ: "La Résurrection...", p. 286.

le sens de la vie humaine: à un certain moment il faudrait faire un saut dans la foi, car il n'y a pas de continuité absolue de l'homme au Christ. Le seul moyen de "poser le problème christologique comme déjà humain et réciproquement le problème humain comme étant en soi christologique et manifestable en tant que tel" est de partir du fait historico-social chrétien dans lequel l'homme est déjà pris ou qui existe en sa présence¹¹. Le fait chrétien témoigne d'une énergie qui nous rejoint aujourd'hui et qui se réclame de Jésus et de sa Résurrection: vivant par delà sa mort, il nous rejoint pour nous susciter encore¹².

L'expérience vécue par les Apôtres après la mort de Jésus et qui les fait passer de l'enfermement et du silence à la proclamation de la Résurrection, ils l'ont traduite dans

11. Ib., p. 287-288. On peut illustrer le "fait chrétien" dans sa réalité socio-historique par les paroles du gouverneur Festus à ses visiteurs Agrippa et Bérénice, au sujet de Paul: "Les juifs avaient seulement avec Paul certaines discussions au sujet de leur religion à eux et au sujet d'un certain Jésus qui est mort, mais que Paul déclarait toujours vivant" (Act. 25,19). Quatre catégories de personnes sont ici concernées de manière différente par l'affirmation de Paul: "Jésus est vivant": Festus le gouverneur romain en position de juge; Agrippa le roi juif et sa soeur Bérénice en position de conseillers; les grands-prêtres et les anciens des juifs en accusateurs, et Paul le croyant (Act 26, 8,14-18, 23), en position d'accusé.

12. Ib., p. 289; E. SCHILLEBEECKX: Jesus. An Experiment in Christology, New York, Vintage Books, 1981, p. 595s (surtout 601, 607, 609-610, 616, 622-623).

les récits d'apparition: "une survenance inattendue, inespérée, gratuite": Jésus s'est donné à voir (ὄφθη), ils ont cru et ils le proclament. C'est Jésus lui-même qui a pris l'initiative de les faire passer de la mort à la vie, il continue à les relever, comme avant sa mort: il est ressuscité. La Résurrection est vécue non pas seulement comme quelque chose qui serait arrivée à Jésus, mais comme quelque chose qui leur arrive à eux dans leur relation à lui: "Résurrection de Jésus et foi des disciples en elle sont les deux faces d'un seul et même événement¹³.

Notre manière d'être concernés aujourd'hui par la Résurrection, c'est d'abord de l'être par le fait chrétien comme réalité socio-historique: "Puisque le fait chrétien, à l'origine, s'est montré d'ordre "résurrectionnel", il doit en aller de même aujourd'hui: ... quelque chose de "suscitant", de "résurrectif"¹⁴. De fait, depuis l'origine jusqu'aujourd'hui, la Résurrection se vit de trois manières: par la proclamation de la parole, par la célébration sacramentelle, et par le rassemblement en communauté.

Cette parole, "celui qui l'a proférée le premier a été mis à mort; or, cela veut dire certes que sa parole n'a pas été reçue, mais aussi qu'a

13. J. DORÉ: "La Résurrection...", p. 290-293.

14. Ib., p. 293.

été enfermé dans la mort tout ce qui, dans le comportement et l'existence de Jésus, donnait corps à cette parole et en était donc indissociable; dès lors, si elle a pu traverser les temps jusqu'à pouvoir nous atteindre dans l'actualité de notre aujourd'hui, c'est qu'elle a surmonté la mort et qu'elle est de quelque manière, ressuscitée... Ainsi, la parole, morte et ensevelie, reprend vie et émerge dans un corps de langage qui n'est pas seulement souvenir, mais événement présent"¹⁵.

2) L'expérience de la mort.

Or, "la mort d'autrui est la seule expérience véritable de la mort que l'homme puisse faire". En effet, l'expérience de ma propre naissance et de ma mort m'échappe. L'expérience de la mort est fondée sur le lien social: c'est lorsque l'autre meurt que je devins moi-même "une question pour moi", selon Saint Augustin¹⁶.

"C'est en partie la mort d'autrui qui fait virer la menace du dehors au dedans; par l'horreur du silence des absents qui ne répondent plus, la mort de l'autre pénètre en moi, comme une lésion de notre être commun; la mort me "touche", et en tant que je suis aussi un autre pour les autres et finalement pour moi-même, j'anticipe ma future mort, comme la possible non-réponse de moi-même à toutes les paroles de tous les hommes"¹⁷.

15. Ib., p. 295.

16. R. DIDIER: L'Eucharistie..., p. 48-50. (P.L. Landsberg voit dans cette remarque des Confessions la naissance de la philosophie existentielle); G. MARTELET: Résurrection..., p. 44-58.

17. R. DIDIER: L'Eucharistie..., p. 49: citation de P. RICOEUR ("Vraie et fausse angoisse").

Le corps de l'autre a disparu dans la mort et dans cette disparition c'est la possibilité même de la communication qui se trouve anéantie.

Il en est de même de la mort du Christ: par la foi, nous savons qu'il est vivant et présent à tout homme et au monde, mais nous ne pouvons expérimenter cette présence à l'intérieur d'une communication entre hommes; tant que nous sommes en route, c'est bien sa mort dont nous faisons l'expérience et celle-ci fait de l'existence chrétienne une existence malheureuse: ce qui me fait chrétien est défini par un Absent, et là où il est, je ne peux aller pour le moment (Jn 13, 33-36)¹⁸. Et rien ne peut remplacer cette absence: "ni les autres, ni l'Humanité ni l'Eglise ne sont la présence

17. (Suite)

L.M. CHAUVET, 1979: les disciples d'Emmaüs (Lc 24,13-35) se sont laissés eux-mêmes enfermer "dans le lieu clos de la mort" de Jésus (p. 89-90). G. MARTELET: Résurrection..., p. 53-56: selon Marx, "l'individu humain qui meurt, perdant toute objectivité en perdant tout pouvoir d'expression dans le monde, perdrait aussi toute réalité". Mais l'auteur répond: "Je dois affirmer calmement que la mort qui réduit tous les hommes au silence ne les réduit pas au néant"; p. 79: la mort est rupture de contact ou de rapport avec le monde; p. 84: la mort "dé-symbolise" les hommes de leur monde...

18. R. DIDIER: L'Eucharistie..., p. 49-50. X. LÉON-DUFOUR: Le partage..., p. 88. G. MARTELET: Résurrection..., p. 22-23. L.M. CHAUVET, 1987, p. 174-175, 183: "Qui fait mourir le manque du Christ refait de celui-ci un cadavre".

visible du Christ: il est bien "avec" nous, mais il n'est pas "là"¹⁹.

Ce qui est "là", c'est un corps objectif, à la limite un corps-cadavre, objet de ma pensée. Mais un vrai corps vivant, c'est moi-même ou lui-même, c'est-à-dire une conscience, un comportement, une faculté de communication. De même, je peux traiter le corps eucharistique du Christ comme un objet, une chose à laquelle je peux ajouter toutes les déterminations possibles selon ma volonté: je le traite alors comme un cadavre. Mais si ce corps est vraiment lui, tel que je l'ai connu libre dans les Évangiles, et devenu encore plus libre par sa Résurrection, alors c'est lui qui me libère de toutes mes "conditions de présence intramondaine", c'est lui qui est en train de me rendre peu à peu tel qu'il est lui-même²⁰.

"vous voulez savoir si Jésus est bien vivant, lui qui n'est plus visible à nos yeux?", dit en substance Luc à ses destinataires (Lc 24,13-35). "Renoncez donc à vouloir voir, entendre, toucher son corps de chair; il ne se donne plus à voir, entendre, toucher qu'à travers son corps de parole, dans la reprise que fait l'Église de son message,

19. R. DIDIER: L'Eucharistie..., p. 53. L.M. CHAUVET, 1979, p. 83-84, 92-93, 131-132.

20. R. DIDIER: L'Eucharistie..., p. 68; p. 225 (B. Sesboué: la négation de la représentation: "Nous ne connaissons plus le Christ selon la chair").

de ses gestes et de sa propre pratique. Vivez en Église: c'est là que vous le reconnaîtrez".
L'Église est la médiation sacramentelle fondamentale au sein de laquelle seule peut advenir la foi"²¹.

Celui qu'on connaissait jadis visiblement et concrètement dans ses coordonnées humaines, celui dont on connaissait la famille, le village d'origine, etc..., on le connaît maintenant aussi de manière visible, mais de manière intériorisée, par la foi, sous la forme d'une nourriture et d'une boisson qu'il faut justement prendre en soi, intérioriser en vue de communier à lui. Et entre le visible et la réalité intérieure, il y aura toujours la foi interprétante, et celle-ci consistera toujours dans un premier temps à désapprendre le Christ connu selon la chair²². Car le principe trop exclusif du "Christ-dans-les-Écritures" et une certaine manipulation partielle et partielle de "l'indice Jésus historique" en viennent à gommer "l'empiricité historique et culturelle de la lettre" et à niveler tout sous l'étiquette "Parole de Dieu", identifiée de manière immédiate et sans aucune herméneutique aux Écritures²³.

21. L.M. CHAUVET, 1979, p. 86; 1987, p. 167-168, 172, 178.

22. X. LÉON-DUFOUR: Le partage..., p. 84. R. DIDIER: L'Eucharistie..., p. 64-67. B. SESBOÛÉ: "Prophétisme et institution", in R. DIDIER: L'Eucharistie..., p. 224-225. L.M. CHAUVET, 1987, p. 172-174.

23. L.M. CHAUVET, 1987, p. 180-181.

3) Résurrection et Communication

C. DUQUOC part du même terme, fréquent dans les récits d'apparition: "Ôphthê": il s'est présenté lui-même vivant (Act 1,3). Pour lui, "les récits évangéliques d'apparitions sont des récits de communication"²⁴. Un mort est quelqu'un qui ne communique plus et avec qui on ne peut plus communiquer. On peut manipuler son souvenir sans qu'il puisse rien contester. Avec Jésus, c'est tout le projet du Royaume qui est mort. Or, Pâques veut dire que Jésus reprend l'initiative: il rétablit la relation avec ses Apôtres, même en mangeant avec eux:

"Il fait éclater le carcan de la mort, il est libre de communiquer, quand il veut. L'expérience pascalle, c'est la communication et la relation restituées dans une liberté insoupçonnée"²⁵.

C'est bien lui qui s'impose comme vivant: il n'est pas l'objet des jeux du souvenir, ni un fantôme:

24. C. DUQUOC: Christologie. Essai dogmatique. T. 2. Le Messie, Paris, Cerf, 1972, p. 162-169. G. MARTELET: Résurrection..., p. 98-99. +P. TALEC: Les choses de la foi. Croire à l'essentiel. Paris, Centurion, 1973, p. 207-218. (La Résurrection: Jésus, quelqu'un de communicatif).

25. Ib., p. 164.

"Le Crucifié est vivant, non comme un esprit "en prison", sans force, sans énergie, sans avenir, incapable de communication. Le Crucifié est libre, il vient quand il veut, apparaît où il veut, donne des ordres, rappelle son enseignement, se fait reconnaître. Il est le même, et pourtant la liberté dont il jouit le rend autre. Le même, car ce n'est pas son esprit, c'est son être total qui est vivant. Autre, car il n'est plus astreint à nos conditionnements: son initiative est absolue. La maîtrise à l'égard de sa propre mort l'a libéré de tout ce qui nous limite"²⁶.

La Résurrection signifie donc que "la mort n'est pas un destin définitif puisque Dieu qui aime l'homme en est le maître"²⁷. Elle n'est pas une simple immortalité, comme affranchissement à l'égard du corps ou de la matière. Jésus est vivant, c'est-à-dire libre à l'égard de la mort, donc "capable de communiquer avec les hommes, libre à l'égard de la matière, non en la repoussant, mais en l'assumant"²⁸. Jésus continue de communiquer avec nous, il est seulement libéré de "notre enchaînement actuel":

"Cet enchaînement ne vient pas de notre condition d'homme, mais de la manière dont nous nous rapportons à elle: si Jésus est vivant, ce n'est pas parce qu'il a voulu s'affranchir de nos contingences ou de notre condition, mais parce que dans cette contingence, il a vécu la liberté qui vient de l'amour de Dieu"²⁹.

26. Ib., p. 165.

27. Ib., p. 166.

28. Ib., p. 166.

29. Ib., p. 167.

Le Ressuscité libère l'être humain "en l'ouvrant à un autre rapport à la matière, au corps, à soi-même, à autrui et à Dieu... tel que Dieu se tient à l'égard de lui-même et d'autrui". Libre dans sa propre histoire, le Christ Ressuscité se rend libre pour nous dans notre histoire à nous. Sa vie devient pour nous aussi "une vie qui libère toutes ses virtualités et ses énergies... et qui nous renvoie à ce monde, car ce n'est pas de la création de Dieu qu'elle nous affranchit, mais du détournement et du mépris que nous lui imposons"³⁰.

De la liberté du Christ ressuscité, nous voilà donc renvoyés à la nôtre, à notre propre "surrection". Trop occupés à dissenter sur le nouveau statut du corps du Ressuscité, ne nous laissons-nous pas détourner de la considération du nouveau statut de "la création de Dieu" partout où elle se trouve? Peut-être sommes-nous plus libres que nous ne le pensons pour établir de nouveaux rapports libérés avec la création que Dieu a confiée aux hommes pour qu'ils la complètent par leur activité culturelle multiforme.

4) Résurrection et Liberté

Par sa mort sacrificielle, Jésus a renoncé à sa finitude, mais par là il se trouve libéré en vue de nouvelles

30. Ib., p. 168-169.

possibilités que l'existence normale ne permettait pas de réaliser. La mort, "c'est le passage du singulier à l'universel"³¹. Par sa Résurrection, le Christ rétablit son rapport au monde, non plus comme contenu en lui et assujetti à lui, mais comme Seigneur du monde et le transformant par l'Eucharistie³².

Si le Christ était resté mort dans son tombeau, nous pourrions faire aujourd'hui l'Eucharistie "en souvenir de lui"; mais il est ressuscité, et nous la célébrons "en mémoire de lui". C'est donc l'Eucharistie du Christ incarné et ressuscité, et c'est tout son mystère qu'il faut tenir ensemble dans cette célébration³³. Le souvenir serait celui d'un événement fermé sur lui-même, arrivé à son terme; la

31. R. DIDIER: L'Eucharistie..., p. 51; G. MARTELET: Résurrection..., p. 86-87 (La Résurrection du Christ comme négentropie absolue).

32. G. MARTELET: Résurrection..., p. 91, 134-135.

33. Sur la différence entre "souvenir" et "mémoire", cf. L.M. CHAUVET, 1979, p. 91-92; E. SCHILLEBEECKX: La présence..., p. 118-119. J.M. ROUX: B.L.E. 87 (1986), p. 179-181. X. LÉON-DUFOUR: Le partage..., p. 122-138. L.M. CHAUVET, 1987, p. 174. Sur le mystère total du Christ: G. MARTELET: Résurrection..., p. 179-181. J. GUITTON: "Epistémologie de la Résurrection. Concepts préalables et programme de recherches", in E. DHANIS (éd.): Resurrexit. Acts du Symposium international sur la Résurrection de Jésus (Rome, 1970), Rome, Libreria Editrice Vaticana, 1974, p. 108-134. Ib., E. DHANIS: "La Résurrection de Jésus et l'histoire. Un mystère éclairant", p. 586-597.

mémoire au contraire célèbre un événement ouvert, quelque chose de vivant qui repart après la mort. Et cette mémoire doit avoir toutes les caractéristiques de l'ouverture à des temps et à des espaces nouveaux, et tout d'abord à des humanités nouvelles.

Le Corps qui nous est donné dans l'Eucharistie est celui du Ressuscité, non celui du vivant ou du mourant: en aval de la Croix, il s'agit de la "corporéité eschatologique du Christ". Toute son existence s'étant déroulée dans la dimension de Dieu, "la Résurrection justement représente cette entrée définitive dans cette dimension à tel point que tout en lui, le corps, la psyché, le pneuma, tout est désormais traversé par le pneuma divin". Et J.M. Roux apporte cette précision de W. Kasper: "Le Pneuma n'est donc pas ici la matière, la substance dont est faite ce corps, mais la dimension dans laquelle ce corps se trouve; il est dans la dimension de Dieu"³⁴.

34. J.M. ROUX: B.L.E. 86 (1985), p. 123; E. POUSSET: "L'Eucharistie...", p. 184, 187-188. H. de LUBAC: Corpus Mysticum..., p. 91-92 (le "corpus sacrificii", selon Rupert de Tuy); p. 147-149 (selon Saint Augustin: "adsit vescendi potestas, absit esuriendi necessitas"); p. 153-154 (selon Gerhoh et Arno de Reichersberg: "ils écartent du corps ressuscité toutes les limitations dues au "tempus corporeae ac dispensatoriae minorationis... Spiritualibus enim post resurrectionem effectis, spiritualis magis amplitudo quam corporalis necessaria est.") Sur le Christ-Pneuma: cf. C. MÉNARD: L'Esprit de la Nouvelle Alliance chez Saint Paul, Montréal-Paris, Bellarmin-Cerf, 1987, p. 82-84.

"Le Christ meurt au monde et ressuscite à Dieu, et c'est dans l'acte de cette mort et de cette résurrection qu'il se donne en nourriture... Il est mort à la vie naturelle et à l'histoire humaine qui limitent chaque être en lui-même, serait-ce le Fils de Dieu incarné, et l'empêchent de se donner corps et âme à l'aimé avec le réalisme ontologique spirituel d'une fusion totale"³⁵.

Et si le corps eucharistique du Christ est son corps ressuscité, on peut se demander si le signe lui-même ne doit pas manifester, dans le concret, cette liberté par rapport à une particularité singulière et historique: entre la particularité d'une singularité et l'unité de l'universalité eschatologique, il y a peut-être un moyen terme qui correspondrait à la nature de ce temps intermédiaire des croyants, à savoir la multiplicité des formes possibles du symbole eucharistique.

Nous avons déjà vu que E. Pousset essayait de sauver les notions de substance et de transsubstantiation si décriées de nos jours. Il pense les sauver en les considérant sous un angle non plus métaphysique, mais anthropologique. Sa tentative peut nous intéresser dans la mesure où elle essaie

35. E. POUSSET: "L'Eucharistie: présence réelle et transsubstantiation", R.S.R. 54 (1966), p. 180-182; 190: "Ce corps devenu spirituel est son corps historique, mais broyé et transformé par le travail de la Passion et de la mort, de telle sorte qu'il est libéré de sa matérialité naturelle particulière et ressuscite en corps spirituel"; p. 210. B. SESBOUÉ: "Eucharistie: deux générations de travaux", Études 355 (1981), p. 109. F.X. DURRWELL: L'Eucharistie, sacrement pascal, Paris, Cerf, 1980, p. 50. G. MARTELET: Résurrection..., p. 115.

d'interpréter la liberté du Ressuscité dans les termes de son existence eucharistique. Réfléchissant sur les relations qui existent entre la substance et les accidents, l'auteur dit que l'une ne peut aller sans les autres, mais qu'"elle n'est pas assujettie à un ensemble d'accidents strictement défini et nécessaire"³⁶. Il existe dans ce domaine une autonomie qui varie selon les êtres: elle est déjà très élevée chez l'homme, "unité totalisante qui émerge de tous les processus naturels qui le constituent"; l'homme est "le plus autonome par rapport à sa propre accidentalité naturelle", c'est-à-dire par rapport à la sphère de ses manifestations dans un monde, l'ensemble des actions et passivités qui constituent une forme d'existence. Il peut se manifester à travers les formes d'existence les plus diverses. Il a, par exemple, la capacité de sortir de sa culture pour s'acculturer à une autre, du moins jusqu'à un certain point. Plus il sera "par soi" (substance), "plus il sera capable de mourir à une forme d'existence pour renaître à une autre". Ceci est d'autant plus vrai du Christ "qui se dépouille par la plus radicale des morts de toute son existence accidentelle dans le monde naturel des choses et des hommes et qui peut accéder à une forme d'existence accidentelle radicalement nouvelle, celui de son être-nourriture, sans cesser d'être lui-même"³⁷.

36. E. POUSSET: "L'Eucharistie...", p. 196.

37. Ib., p. 197-198.

Comme n'importe quel homme, Jésus a connu tous les processus naturels et culturels, accidentels en soi, mais ressaisis par l'unité totalisante qu'il est en tant qu'homme en son corps animé. A ce titre il a vécu parmi ses concitoyens, il a communiqué avec eux et réagi face à eux. Toutes ces activités et passivités, dans un temps et un espace déterminés, tout accidentelles qu'elles fussent, étaient inhérents à sa nature humaine et il ne pouvait s'en affranchir, à moins de mourir. Mais de même qu'un homme peut revêtir une nouvelle "accidentalité" culturelle différente de la sienne et cela sans cesser d'être lui-même (substance), de même Jésus, dans la mesure où son existence ne s'est pas arrêtée à la mort, pouvait-il revêtir une nouvelle accidentalité, celle de l'eucharistie, comme nouvelle forme d'existence dans le monde des hommes. Cette forme d'existence est intermédiaire entre la vie dans le monde et la vie dans la gloire: intermédiaire, c'est-à-dire "médiatrice pour nous entre l'une et l'autre". C'est l'existence sacramentelle, par laquelle il se donne aux hommes en nourriture sous forme de nourriture. Cela lui est possible, car, ressuscité, il entre en possession de son Royaume: le monde et les hommes lui appartiennent à titre de corps mystique. Sa mort et sa Résurrection n'ont pas brisé sa solidarité avec ses frères, les hommes:

"Libéré par rapport à tout et souverain
Seigneur de toutes choses, il peut rejoindre les
hommes là où ils sont, et par des voies empruntées
au monde même sur lequel désormais il règne en

souverain au lieu d'y être assujetti, comme le mortel qu'il a été... Par sa mort et sa résurrection, le Christ s'est identifié à tout être... La réduction du Christ à l'état de nourriture spirituelle sous les espèces d'une nourriture naturelle est une forme privilégiée de cette identification... et cela devient pour nous l'eucharistie, c'est-à-dire quand le travail surnaturel du Fils de Dieu vient à coïncider avec le travail des hommes, le reprend en soi-même, le transforme et en tire cette nourriture spirituelle qui est Lui-même se donnant à nous"³⁸.

Telle est la liberté du Christ ressuscité et telle doit être la liberté du Christ eucharistique: ressuscité et libéré des formes accidentelles de son existence terrestre, ce n'est donc pas le moment de réaffirmer cette ancienne sujétion à l'occasion de la détermination des éléments eucharistiques. Car une insistance indiscrete sur la nature de ces éléments devient alors un anachronisme; elle veut sauver à tout prix "l'indice" de la singularité du Jésus historique, alors que dans l'eucharistie du Christ ressuscité, il s'agit de tout autre chose: il est libéré de cette accidentalité historique sans cesser d'être lui-même mais pour se faire tout à tous. Pendant que ses messagers font leur possible pour s'acculturer au mieux aux différentes Nations vers lesquelles il les a envoyés, lui-même s'inculture en elles et tout d'abord par son corps eucharistique. C'est en elles qu'il achève son Incarnation en leur demandant de lui fournir son corps sacramentel.

38. Ib., p. 202-204.

Une telle perspective ouverte ne peut se contenter d'une vision chosiste du sacrement qui rétrécit la liberté et du Christ et de son Église. C'est pourquoi E. Pousset ajoute:

"Il ne faut pas s'imaginer que ces médiations s'accomplissent dans l'hostie, parce que c'est plus largement dans notre histoire naturelle, humaine et divine qu'elles s'accomplissent. L'hostie n'est que le point terminal d'un devenir qui est l'ensemble des processus de l'Incarnation, les processus naturels qui produisent la substance du monde, le travail humain qui transforme cette substance, et le travail surnaturel de la Rédemption, qui reprend tant ces processus de l'Incarnation que les processus naturels et le travail humain. Et cet acte simple, la transsubstantiation, est lui-même à comprendre dans le cadre de la transformation de l'univers en Dieu, en tant que cet univers est appelé à devenir le corps de tous les hommes qui sont appelés eux-mêmes, enracinés dans l'univers, à être le Corps Mystique"³⁹.

Rattacher l'Eucharistie à la seule logique de l'Incarnation en oubliant la Résurrection, c'est se croire tenu aux déterminations locales et culturelles qui ont limité Jésus lui-même pendant sa vie terrestre. C'est oublier que par sa Résurrection il s'est lui-même libéré de ces conditionnements et du même coup nous en a libérés aussi. Car nous sommes l'Église, non pas seulement du Christ incarné, mais aussi du Christ ressuscité. Et nous devons interpréter la différence qui nous distingue de lui sans nous en séparer:

39. Ib., p. 205.

de son vivant, il disait à ses disciples: "Ne prenez pas le chemin des païens" (Mt 10), mais après sa Résurrection, il dit à ses Apôtres: "Allez donc maintenant dans toutes les Nations" (Mt 28). Par cet ordre, il fondait l'Église comme Mission. Mais, ce faisant, "il n'en a pas déterminé les modalités, mais il a animé sa croissance et sa réalisation par son Esprit, la mission apostolique et les ministères charismatiques... Il est presque impossible de savoir ce que Jésus voulait de l'Église, sinon un esprit de foi, et dans ce cas-là les sacrements sont comme un signe pour vivre ensemble dans la foi"⁴⁰. Nous ne pouvons donc pas échapper à la tâche de l'interprétation. Devant cette tâche:

"le problème qui subsiste est de savoir s'il y a des représentations révélées ou si la révélation consiste en une nouvelle "logique" des représentations"⁴¹.

R. Didier dit que, pour sa part, il opte pour la seconde solution. Appliqué aux choix des éléments eucharistiques, ce principe distinguera les "représentations révélées" que sont le pain et le vin, et la "nouvelle logique des représentations" qui laissera l'espace et la liberté suffisante pour

40. J. ALBERTI: "Église et sacrements", in R. DIDIER: L'Eucharistie..., p. 237.

41. R. DIDIER: L'Eucharistie..., p. 228; cf. p. 59: "La foi est une lumière qui n'apporte pas d'objet "matériel" nouveau, mais fait apparaître un sens nouveau des événements du monde.

interpréter et traduire le pain et le vin dans les nourritures et boissons des autres cultures du monde. Nous avons vu que tous les théologiens ne franchissent pas ce seuil⁴². Mais c'est, à mon avis, la logique même de la Résurrection qui, non seulement nous permet, mais nous enjoint de passer ce seuil, en laissant l'Esprit du Ressuscité interpréter pour nous le trajet par lequel il nous mène, même quand nous ne voulons pas y aller.

"C'est parce que la Liberté Pure est apparue dans le devenir et s'y est révélée dans la kénose de la Croix que le chrétien peut communier à Dieu comme Liberté Pure (tel était le sens du repas), mais qu'il ne peut le faire que par déprise des conditionnements de ce monde et de l'existence terrestre (tel était le sens du sacrifice)"⁴³.

Si nous considérons les choses du côté du symbolisme eucharistique, nous arrivons aux mêmes conclusions, toujours en partant de la considération du Christ Ressuscité. "Le corps et le sang du Christ ne sont plus soumis à une spatialité, à une temporalité ni à aucune détermination de

42. Par exemple B. SESBOUÉ, in R. DIDIER: L'Eucharistie..., p. 226. Sur l'Esprit comme interprétation: "façon de lire qui permet de passer du texte à ce qui est vécu dans le coeur", cf. C. MÉNARD: L'Esprit..., p. 110; l'Esprit comme espace ouvert: p. 285-311: "l'Esprit est une force de pression qui chasse sans cesse les limites que le corps textuel ou social est spontanément porté à se donner" (p. 286) etc...

43. R. DIDIER: L'Eucharistie..., p. 60-61.

type "mondain". Leur présence ne saurait donc être conçue sur le type de la présence du monde ou de l'autre humain⁴⁴. C'est pour nous, encore rivés au sensible, qu'elle doit avoir un ancrage dans le sensible, mais en elle-même, elle est totalement libérée et elle nous libère. En Lui, elle est déjà vie absolue, mais pour nous elle apparaît dans les formes d'une vie mortelle⁴⁵. Cette libération par rapport aux coordonnées matérielles d'espace et de temps doit être comprise dans un sens positif: si le Corps qui se manifeste sous les formes eucharistiques est celui du Ressuscité, il n'est pas libéré pour devenir étranger au monde des hommes, mais au contraire pour y être présent de manière plus universelle; ce qui est universel du côté du Christ doit se manifester chez nous par une présence à la totalité des hommes. Or, cette totalité humaine est plurielle et diverse. L'aspect substantiel et universel des formes eucharistiques est la nourriture et la boisson qui doivent se traduire dans la totalité des formes que prennent la nourriture et la boisson véritables dans la pluralité des cultures humaines. Le refus de cette pluralité viendrait d'une double incompréhension, anthropologique et christologique, celle de l'homme et celle du Ressuscité.

44. Ib., p. 67; H. de LUBAC: Corpus mysticum..., p. 91-92, 145-154.

45. G. MARTELET: Résurrection..., p. 92, 98, 100, 159;
A. HOUSIAU: "L'Eucharistie dans la tradition...",
p. 160-161.

Ainsi libéré de sa finitude historique, comment pourrait-on penser que le Christ aurait choisi d'entrer dans une nouvelle finitude symbolique en se liant aux symboles d'une seule culture? Ce serait encore une fois penser l'Eucharistie dans la seule ligne de l'Incarnation sans tenir compte de la Résurrection. Si l'Eucharistie est la manière propre qu'a le Ressuscité de se rendre présent à nous et pour nous, par-delà sa propre mort mais dans notre condition historique et culturelle, comment n'aurait-elle pas, dans l'économie des signes, les qualités de sa condition de Ressuscité, et tout d'abord celle de sa liberté totale qui lui permet de communiquer avec tout homme quel qu'il soit et où qu'il soit? Dans ce cas, limiter les éléments eucharistiques au seul pain et au seul vin, c'est, de nouveau, enfermer le Christ dans une limitation culturelle alors qu'il l'a dépassée par sa Résurrection. C'est aussi empêcher les hommes des autres cultures d'accueillir le Christ eucharistique dans le langage symbolique qui est le leur. Et c'est enfin rendre dérisoire toute la tâche d'inculturation de l'Évangile, puisque devrait y échapper ce qui est le plus essentiel et le plus central pour la foi chrétienne.

Envisagée du côté du temps et non plus de l'espace ou de la culture, l'eucharistie se présente aussi comme une transformation du statut du corps du Christ: pendant sa vie terrestre, il était situé dans une histoire particulière,

celle du peuple juif, et donc limité par rapport aux autres histoires possibles; par sa mort et sa Résurrection, il est sorti de cette particularité temporelle, non pas négativement, pour être perdu pour l'histoire humaine, mais afin d'être présent à chacune de toutes les histoires humaines qui sont en train de s'écrire sous les cieux. Son existence glorieuse n'est pas absente de l'histoire mais coextensive à toute l'histoire humaine: de son côté à Lui, elle est déjà universelle, mais de notre côté à nous, dans l'Église terrestre et temporelle, elle doit se réaliser successivement dans la diversité des temps jusqu'à atteindre la totalité du temps.

Si l'on admet que le point particulier où se croisent un espace et un temps humains s'appelle une culture, et que d'autre part le lieu et le temps de chaque eucharistie se croisent également pour rendre présent le corps du Christ ressuscité au bénéfice de telle communauté humaine et chrétienne, on se rend compte alors que ces deux croisements se superposent sur le même axe: par la culture, c'est-à-dire dans chaque culture, l'homme transsubstantie le monde en son propre corps dans le symbole de la nourriture et de la boisson de son groupe, et par l'eucharistie, le Christ transsubstantie le monde et l'homme en son Corps et en son Sang, également donnés dans le symbole d'une nourriture et d'une boisson véritables, pour nous et pour notre salut.

Parallèlement aux trois statuts successifs du Corps du Christ, à savoir le Jésus historique, le Christ Ressuscité et le Christ eucharistique, nous pouvons donc voir, transposées en termes culturels, les trois étapes du devenir du Christ par rapport à sa présence aux hommes: Jésus dans une culture, le Christ ressuscité présent de droit à l'universalité des cultures, et enfin le Christ eucharistique, c'est-à-dire médiateur entre la gloire divine et la condition humaine, rendu présent dans et par l'Eglise à chacune de toutes les cultures, dans l'espace et le temps.

Aussi bien devons-nous considérer le Christ dans l'Eucharistie "moins comme célébré que comme célébrant, moins comme eucharistié que comme eucharistiant"⁴⁶. Depuis que par sa Résurrection, il a repris l'initiative de communiquer avec nous comme le Vivant, il est l'Officiant de l'Eucharistie. Nous ne pouvons donc le considérer comme un simple réservoir passif d'efficacité sacramentelle: il apparaît dans l'Eucharistie, non pas pour participer seulement à l'effet du sacrement, mais aussi à sa nature tout entière, notamment à cette face du sacrement qui est tournée vers l'homme, la signification⁴⁷. C'est Lui qui continue à entraîner son Eglise

46. J.M. ROUX: B.L.E. 87 (1986), p. 40-41.

47. *Ib.*, p. 41; M. ROSS: "L'existence universalisée du Christ", in Studium 57 (1966), Montréal (O.F.M.), p. 13-22.

à la rencontre de tout homme quel qu'il soit, chez lui et dans son langage. Si l'Église des hommes trafne souvent les pieds sur cette route-là, par crainte de se dissoudre dans la multiplicité des temps et des espaces, (cf. Gn 11), Il reste envers et contre tout l'Initiateur de sa foi sur les routes des hommes, et sa liberté ne cesse de bousculer notre timidité.

5) La Liberté du Chrétien

Car la liberté du Ressuscité a pour effet de "ressusciter" aussi la liberté du chrétien: c'est la mort du Christ pour moi qui me fait expérimenter ma propre mort et me donne la possibilité d'en faire, comme lui, un sacrifice et un passage "pascal". Par sa mort, le chrétien lui aussi nie "les conditions de ce monde, où le Christ ne peut être présent que sous le signe de l'absence, et c'est en niant les conditions de notre existence terrestre elle-même, où l'union totale avec le Seigneur ne peut se réaliser, que la liberté chrétienne donne sens à la situation "in via"⁴⁸.

Cette négation, en effet, ouvre un espace en avant, entre cette existence terrestre et l'eschatologie: ce monde est inachevé mais doit être achevé; et le chrétien lui-même s'accomplit, non pas tant par sa tension volontariste vers

48. R. DIDIER: L'Eucharistie..., p. 53, 313.

l'achèvement, mais plutôt par Celui qui est déjà accompli et qui vient vers lui de l'avenir et réalise en lui cet accomplissement comme un don venu d'en avant⁴⁹.

Si la théologie de l'eucharistie oublie la réalité du Christ ressuscité et sa propre conversion à la foi de la Pâque, alors elle sera chaque fois tentée de "capter et capturer le Christ comme "objet" venant satisfaire immédiatement notre besoin":

"Chacun sait de combien de subtiles ruses est faite la stratégie du désir, dans le domaine religieux plus encore peut-être qu'ailleurs, pour obtenir satisfaction. Le désir cède alors à la dictature de l'imaginaire. Il se (et nous) donne le change, en nous donnant l'illusion de clôturer et d'obturer la brèche qui nous constitue: système clos d'un savoir religieux, pharisaïsme d'un comportement moral qui prétend avoir barre sur Dieu, illuminisme gnostique du contact direct avec lui... Mais on ne peut alors rencontrer qu'un cadavre. Cette imaginaire et mortelle capture du Christ se réalise chaque fois que nous isolons certains des constituants de la foi ecclésiale et que, fasciné par tel ou tel de ces points de fixation, notre désir les substantifie..."⁵⁰

C'est peut-être ce désir inconscient de capturer le Christ et de le fixer dans la connaissance encore charnelle que nous avons de lui (la connaissance de sa singularité historique,

49. Ib., p. 53-54; p. 312: L'Eucharistie comme pâque perpétuelle et passage de la condition de "doulos" à celle de "kurios".

50. L.M. CHAUVET, 1979, p. 95.

par exemple!), qui nous pousse aussi à déterminer sa présence réelle eucharistique dans telle ou telle forme de nourriture ou de boisson eucharistiques. Oubliant la foi pascale au Christ libéré de toute détermination intramondaine, nous voulons le tenir comme un "harpagmon" (Phil. 2,6), tout comme au temps où ses disciples ne le lâchaient pas d'une semelle, pendant "le temps de sa chair". C'est grâce à cette connaissance selon la chair que nous pouvons déterminer avec assurance: "Il est présent ici", et aussi bien: "Il n'est pas présent là". Par là, nous traitons encore le corps eucharistique du Christ ressuscité comme un cadavre ou en tout cas comme un corps encore enfermé dans sa condition mortelle.

Dans sa présence eucharistique, le Christ s'est donné comme le tout Différent: mais que serait cette Différence que nous aurions eu le temps, depuis 2000 ans, de domestiquer au point de l'enfermer de nouveau dans la logique du Même, la logique mortelle d'avant la Résurrection?

6) "Et pour la multitude..."

Il existe un moyen, je pense, de traiter la question des éléments eucharistiques comme une question théologique authentique, en plein texte, et non en la reportant en note ou en annexe, comme s'il s'agissait d'un aspect secondaire (L.M. Chauvet, 1979, p. 134, note 40). Ce que le Jésus de la Cène a

fait "une fois...", il reste à l'Église du Christ ressuscité à le faire "... pour toutes". Ce qu'il a fait pour les disciples ("pour vous"), il continue à le faire à travers l'Église et en elle "pour la multitude", "réalité indéterminée dans l'espace et le temps", mais dont l'Église va découvrir les visages réels au cours de son pèlerinage parmi les Nations⁵¹.

"Le regard de Jésus ne se termine pas aux disciples et à ce petit groupe, mais s'étend à la multitude, ce qui, selon l'expression hébraïque sous-jacente, désigne l'ensemble des hommes. Jésus vise l'humanité entière par-delà le groupe ici rassemblée"⁵².

Peut-on penser, après ce que l'on sait de la liberté du Christ Ressuscité, que ce serait l'authenticité même du "ceci" de la première fois qui interdirait à tout jamais une même authenticité dans toutes les autres fois où il faudra le refaire en tout temps et en tout lieu? Ou bien n'est-ce pas plutôt l'authenticité de l'eucharistie dans cette culture-là, celle des juifs, qui exige la même authenticité dans celles-ci,

51. X. LÉON-DUFOUR: Le partage..., p. 67; p. 64: "à l'horizon... la multitude"; p. 87.

52. Ib., p. 79; p. 86: "L'anamnèse, explicite dans Luc et Paul, trouve son équivalent chez Marc et Matthieu. Si leurs textes ne contiennent pas l'ordre de réitération, ils explicitent la dimension universelle de l'action de Jésus par la mention de la "multitude". Celle-ci, indéfiniment à venir, ne pourra s'approprier le salut qu'en recevant à son tour le fruit de la Croix vivifiante. N'est-ce pas suggérer que ce repas, qui représente symboliquement un tel salut, devra continuer d'être célébré en tout temps et en tout lieu?"; p. 232; 329.

celles des Nations? Ceux qui pensent à l'interdiction sont plutôt les théologiens qui raccrochent à tout prix l'Eucharistie au Jésus historique, comme s'il ne l'avait faite qu'une fois et qu'il n'était plus là pour la célébrer lui-même dans l'Eglise partout où elle se rassemble en son nom. Si le souvenir d'un mort exige que l'on s'enferme dans la "lettre" de ce qu'il a fait, la mémoire d'un Vivant qui a repris l'initiative de communiquer sa Présence exige au contraire que l'on se force à vivre dans sa liberté et son authenticité. Ce n'est donc pas seulement la nature du langage symbolique des hommes qui exige la traduction des éléments eucharistiques dans toutes les cultures, mais aussi la présence active du Ressuscité lui-même, car il ne peut pas livrer aujourd'hui son Corps et son Sang dans une nourriture et une boisson qui n'en seraient pas pour tel ou tel peuple. C'est la tâche de l'Eglise interprétante, sous la conduite de l'Esprit du Ressuscité, de faire en sorte que ce qui se présentait comme ayant une portée limitée "dans un moment précis de la vie du Maître et de ses convives", acquière sa véritable portée permanente et universelle "pour la multitude"⁵³. Ce "dépassement de l'immédiat" ne peut se faire que dans une activité interprétative qui attestera chaque fois dans la réalisation sacramentelle que "Jésus est ressuscité.

53. Ib., p. 70; R. DIDIER: L'Eucharistie..., p. 267-270, 292-295.

Car, en même temps que Jésus a été transformé par la Résurrection, les Apôtres l'ont été aussi. X. Léon-Dufour dit qu'ils "passent":

"de l'état prépaschal à la condition pascale: ils ne sont plus les compagnons de route cheminant à côté de lui, ils lui sont unis par le pain et la coupe dans la nouvelle Alliance. Cessant d'être simplement enseignés, passivement en quelque sorte, ils deviennent responsables actifs. Leur groupe ne peut plus se tenir clos sur lui-même, il doit s'ouvrir à la multitude des hommes, en sorte que sa cohésion même suppose l'ouverture au monde entier"⁵⁴.

7) Le Christ "transculturel".

a) "Ne prenez pas le chemin des païens (ethnôn)... (Mt 10,5)... "Allez donc, de toutes les nations (ethnê) faites des disciples" (Mt 28,18-19). N'allez pas... Allez... Le premier ordre est donné avant la résurrection, le second après⁵⁵. W.M. Thompson explique ainsi cette différence:

"Through the final universalizing experience of his death and resurrection, Jesus became what Merton calls the "universal man" no longer subject to personal and cultural partiality and compromise, but "in a certain sense identified with everybody". If you will, it was at his death that Jesus became a "Catholic", in the most profound sense of that word: the final and decisive death to personal and

54. Ib., p. 88.

55. Cf. Mt 15,24 (la foi de la Cananéenne): "Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël".

cultural partiality. Perhaps we can see this transcultural aspect of Jesus in the transition which occurs in Matthew Gospel 10,5... The emphasis is clearly upon the historical and culturally limited Jesus. The transition to the risen Jesus, expressed in Mt 28,19-20, brings out more clearly the universal and transcultural dimension of the Christ... If this transcultural interpretation is correct, it means that all genuine values found anywhere possess saving significance for the christian"⁵⁶.

Dans l'existence du Christ, les temps et les moments sont différents⁵⁷. Il importe notamment de distinguer "la croyance en l'universalité et la finalité du Christ" de "l'enseignement de Jésus conditionné par son temps et de celui des doctrines de foi à son sujet"⁵⁸. La compréhension de la foi doit être détachée de l'horizon mental du judaïsme et de l'hellénisme⁵⁹. Comme T. Merton l'a montré, tout homme commence par l'adaptation à sa propre culture, mais il doit idéalement finir par une intégration qui lui confère une identité transculturelle. En le lisant, on a l'impression de regarder le portrait du Christ et de lui seul, car lui seul a accompli une telle intégration, et cela sans sortir de chez lui:

56. W.M. THOMPSON: "The Risen Christ, transcultural consciousness, and the encounter of the World Religions", Theological Studies 37 (1976), p. 405.

57. Jésus lui-même distingue fréquemment ces différents "Kairoi".

58. W.M. THOMPSON: "The Risen Christ...", p. 394.

59. *Ib.*, p. 395-396.

"Il est en un certain sens un "homme cosmique et universel". Il a atteint une identité plus profonde et plus pleine que celle de son ego limité qui est seulement un fragment de son être. L'homme qui a atteint l'intégration finale n'est plus limité par la culture dans laquelle il a grandi... Il ne reste pas lié à un seul système limité de valeurs... Il est pleinement "catholique" dans le meilleur sens du terme... Avec sa vision de la vie il est capable d'apporter la largeur de vue, la liberté et la spontanéité dans la vie des autres. L'homme intégré est un artisan de paix..."⁶⁰.

Ceci n'a rien à voir avec la pseudo-transcendance du Christ (et de l'Eglise!) par rapport aux cultures, telle qu'elle est affirmée par le Concile Vatican II, par exemple en GS 58. Homme réel, il a été enculturé dans une seule culture et c'est à travers cette culture qu'il a réalisé peu à peu son intégration. Dès que l'on se libère de la considération de la seule "facticité" de la Résurrection pour se consacrer à sa signification, on se rend compte que le Christ devient précisément "transculturel" à travers l'expérience de sa Résurrection⁶¹. Il existe certes d'autres hommes "intégrés" et "transculturels". Mais le cas de Jésus reste unique et mystérieux, c'est-à-dire qu'il dévoile toujours inlassablement de nouvelles "rationalités" à explorer⁶². Il a cependant

60. Ib., p. 400.

61. Ib., p. 402-403.

62. H. de LUBAC: Corpus Mysticum..., p. 258-265 (la conception du mystère chez Saint Augustin).

l'avantage de rester concret: chez lui, le passage à l'universalité ne doit pas être compris abstraitement, comme on le fait souvent, mais concrètement. W.M. Thompson dit en ce sens: "We attempt to see death not simply as a destructive reality, but as an expansive one"⁶³. De même, J.P. Manigne:

"Rien ne permet d'accréditer la thèse d'un enfermement ou d'une humiliation de Jésus dans sa condition corporelle. Même l'aspiration du Christ johannique à la glorification originelle (Jn 17,5) n'est pas à comprendre comme une spiritualisation désincarnante. Ce que confirment encore les récits de résurrection... et la transfiguration... Les échappées d'universalisme dans la tradition prophétique d'Israël n'empruntent jamais (ou presque jamais) les figures de la généralisation, mais celles de l'extension... et Jésus s'insère très certainement dans cette lignée prophétique. Au sens premier et littéral il y est incorporé et tout laisse supposer qu'il ne rêve pas plus d'échapper à son corps que d'échapper à son peuple. Il est à noter que les évangélistes le mettent en situation de manière très physique"⁶⁴.

Expansion, extension, ouverture: ayant déposé sa gloire et l'ayant confiée à son Père, Jésus est apparu dans la condition charnelle et après avoir été initié et accompli, son Père lui a rendu le Nom qui est au-dessus de tout nom et "tout le pouvoir au ciel et sur la terre" (Mt 28,18). Sur la terre, où il était enculturé, il devient "transculturel": il a le

63. W.M. THOMPSON: "The Risen Christ...", p. 403.

64. J.P. MANIGNE: Le Maître des signes, Paris, Cerf, 1987, p. 33-34.

pouvoir, par l'Eglise qui est son corps en "extension", de "passer" d'une culture à l'autre jusqu'à ce qu'il les ait toutes traversées. Sa Seigneurie signifie qu'il n'est pas un individu isolé ni relié seulement à quelques-uns, mais qu'il est désormais relié à tous les autres. Nous avons ainsi les trois temps du Christ: le Verbe "universel", le Jésus "concret", enfin le Christ ressuscité, "l'universel concret".

b) Dans son livre sur "la Résurrection de Jésus", F.X. Durrwell consacre un chapitre entier aux effets de la Résurrection sur la personne de Jésus: il devient le Christ Seigneur, il est proclamé Fils de Dieu. Malgré une conception presque uniquement négative de la condition charnelle, il note assez bien les effets de la Résurrection sur l'appartenance culturelle de Jésus:

"En déposant la sarx qui l'insérait dans la nation juive, le Christ s'établit au-dessus des particularismes nationaux qui différencient les hommes. Saint Paul place en antithèse, comme type et antitype, d'une part la circoncision et d'autre part la mort et la résurrection du Christ. Il distingue la circoncision juive et la circoncision immatérielle, celle du Christ, qui nous est appliquée dans notre union à l'ensevelissement et à la vie du Sauveur (Col 2,11s). Tandis que le huitième jour de sa vie il fut marqué de l'appartenance à une nation, la circoncision de sa mort et de sa résurrection, qui est "un dépouillement du corps charnel" (Col 2,11), l'a descellé de l'édifice juif, et sur cet homme universel pourra se bâtir l'Eglise mondiale dont les membres ne seront plus ni Juifs, ni Grecs ni Barbares... L'Esprit fait effraction dans l'être limité, le désenveloppe et le déploie. Grâce à lui... (les) prophètes avaient émergé de l'inclusion dans le

temps et dans l'espace. Grâce à lui aussi, le Christ reçoit dans son être humain communication de la divinité et accède à l'infinité des attributs de Dieu; les lois de sa matérialité et toutes les restrictions qu'elles imposent sont dépassées et même son individualité s'ouvre de quelque façon pour serrer en elle l'universalité des fidèles"⁶⁵.

c) C'est sans doute cette libération par rapport aux conditionnements culturels qui font partie de la condition charnelle, qui fait dire à Saint Paul: "Aussi, désormais, ne connaissons-nous plus personne à la manière humaine ("selon la chair"). Si nous avons connu le Christ à la manière humaine, maintenant nous ne le connaissons plus ainsi. Aussi, si quelqu'un est en Christ, il est une nouvelle créature. Le monde ancien est passé, voici qu'une réalité nouvelle est là". (2 Co. 5,16). Le P. Allo commente:

"Tout ce qui subsiste de cette époque où la transformation n'avait pas encore eu lieu, tout cela a perdu sa valeur propre ("le monde ancien est passé") pour un regard qui va au fond des choses... Ceux qui savent ne peuvent plus les considérer et les traiter comme si leur vie était encore enfermée dans ses vieilles conditions... "Ne plus connaître personne selon la chair", c'est ne plus prendre comme règle dernière de leurs rapports avec les hommes ce que sont ceux-ci d'après la condition de leur vie terrestre et visible, mais ce qu'ils sont ou peuvent devenir selon l'appel de leur vocation céleste... "Ne plus connaître le Christ selon la chair"... (c'est ne plus attacher) une importance trop grande à des caractères tout contingents et

65. F.X. DURRWELL: La Résurrection de Jésus mystère de salut, Étude biblique, Le Puy-Paris, X. Mappus, 1954, p. 163-164.

terrestres et transitoires de nationalité, de parenté, d'intimité plus ou moins étroite dans les relations quotidiennes de la vie ordinaire... Les mandataires du Christ... ont compris qu'ils ne devaient s'attacher aux contingences, aux distinctions visibles, aux faits accidentels de la vie de leur Maître que sous l'aspect et dans la mesure où ils avaient rapport à sa divine Personne et à sa mission de Rédempteur (s. Aug. De doct. christiana, I, 38)... Les distinctions extérieures que nous pourrions faire valoir au sujet de nos rapports terrestres avec Lui, ne comptent plus pour elles-mêmes, mais seulement dans la mesure où elles correspondraient à plus ou moins d'union intérieure avec le Ressuscité dont nous partageons la vie glorieuse"⁶⁶.

C'est également l'appréciation d'un autre commentateur de Paul:

"To have one's life determined by the flesh is not simply to live a corporeal existence (Christ himself did this) but to have one's gaze focused upon all that flesh means, and limited thereby to this world... (p. 170)... Paul answers: "Through Christ's dead all have died, so that for me there is no longer anyone whose earthly circumstances are of any concern to me; even the circumstances of the earthly life of Christ do not concern me... What he resists, both in Galatians and here, is the notion that the mere accumulation of information about the earthly life of Jesus in itself constitutes faith (p. 172)... "Old things have gone"... It is not true that the material creation has been swept away, or that history has been annihilated... What is gone is the world of relationship that is characterized by knowledge according to the flesh. To know one's environment in a new way, and to be newly related to God through justification, is to live in a new world; a new set of relationship has come into being. (p. 174)"⁶⁷.

66. E.B. ALLO: Saint Paul. Seconde Épître aux Corinthiens, Paris, Gabalda, 1937, p. 167-169, 179-182.

67. C.K. BARRETT: A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians, London, A. and C. Black, 1973, p. 170-175.

On peut supposer que si telle contingence dans les relations humaines est périmée devant le surgissement du monde nouveau, à plus forte raison la matérialité des relations humaines avec telle ou telle réalité non-humaine se trouve-t-elle également relativisée et ne peut plus être comprise selon la chair, mais doit être comprise de manière libérée, selon l'Esprit et les exigences de la plus grande "extension" du Corps du Christ.

d) Sur la parole de Jésus à ses disciples: "En vérité, en vérité, je vous le dis, celui qui croit en moi fera lui aussi les oeuvres que je fais: il en fera même de plus grandes, parce que je vais au Père" (Jo 14,12), Saint Augustin commente:

"Audiebant et credebant illi, et eorundem verborum fructus erat fides illorum: verumtamen evangelizantibus discipulis, non tam pauci quam illi erant, sed gentes etiam crediderunt, haec sunt sine dubitatione majora... Et quia plures apostolis, quam ipso per os proprium praedicante Domino crediderunt: ut haec viderentur opera intelligenda esse majora... Ecce majora fecit praedicatus a credentibus quam locutus audientibus"⁶⁸.

Saint Augustin comprend la supériorité des oeuvres des Apôtres au plan quantitatif du plus grand nombre des croyants. Alfred Loisy se place sur un plan plus qualitatif, celui de l'accès à toutes les cultures qui est impliqué par la Résurrection:

68. Saint AUGUSTIN: Tractatus in Joannem, PL 35, 1821-1824. (Tr 71, n°. 3; 72, n°. 1, p. 1822-1823).

"La naissance, le développement, la vie entière de l'Eglise sont présentés comme faisant suite à l'Evangile, et comme le dépassant. Ce sera toujours le Christ qui agira; tant qu'il vit avec ses disciples, son activité est limitée par les conditions de l'existence terrestre et les nécessités providentielles de son rôle auprès des juifs; ces limitations n'existeront plus quand il sera entré dans sa gloire, et c'est pourquoi l'oeuvre des disciples sera plus merveilleuse que son oeuvre personnelle"⁶⁹.

Et le P. Lagrange, qui cite Loisy, ajoute:

"Voilà ce dont Jésus avait conscience (10, 16-18; 11,52), et ce que les disciples n'auraient pas osé entreprendre s'ils n'avaient eu la promesse de son assistance"⁷⁰.

8) Conclusion: une question de "style".

Finalement, c'est le propre de la Résurrection de nous laisser, non pas des déterminations rassurantes par leur précision et leur univocité, mais devant un "style" que Jésus avait déjà inventé dès sa vie terrestre et qui doit éclater dans toutes les directions à plus forte raison après sa Résurrection. En effet la plupart des dits et des faits du Seigneur réalisés au cours de ses repas avec les hommes sont marqués par une attitude de liberté et une volonté de libération. Saint Augustin a bien interprété ce style qui est celui de la liberté chrétienne:

69. A. LOISY: Le quatrième Évangile, 2^e édition répondue, Paris, 1921, p. 408.

70. M.J. LAGRANGE: Évangile selon Saint Jean, Paris, Gabalda, 1927, p. 379, note 12.

"N'avez-vous pas remarqué que la Vérité éternelle, le Verbe par qui tout a été fait, ayant revêtu notre chair pour habiter parmi nous, l'Apôtre a dit cependant: "Si nous avons connu Jésus-Christ selon la chair, maintenant nous ne le connaissons plus de cette sorte" (2. Co. 5,16)... Concluons des paroles de l'Apôtre qu'aucune créature ne doit nous arrêter sur notre chemin, puisque le Seigneur lui-même, en s'offrant comme notre voie, a voulu que nous passions par lui sans nous y fixer; voulant ainsi nous apprendre à ne pas nous attacher aux choses temporelles, bien qu'il les eût revêtues dans sa chair pour notre salut, mais plutôt à les faire servir de moyens pour courir avec allégresse, et pour mériter d'atteindre Celui qui a délivré notre nature des misères du temps, et l'a placée à la droite du Père"⁷¹.

Le Christ lui-même, par sa Résurrection, étant libéré des déterminations culturelles de sa vie terrestre, ce serait de notre part, le croire encore enfermé dans son tombeau, que de nous fixer sur elles, au lieu de "passer", de traduire, transférer et transposer toutes ces déterminations dans les cultures des Nations. Ainsi, ce n'est pas seulement la dimension anthropologique et symbolique du sacrement qui exige la traduction en vue d'assurer sa signification authentique, c'est également sa dimension théologique qui nous enjoint d'opérer cette traduction, afin que le Christ puisse achever ce qui manque encore à son Incarnation dans toutes les humanités au milieu desquelles il vient habiter aujourd'hui. Mais c'est l'Eglise qui est le lieu de cette activité d'interprétation et de traduction.

71. Saint AUGUSTIN: De doctrina christiana, L. 1, ch. 32, n° 38 (Oeuvres complètes, Paris, Vivès, 1873, t. 6, p. 465-466).

CHAPITRE III - L'Église

I L'Église du Christ Ressuscité

A.- La Pâque herméneutique

Il est sans doute bon de se rappeler constamment que l'Église n'a pas pouvoir sur l'essentiel du rite eucharistique, car elle dépend en cela de son Fondateur qui est aussi le Fondateur de ses sacrements¹. Mais cette absence de pouvoir se redouble en un devoir positif: ce que le Christ a fondé, l'Église doit sans cesse l'interpréter.

Car le Christ n'est pas un fondateur de religion comme les autres, en ce sens qu'il nous aurait laissé tout l'appareil institutionnel nécessaire. C'est seulement après sa Résurrection qu'il a été confessé comme Christ et c'est sa résurrection qui l'a fait passer du statut de fondateur historique au statut de fondement actuel de l'église et de ses sacrements. Entre les deux statuts, il n'y a pas de continuité empirique, qui nous permettrait de rejoindre sans obstacle le Jésus de Nazareth. Entre les deux, il y a

1. L.M. CHAUVET, 1979, p. 131-132; 1987, p. 387-418.

l'événement de Pâques et la nécessité de le relire dans la foi. L'Eglise ne peut donc échapper à son activité interprétante, sous la lumière de l'Esprit du Ressuscité². C'est aujourd'hui que le Christ vivant fait ses sacrements dans son Eglise et il les fait avec toute sa liberté de Ressuscité et dans sa stature d'Universel Concret³.

C'est pourquoi, rattacher les sacrements au seul Jésus historique est une impasse: le souci des théologies classiques de les relier immédiatement à une "volonté" de Jésus est un oubli du Jésus Ressuscité et de son Eglise vivant aujourd'hui. Il y a bien institution des sacrements par le Christ, et cette institution est sans aucun doute historique, mais la manière de nous y référer aujourd'hui n'est pas immédiate, mais médiate: le passage obligé est celui de la

2. Cf. C. GEFFRÉ: Le Christianisme au risque de l'interprétation, (Cogitatio Fidei 120), p. 107-127: ch. 5: La Résurrection du Christ comme témoignage interprétatif: "L'historicité d'un événement tient moins à sa densité "factuelle", à sa matérialité brute qu'à son aptitude à entrer dans un discours où une communauté humaine pourra reconnaître (mais aussi réviser, refaire) son histoire" (J. Moingt).
L.M. CHAUVET: "Sacrements et Institution", in M. MICHEL (dir.): La Théologie à l'épreuve de la vérité (Cogitatio Fidei 126), Paris, Cerf, 1984, p. 202-205.

3. Cf. L.M. CHAUVET: "Sacrements et Institution...", p. 223.

foi interprétante qui décèle ici et aujourd'hui comment il faut "faire ceci en mémoire de Lui"⁴.

C'est bien ce que l'Eglise a fait dès les débuts; elle a dû apprendre à tâtons, mais sous l'inspiration de l'Esprit, comment elle devrait faire "des choses encore plus grandes" que celles que son Maître avait faites: comment sortir du judaïsme? Tout le livre des Actes des Apôtres et les lettres de Paul le racontent, sans rien cacher des conflits, des discussions et des conditions humaines normales de l'activité herméneutique. Comment sortir du Temple et célébrer "dans les maisons" en esprit et en vérité⁵? La "liberté eschatologique" ne s'apprend pas en un jour. Les hésitations de Pierre, les résistances de Jacques et les affrontements de Paul (Act 10 et 15, Ga 1 et 2) nous montrent cet exercice d'interprétation à l'oeuvre. Tout se passe comme si Jésus disait à ses disciples: "Jusqu'ici je vous étais présent, juxtaposé à vous dans l'espace, et votre communauté se groupait autour de moi. Maintenant c'est par vous, unis à moi qui vous donne ce pain, que je serai désormais en relation avec tous les hommes et m'exprimerai dans le monde"⁶. Jésus

4. Ib., p. 132-133. Sur l'esprit comme "espace médiateur" entre Dieu et l'homme, voir C. MÉNARD: L'Esprit de la Nouvelle Alliance chez Saint Paul, Montréal-Paris, Bellarmin-Cerf, 1987, p. 20-21.

5. X. LÉON-DUFOUR: Le partage..., p. 34-35.

6. Ib., p. 78-81, 156, 230.

maîtrise le temps et c'est pourquoi l'Église doit apprendre à le maîtriser aussi, en interprétant ses déplacements dans les différents espaces des hommes. Elle devra apprendre à y déchiffrer le mode de sa présence qui n'est plus comme une forme prolongée de son Incarnation, mais bel et bien sa présence de Ressuscité, c'est-à-dire une incarnation multipliée grâce à la libération par rapport à son apparition terrestre singulière.

"L'Eucharistie est avec l'Écriture le double pain transculturel que le Seigneur "qui est esprit" lui (l'Église) procure et lui donne, pour qu'elle demeure dans ce monde le témoin d'une oeuvre non mondaine et qui la lie pourtant au monde par des liens absolus"⁷.

Alors que l'homme fait de la nature son propre corps par son activité culturelle et historique, mais qu'il reste contenu en elle jusqu'à la mort, le Christ seul fait de la nature son propre corps, mais de manière "transculturelle" par delà la butée de la mort. C'est ce qui lui assure "la maîtrise absolue de l'univers et de la mort"⁸.

Alors que G. Martelet parle de cette "transculturalité" dans un sens purement vertical, il faudrait en parler aussi, à mon avis, dans le sens horizontal. C'est-à-dire

7. G. MARTELET: Résurrection..., p. 181.

8. Ib., p. 182-183.

qu'il reste, encore une fois, à décliner la culture au pluriel, pour se faire une idée de la tâche de l'Église: il lui faut eucharistier chacune de toutes les cultures du monde afin d'y semer les germes de la Résurrection. Si le Christ ressuscité est vraiment vivant en elle, non seulement il lui est permis de le faire, mais c'est pour elle une double exigence, qui lui vient des deux côtés à la fois, des hommes et du Ressuscité. "Le monde est et doit devenir dans l'histoire le corps culturel de l'homme" et d'autre part, le Christ "fait aussi grandir les hommes avec leur monde".

"Le Christ n'est donc jamais Lui-même sans les hommes et moins encore contre eux, mais toujours pour eux. C'est pourquoi l'identité cachée de l'Univers comme Corps du Seigneur, en vertu de la Résurrection, non seulement ne détruit nullement l'identité du monde comme corps historique de l'homme du fait de la culture, mais elle passe par elle et l'inclut en soi-même. Le Christ existe au coeur de notre histoire tel un foyer caché qui un jour flamboiera..."⁹.

Pour que le Christ puisse achever sa "tâche transculturelle", l'Eucharistie est donnée à l'Église: ce que le Christ a opéré une fois pour toutes en lui-même, l'Église le fait chaque jour

9. Ib., p. 184-185; L.M. CHAUVET, 1987, p. 285. "La grâce est toujours donnée comme tâche et le corps sacramentel comme injonction à donner au Ressuscité ce corps de monde qu'il requiert de nous... Il appartient à la grâce, en sa gracieuseté, d'intégrer la libre réponse de l'homme". Cf. aussi p. 113-114.

et en chaque endroit humain pour nous¹⁰. Pour qu'Il puisse s'inculturer en tout groupe humain, elle doit s'acculturer à chacun, et spécialement par l'Eucharistie. C'est ainsi qu'elle achève en elle-même ce qui manque encore à l'Incarnation du Christ¹¹. Pour vivre selon l'Esprit du Ressuscité, l'Église doit continuellement s'arracher à son particularisme du moment, pour rejoindre le Christ qui l'attend déjà ailleurs. C'est ainsi qu'elle traduit la Vie dans l'espace de mort.

B.- Le Christ universel

"Théologiquement, nous pouvons dire qu'il est certain que l'Église ne coïncide pas avec l'ensemble des hommes, alors que Jésus-Christ mort et ressuscité, sauveur universel, coïncide avec tout, tout en se différenciant... Tant qu'on n'a pas fait coïncider les deux réalités, et on ne doit pas le faire sinon en la vie spirituelle et à la fin des temps, l'Église sera toujours du provisoire et les sacrements ces passages "cruciaux", des signes pour la vie en Christ"¹².

C'est pourquoi, l'universalité qui serait comprise comme un programme au lieu de l'être comme une grâce, sera toujours le mirage qui risque de fasciner l'Église. Ce qui

10. G. MARTELET: Résurrection..., p. 190.

11. *Ib.*, p. 207.

12. J. ALBERTI: "Église et sacrements", in R. DIDIER: L'Eucharistie..., p. 240.

est à sa portée comme programme c'est la totalité de toutes les singularités humaines, mais l'universalité comme telle lui est donnée comme grâce par le Christ qui en est le seul détenteur. Chaque fois qu'elle se dit universelle comme s'il s'agissait pour elle d'une "note" acquise et possédée pacifiquement, elle est tentée de réaliser visiblement cette pseudo-universalité par des moyens humains qui relèvent d'une forme politique particulière, l'uni(-formi-)té. Par exemple, dans le domaine sacramental, par l'imposition d'éléments eucharistiques uniformes, ceux-ci fussent-ils ceux du Jésus historique dont on a oublié qu'il est ressuscité. L'Eglise est certes concernée par l'universalité du Christ, mais elle la reçoit comme un don chaque fois qu'elle la réalise dans les conditions spatio-temporelles ordinaires de l'existence humaine, donc toujours marquées par la pluralité et la diversité humaines. Pour parodier le langage du Deutéronome, on pourrait dire ceci: "Si Dieu a choisie, toi, l'Eglise, ce n'est pas parce que tu es la plus universelle de toutes les Eglises: non, tu es la plus particulière de toutes, la plus uniforme, et tu fais de ta particularité un obstacle à l'unité de toutes les Eglises possibles; si Dieu t'a choisie, c'est parce qu'il t'a aimée depuis le commencement, afin que tu sortes de ta mentalité babélique pour accueillir l'Esprit de la Pentecôte".

Seul le Christ est universel, de manière frontale, et en même temps il est concret: il est l'Universel Concret. Le

danger pour l'Église est de vouloir réaliser l'universalité comme programme en se méfiant du concret, en se réservant et en ne s'engageant que "dans les limites convenables". Elle veut retenir comme un "harpagmon" le rang qui l'égale à elle-même (Phil 2), alors que ce rang ne peut lui être accordé que comme une grâce après qu'elle aura consenti à la kénose¹³.

"C'est une Église qui est cachée, qui est résumée dans le Christ présent inconnu dans le monde, et qui a pour fonction d'émerger par des signes très multiples, dont on n'a pas encore trouvé tous les sens et tous les modes valables en ce monde: relations intersubjectives, communautés naturelles, communautés professionnelles, dimensions mondaines de relations entre hommes. L'Église doit surgir non pas comme super-nation, ni comme internationale, ni comme infiniment petit, mais simplement comme lieu où les hommes se dépassent les uns par rapport aux autres pour Jésus-Christ Sauveur, comme catholicité. C'est une catholicité prophétique, c'est-à-dire un lieu qui consacre toutes les dimensions du monde, des hommes, depuis le plus petit corps que serait une situation d'enfant, au plus grand organisme que serait l'UNESCO ou l'ONU. C'est du provisoire nécessaire, indispensable qui doit devenir la symphonie du définitif, que nous appelons Jésus-Christ tout en tous.

Comment? Précisément par des gestes symboliques: non par des paroles ni par des gestes de la vie ordinaire, manger, boire, dormir, mourir et vivre, mais par des gestes qui ont un sens au-delà du premier sens de la vie commune, de la vie

13. R. DIDIER: L'Eucharistie..., p. 295: "Je crois à la récapitulation de tous les sens en Jésus-Christ, mais je ne la sais pas, parce qu'elle n'est jamais une réalité de ce monde. L'unité du vrai est eschatologique. Elle est certes réalisée en Jésus-Christ, je l'affirme, mais je ne sais pas comment elle l'est". C. GEFFRÉ: Le christianisme..., p. 162-168, 226-228.

terrestre... Les sacrements sont ce sans quoi il n'y a pas d'Église catholique. Ils sont la seule chose que l'Église doit regarder comme signe de sa visibilité, en dehors de la vie humaine et des sociétés"¹⁴.

"Les sacrements sont ce sans quoi il n'y a pas d'Église catholique": et les sacrements, dans leur état actuel, sont ce par quoi l'Église n'est pas encore catholique. Pour réaliser le plus sûrement la catholicité, ou plutôt pour célébrer sans cesse son avènement comme don dans l'Église, il reste à sortir des camps retranchés à la suite du Christ: "Exeamus extra castra":

"Oui, il y a l'opération de la reconnaissance de soi, il y a l'opération de la sortie de soi vers l'autre, et puis il y a le retour à soi, pas à un soi qui pourrait tout posséder, en particulier l'autre, mais à un soi qui reconnaîtrait justement ses propres limites et qui, par le fait même, se connaîtrait mieux. On se connaît d'autant mieux que l'on prend conscience de ses limites.

Il y a alors bien une véritable dialectique de l'unité, qui ne sera jamais dite ou réalisée par un langage au mépris des autres. Cette perpétuelle tension est bien le seul système probable de cohérence"¹⁵.

14. J. ALBERTI: "Église et sacrements", in R. DIDIER: L'Eucharistie..., p. 243-244.

15. R. DIDIER: L'Eucharistie..., p. 297. R. JOHANNY: "L'Eucharistie, sacrement de libération", in Spiritus 13, 48 (1972), p. 22, 29-30.

C'est également dans une affirmation d'ouverture que C. Geffré termine son chapitre sur "la Résurrection du Christ comme témoignage interprétatif". Selon lui, le seul langage vraiment adéquat au témoignage des événements d'hier rendu aux hommes d'aujourd'hui, est "le langage de l'espérance" qui répond à la question de Kant: "que m'est-il permis d'espérer?"

"Témoigner de l'actualité du mystère pascal, ce n'est pas seulement répéter la vieille confession de foi des premiers chrétiens: "Christ est ressuscité!", c'est provoquer dans sa vie, dans la société des hommes et dans l'histoire, des anticipations significatives de l'avenir promis en Jésus-Christ... Tout témoignage est l'interprétation "pratique" d'un avenir entrevu... Dans le désert des langages clos et sans parole, c'est la fonction du témoignage humain de maintenir l'histoire ouverte à quelque chose de toujours nouveau et d'imprévisible"¹⁶.

Dans le cas qui nous occupe, l'"avenir entrevu" et "l'histoire ouverte" ne sont-ils pas ceux de l'Eucharistie arrivant vraiment chez elle à demeure au milieu des Nations? Cela ne peut se faire qu'en consentant à casser les clôtures d'un langage fermé qui ne saurait produire une parole audible dans ces mondes nouveaux. Sinon, l'on continue à enfermer la Parole dans un langage au lieu de mettre ce dernier au service de la première. C'est toujours la Mission auprès des Nations

16. G. GEFFRÉ: Le christianisme..., p. 126-127.

qui permet à l'Église de se retrouver elle-même après avoir consenti à se perdre¹⁷. Sans l'irruption des Nations dans la mission de la primitive Église, nous serions peut-être aujourd'hui une secte juive. Ce sont elles qui nous ont contraints à "quitter la maison de notre père" pour aller construire notre "identité" grâce à la rencontre des "différences".

17. Ib., p. 224.

II Le pouvoir de l'Eglise sur les Sacrements

Comment l'Eglise peut-elle honorer cette double exigence qui lui vient des deux côtés à la fois? Celle qui provient de l'anthropologie du symbole, d'une part, et celle qui doit traduire dans les faits la liberté souveraine du Christ ressuscité qui continue à entrer en communication avec tout homme quels que soient son langage et sa culture?

Nous avons vu que la réponse ne peut relever d'aucun automatisme, d'aucune fatalité. Sans doute les théologiens qui refusent le choix des éléments eucharistiques locaux ont essayé d'établir l'existence d'un tel automatisme basé sur une telle fatalité: la singularité historique du Christ obligerait à répéter la matérialité de ce qu'il a "voulu faire", cette prétendue volonté étant induite à partir du simple fait sans qu'il soit tenu aucun compte des lois normales de l'agir humain à l'intérieur d'une culture et d'un système de langage.

Or l'Eglise n'est pas le corps-automate du Christ Ressuscité: elle est tenue de "faire CECI en mémoire de LUI", mais dans une situation où elle est également tenue de faire "des choses plus grandes que celles qu'il a faites lui-mêmes",

dans d'autres espaces et d'autres temps humains. Pour être le Corps authentique du Christ, désormais étendu aux dimensions du monde des hommes, l'Eglise doit réaliser intégralement le "CECI" de toute la vie du Christ, de son Incarnation sans réserve aucune, sans aucune "limite convenable" sauf le péché (GS 44); de sa vie de Fils dans la liberté, de son passage pascal et de son Exaltation qui étend désormais la pertinence de sa liberté d'abord très localisée jusqu'à embrasser toute l'humanité. Cette tâche de l'Eglise exclut d'emblée toute action du type d'une répétition automatique et servile, puisqu'elle est marquée par une situation d'interprétation inévitable et libre de la liberté de l'Esprit.

"Le caractère historique, voire géographique, du christianisme qui marque l'intervention et la manifestation divines en un point déterminé du temps et de l'espace, ne saurait lui assigner des limites dans le temps et dans l'espace, ni le réduire à telle culture donnée, ni à tel ou tel peuple"¹⁸.

La référence pertinente pour cette tâche herméneutique est certainement la culture de Jésus de Nazareth, car c'est toujours de là qu'il faudra repartir pour interpréter les situations nouvelles de l'Eglise dans les différents espaces et temps humains. Quels que soient les intérêts de certains

18. E. SAMBU: "L'Eucharistie, une vie, une foi", in Spiritus 21 (1980), p. 309 (308-314).

groupes d'entretenir la confusion, en mettant dans le même paquet la culture judéo-helléno-latine de l'Eglise occidentale, la tâche d'interprétation devra, elle, faire les distinctions nécessaires: la référence toujours nécessaire au Jésus historique, dans sa culture de naissance, ne doit pas être confondue ni mise en continuité spatio-temporelle, avec les cultures que son mouvement a traversées depuis 2000 ans et dans lesquelles il s'est peut-être arrêté et figé. La prétention de certaines Eglises à imposer leur histoire comme passage obligé et comme pertinence de même type que celle de la culture de Jésus peut devenir en fait une réelle "impertinence".

1) H. BOUESSÉ me semble mettre en oeuvre la théorie classique de l'hylémorphisme tout en y ajoutant des considérations sur le symbolisme. Il refuse d'admettre que l'hylémorphisme condamne la sacramentaire au matérialisme et au fixisme "qui exclut toute évolution historique dans la détermination de l'élément sensible". Au contraire, cette théorie explique "qu'un sacrement puisse demeurer substantiellement identique, en dépit des vicissitudes des réalités matérielles qu'utilise le symbole"¹⁹. Selon Saint Thomas, le degré de détermination est élevé pour la forme et minime pour la matière: il n'est

19. H. BOUESSÉ: Le Sauveur du monde. 4. L'économie sacramentaire, Paris, Office Général du Livre, 1951, p. 45.

exigé de cette dernière que d'être en harmonie avec la forme (IIIa, q.60.a.7), le tout étant au service de la signification. L'institution immédiate des sacrements par le Christ porte sur les symbolismes spécifiques "quels que soient, au demeurant, les éléments matériels qui puissent au gré des circonstances concourir à leur constitution formelle ou essentielle, qui est de signifier et de symboliser telle grâce déterminée"²⁰.

A l'exception du baptême, du mariage et de la pénitence, H. Bouessé ne voit aucun sacrement qui ait une matière assignée par le Christ "autrement que dans son aptitude symbolique, c'est-à-dire sous sa formalité fonctionnelle, commune, suivant les circonstances de lieux ou temps, à des choses sensibles qui sont fort diverses si on les prend en leur matérialité objective"²¹.

Au sujet de l'Eucharistie, l'auteur se demande si les documents ecclésiastiques qui fixent la nature des éléments eucharistiques "excluent, absolument, toute autre matière également apte à symboliser la nourriture et le breuvage, tous autres éléments solide et liquide aptes à symboliser à la fois le corps et le sang du Sauveur, et en

20. Ib., p. 58.

21. Ib., p. 59.

plus la réduction à l'unité de multiples éléments"²². Il répond: "Je n'oserais pas le prétendre". Il n'exclut donc pas la possibilité d'"eucharistier" "des pains à base d'autres légumes que le froment, en des régions où le froment n'est pas cultivé et où, du reste, un pain d'autre nature serait le "pain" du pays"²³. Il se réfère à Saint Thomas (IIIIa. q.60. a.7, ad2m; a.5.ad 3m.) selon lequel: "c'est cette chose qui entre dans la signification du sacrement, dont on use plus communément dans l'action par quoi est signifié l'effet du sacrement".

Dans tous les cas, la décision n'appartient pas aux théologiens mais à l'usage et à l'autorité de l'Église: celle-ci doit donc, avec l'aide des théologiens, juger de "l'aptitude symbolique" des différentes matières à indiquer l'essence du sacrement. Un des intérêts de cet ouvrage de théologie "spéculative", c'est qu'il fait intervenir, en note sans doute mais quand même, des données de "géographie humaine" qui nous apprennent qu'un tiers ou la moitié de la population du globe se nourrit de riz, ainsi que d'autres renseignements sur la répartition mondiale du blé, de la vigne et de l'olivier²⁴.

22. Ib., p. 60.

23. Ib., p. 60.

24. Ib., p. 61, note 85 et p. 65-67, note 91.

Devant les arguments traditionnels de l'unité de l'Eglise utilisant partout les mêmes éléments et du rattachement de ceux-ci à la personne même du Christ, le théologien est impressionné et s'en remet à l'autorité de l'Eglise. Mais, d'autre part, il ne peut laisser des penseurs moins attentifs conclure de certains textes des impossibilités qui n'y sont pas inscrites et des exclusions qu'on n'y a pas lues²⁵.

Reprenant l'argument thomiste de la relative indétermination de la matière qui se trouve compensée par la détermination de la forme, H. Bouessé rappelle tout de même que "la matière que déterminent les paroles... est déjà douée par elle-même du symbolisme que la forme achève de préciser"²⁶. Je dirais plutôt que cette matière est douée de symbolisme, non pas "par elle-même" mais par la culture qui l'y a mis ou reconnu. Nous retrouvons ici la "parole humaine" toujours-déjà présente dans une chose pour que celle-ci devienne symbole ou sacrement: ces choses et ces paroles varient avec les cultures, même lorsque le symbole leur est commun.

25. Ib., p. 62-68.

26. Ib., p. 68.

"Orienter le rite, c'est lui donner son sens; déterminer sa finalité, c'est déterminer les paroles du sacrement non certes dans leur matérialité sonore, mais dans le sens qu'elles doivent avoir en cette signification qui, seule, intéresse le sacrement. De même, c'est déterminer la matière, non, sans doute, dans sa réalité ontologique... mais dans sa fonction sacramentaire de matière à symbole..."²⁷.

La substance immuable du sacrement est donc constituée par les formalités de matière sacramentaire, de sens spécifique des paroles, de finalité propre du sacrement et de proportion qui adapte la matière à la forme. Dans le cas de l'Eucharistie, il s'agit de la nourriture et de la boisson "dont on use le plus communément" pour reprendre les termes de Saint Thomas. A l'intérieur de ces limites, "la chose sensible pourra varier". Sauf, ajoute l'auteur et c'est là qu'est toute la question, "à moins d'une détermination ultérieure, atteignant la réalité ontologique dans son espèce extra-sacramentaire... sa réalité brute"²⁸.

La question est en effet de savoir ce qui pousse l'Eglise à apporter des déterminations "extra-sacramentaires" ou infra-symboliques. En dehors de l'uniformité dans l'espace et dans le temps et d'une main-mise sur le rite afin d'en conserver la stabilité ou la fixité, existe-t-il d'autres

27. Ib., p. 68-69.

28. Ib., p. 69.

raisons? Quelles qu'elles soient, il en découle assurément une conséquence grave: l'introduction d'une "tension" dans la substance du sacrement qui, de soi, était souple et "relâchée" (Sg 16,20-25) pour pouvoir s'adapter à la diversité des hommes. Cette souplesse est également reconnue par H. Bouessé, lorsqu'il dit:

"Il suffira qu'elle ait par nature ou par acquisition, c'est-à-dire de par l'estime des hommes, telle aptitude symbolique en conformité avec le sens sacramental lequel se dégage, avant tout, des paroles elles-mêmes"²⁹.

Ce "symbolisme générique approprié" de l'eucharistie découle clairement des paroles de l'Institution: "Prenez... mangez... buvez..." "une vraie nourriture et une vraie boisson" (Jn 6,55), la vérité de celles-ci étant déterminée matériellement et symboliquement selon la diversité des cultures.

"La conclusion logique est inéluctable. A moins que le Christ n'en ait disposé autrement, aucune limite dans les mutations de la matière ontologique des Sacrements n'est assignable, dès là qu'est sauf le symbolisme matériel adapté aux paroles"³⁰.

Voilà, me semble-t-il, un principe qui permet à l'Eglise de faire dans chaque humanité locale ce que le Christ a fait dans la sienne. H. Bouessé corrige la raideur de la matière infra-symbolique en l'ouvrant à la souplesse du symbole plénier. Et

29. Ib., p. 69.

30. Ib., p. 69-70.

il note que ce principe peut rendre compte de fait de toutes les variations de la matière et de la forme au cours de l'histoire et dans les documents ecclésiastiques. Ces variations n'ont pas besoin d'être expliquées par un pouvoir que l'Eglise ne se reconnaît pas et qui d'ailleurs lui ont échappé puisqu'elles avaient vu le jour bien avant dans des églises particulières.

Et cependant, rien n'est laissé à la fantaisie des ministres: c'est l'Eglise qui a le pouvoir de lier et de délier à l'intérieur de sa tâche d'interprétation, c'est-à-dire d'intelligence de la substance du sacrement dans les différents lieux et temps nouveaux qui se présentent à elle. Les sacrements institués par le Christ se présentent avec la caractéristique de la sagesse et de la détente: l'intelligence demande de ne pas les durcir inutilement au point de les rendre inaptés à rejoindre les hommes dans leur diversité culturelle et langagière.

C'est ainsi que se concilient "l'affirmation d'un pouvoir de l'Eglise sur la détermination de la matière et de la forme sacramentelles et la négation que l'Eglise puisse modifier la substance des sacrements"³¹. C'est en choisissant partout la matière la plus apte à signifier que le Christ se

31. Ib., p. 75.

donne à nous en authentiques nourriture et boisson que l'Église "fait ceci en mémoire de Lui". Par contre, en s'attachant à la matérialité locale de ce qu'il a fait, elle rend le sacrement étranger à toutes les autres humanités, et il ne reste plus alors qu'une efficacité sans signification, ce qui est la définition même de la pente magique.

2) C'est également le même style de "détente" qu'Yves CONGAR recherche, me semble-t-il, dans son étude sur la théologie de l'"économie" dans la tradition latine³². Il commence son étude en citant quelques faits, comme l'ignorance des ministres ordonnés, les ordinations et réordinations, les solutions d'indulgence pour la célébration des sacrements: le baptême, l'ordination d'un homme non baptisé, l'ordination par des prêtres sans consécration épiscopale, et la matière eucharistique, qui nous intéresse ici:

"L'histoire a connu plus d'une pratique, dont quelques-unes aberrantes... Pour le pain, on sait que l'Église catholique reconnaît et pratique le pain fermenté aussi bien que le pain azyme, selon le rite de la communauté. Elle est stricte, en revanche, sur la question du pain de froment. Il n'est cependant pas certain, d'après la documentation des sources juives, que Jésus ait utilisé du pain de "froment". La question est encore souvent posée de savoir si, dans des pays où le blé n'est pas cultivé, on ne pourrait employer la matière qui lui correspond dans l'usage courant, et de même

32. Y. CONGAR: "Propos en vue d'une théologie de l'"Économie" dans la tradition latine", in Irénikon 45 (1972), p. 155-206.

pour le calice là où la vigne est inconnue. Jusqu'ici l'Église catholique a été, au cours de l'histoire, et elle demeure fidèle à l'exigence de pain de froment et de vin naturel. Malgré divers faits de pratique aberrante, on n'enregistre pas ici de mesure d'"économie"³³.

Après l'examen de ces quelques faits, l'auteur étudie la notion d'"économie" dans l'Orient patristique et orthodoxe. Parmi ses différents sens, il retient celui qui désigne "une adaptation des moyens à la fin, une mensuration de certains moyens par la fin, telle que cette fin justifie des accommodations ou des dérogations"³⁴. Le terme a un quasi-synonyme chez les Pères Grecs: la synkatabasis ou condescendance. Selon Cyrille d'Alexandrie, l'économie est le meilleur et le plus sage, alors que l'acribie apporte le trouble³⁵.

Y. Congar cite Mgr Kotsonis selon lequel l'économie orthodoxe est autre chose que la "dispensatio" latine. Elles auraient coïncidé d'abord, mais à partir de Gratien, la dispensatio serait devenue rigoureusement juridique: elle "a cessé d'être une activité spontanée de l'Église, dirigée

33. Ib., p. 171-172.

34. Ib., p. 174 (définition basée sur les travaux de G.W.H. LAMPE).

35. Ib., p. 177 (Cyrille d'Alexandrie: Epist. 82, P.G. 77, 376).

chaque fois par sa tendresse pour l'homme et elle est devenue une institution juridique, qui lui enlève souvent sa fraîcheur et la souplesse qu'elle avait précédemment". Y. Congar reconnaît là le génie de l'Orient, qui "non seulement, n'a pas besoin de définir, mais qui a besoin de ne pas définir"³⁶. Mais il ne faut pas durcir l'opposition, car l'économie orientale semble bien s'identifier au pouvoir canonique ou pastoral de l'Eglise. Finalement, l'économie n'a pas de pouvoir proprement créatif: elle se contente de remédier à un vice guérissable d'une réalité qui existe déjà³⁷.

Dans la troisième partie de son étude, l'auteur envisage "les éléments possibles d'une théorie de l'économie dans la tradition occidentale"³⁸. Il énumère la dispense, l'épikie, le principe "Ecclesia supplet", la "sanatio in radice", le pouvoir de l'Eglise dans la détermination du rite et des conditions de validité des sacrements, et enfin l'intention de faire ce que fait l'Eglise.

C'est l'avant-dernier cas qui nous intéresse ici: l'affirmation du pouvoir de l'Eglise face aux variations historiques des rites sacramentels. La formule "salva illorum

36. Ib., p. 186-187.

37. Ib., p. 187-188.

38. Ib., p. 188-202.

substantia", présente dès 1351 dans une série de propositions aux Arméniens, est affirmée par le Concile de Trente au sujet de la querelle de la communion sous la seule espèce du pain:

"declarat hanc potestatem perpetuo in Ecclesia fuisse, ut in sacramentorum dispensatione, salva illorum substantia, ea statueret et mutaret quae suscipientium utilitati seu ipsorum sacramentorum venerationi, pro rerum, temporum et locorum varietate magis expedire judicaret"³⁹.

Pie XII a utilisé ce principe dans le cas de l'Ordre (Sacramentum ordinis, 1947), en rappelant que "l'Eglise peut changer et abroger les déterminations qu'elle a elle-même portées". Et Y. Congar précise:

"Il est donc devenu plus clair que la substance des sacrements, inchangeable parce qu'elle appartient à leur institution par le Christ, ne consiste pas dans le rite, matière et forme, mais dans sa signification..."⁴⁰.

L'Eglise est ici représentée non seulement par l'autorité ecclésiastique, mais aussi par la communauté qui introduit des coutumes. Les motifs sont l'utilité de ceux qui reçoivent le sacrement, c'est-à-dire leur profit spirituel, la dignité du sacrement lui-même, et cela selon la variation des réalités,

39. Ib., p. 197-198 (C.T. sess. 21, ch. 2; Dz 1728) (bibliographie à la note 4, p. 198).

40. Ib., p. 199.

des temps et des lieux. Y. Congar donne l'exemple des mariages mixtes, mais ce principe peut aussi donner à réfléchir sur l'eucharistie et la matière eucharistique.

L'utilité des fidèles: la première à assurer est définie par la nature même du sacrement: "significando causant": pour être reçu, il doit d'abord être perçu, car son efficacité se coule dans le corps de sa signifiante. Le Christ désire se communiquer comme nourriture et boisson: sa communication se soumet donc aux lois qui définissent la perception de la nourriture et de la boisson dans les différentes cultures. C'est cela que l'Eglise doit assurer d'abord et le "Spielraum" "l'amplitude de jeu" dont elle dispose dans l'économie des sacrements est avant tout au service de leur nature même⁴¹. Tout le reste ne serait-il pas détournement? Par exemple, se servir des sacrements pour assurer l'uniformité universelle?

La dignité des sacrements et leur capacité d'attirer la "vénération" résident d'abord dans leur authenticité, c'est-à-dire leur capacité indiciaire de référer à l'acte du

41. Sur le "Spielraum", "l'amplitude de jeu", cf. J. PASCHER: L'évolution des rites sacramentels. Contribution à une morphologie des signes sacrés. (Lex Orandi 13), Paris, Cerf, 1952, p. 27-48.

Christ; puis dans leur vérité, c'est-à-dire leur capacité d'être perçue par des hommes aux cultures et aux langages symboliques divers.

Enfin la prise en compte de la variété des réalités, des temps et des lieux. L'époque actuelle introduit, qu'on le veuille ou non, une nouvelle situation dans l'économie sacramentelle. Les sciences humaines (anthropologie, ethnologie, linguistique) ont fait prendre conscience, comme jamais dans le passé, de la diversité humaine. Les variations dans les choses, les temps et les lieux se sont concentrées pour faire prendre conscience non plus de données "accidentelles" diverses qui seraient secondaires par rapport à la "nature" immuable des choses, mais du fait que toutes ces données se conjuguent pour définir la singularité de chaque manière humaine d'être au monde, ce qu'on appelle une culture. Une culture est elle-même un archi-symbole c'est-à-dire le milieu dans lequel se pose la question de la pertinence de tout sacrement. En un mot, la prise en compte de l'historicité de l'homme est sans doute plus pertinente pour le sacrement que sa considération d'un point de vue métaphysique qui est souvent extra-sacramentel et infra-symbolique.

En matière sacramentelle, "la réception par l'Eglise occupe une place décisive: non comme créatrice de validité,

mais comme révélatrice"⁴². Même dans ces limites, l'amplitude de jeu reste très large, ne serait-ce que pour rendre révélateur à nouveau ce qui a été voilé au cours des siècles; et d'autre part, de manière plus positive, pour rendre l'Eucharistie plus révélatrice dans tous les nouveaux espaces symboliques qui sont prêts à l'accueillir, si l'on n'y fait pas obstacle. La règle en la matière, selon Saint Thomas, est l'"usus ecclesiae".

"Le processus n'a pas été, et il ne pouvait guère être: ce sacrement célébré ainsi est valide dès lors l'Eglise l'admet comme tel. Il a été: l'Eglise le reçoit dès lors la théologie le reconnaît valide... Comme n'importe quelle autorité, "l'Eglise" ne peut dispenser que des règles dont elle est maîtresse, les ayant posées. Certes, ces règles vont loin et profond puisqu'elles intèressent la validité objective des sacrements... elles touchent même les rites sacramentels (*salva substantia*, c'est-à-dire la signification). Cela ouvre un vaste champ à l'économie"⁴³.

Pour conclure, "le vaste champ de l'économie" selon Y. Congar, ou le *Spielraum* de J. Pascher, ou encore le concept de "détente" selon Sagesse 16,20-25, sont susceptibles de traduire dans la pratique la liberté dont l'Eglise a hérité de la part du Christ Ressuscité: une liberté dont elle peut décider de se ressaisir pour corriger l'usure historique de la

42. Y. CONGAR: "Propos...", p. 203-204 et p. 187-188.

43. *Ib.*, p. 204-205.

signification des sacrements: cela pour le passé, en amont d'elle-même; et en aval, en direction de l'avenir, l'acceptation d'un vrai pluralisme en matière sacramentelle, exigé par la pluralité des cultures et des langages symboliques des hommes.

3) C'est encore L.M. CHAUVET qui dans ses deux livres de 1979 et 1987, ainsi que dans un article de 1984, traite longuement de l'Église comme "institué sacramentel"⁴⁴. L'institution des sacrements par le Christ doit être pensée à l'intérieur de l'Église qui est elle-même "l'institué sacramentel": or, il ne l'a pas instituée "à l'étroit"; étant le lieu du salut, elle est aussi le lieu où chacun de nous et tous ensemble nous sommes mis au large. L.M. Chauvet montre d'abord par plusieurs exemples comment l'Église a occupé cet espace intérieur qui est le sien; elle l'a fait allègrement et pas toujours pour le mieux: elle a parfois outrepassé certaines bornes en ce qui concerne les sacrements⁴⁵. C'est

44. L.M. CHAUVET: Du symbolique au symbole. Essai sur les Sacrements (Rites et Symboles...), Paris, Cerf, 1979, p. 129-185; id. Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne (Cogitatio Fidei 144), Paris, Cerf, 1987, p. 389-418; id. "Sacrements et institution", in M. MICHEL (dir.): La théologie à l'épreuve de la vérité, (Cogitatio Fidei 126), Paris, Cerf, p. 201-235. (Notes ici: L.M. CHAUVET, 1979... 1984... 1987...).

45. L.M. CHAUVET, 1984, p. 205-210.

pourquoi l'auteur éprouve le besoin de rappeler ces limites à ne pas franchir, mais entre lesquelles s'étend la "marge de manoeuvre", le Spielraum de Pascher.

Tout d'abord, "un seuil d'hétérogénéité maximale au delà duquel le rite ne peut plus fonctionner. L'écart par rapport aux modèles culturels du groupe est trop profond. D'étrange, le rite devient alors radicalement étranger"⁴⁶.

Nous avons vu que ce seuil a été et reste franchi en ce qui concerne la signification de l'Eucharistie dans les cultures africaines.

"Insuffisamment accroché aux valeurs culturelles, apparentes ou latentes, du groupe, désymbolisé, il tend à ne plus fonctionner que par régression vers l'imaginaire de chacun. Toute une fantasmagorie peut alors s'élaborer au plan psychique, et le symbolisme a été privé de ses chances de succès"⁴⁷.

Les caractéristiques de cette tendance abondent: hiératisme, conservatisme, mutations dégénérantes, fossilisation, allégorisation, cléricatisation et finalement... insignifiance.

46. L.M. CHAUVET, 1979, p. 153-156; 1987, p. 335-343, 351-352.

47. L.M. CHAUVET, 1987, p. 340; 1979, p. 153.

Or les lois de tout rituel, auxquelles le rituel chrétien n'échappe pas, sont relativement simples: le rite est cru s'il est efficace; il est cru efficace et donc valide s'il est reconnu adéquat au système culturel.

"Si les modèles liturgiques d'autrefois nous apparaissent aujourd'hui comme insignifiants, ce n'est donc pas parce qu'ils ne seraient pas accrochés sur une culture, mais parce que la culture dont ils relèvent est de plus en plus étrangère à la mutation qui s'est opérée... C'est la foi qui doit ici trancher le débat en jouant son rôle d'opérateur critique: comment pourrait-elle accepter pareille fuite hors du quotidien, alors que ce sont nos tâches historiques concrètes qui, en christianisme, sont le lieu fondamental du culte?"⁴⁸.

L'auteur veut parler ici du danger d'exotisme, mais en se situant sur l'axe diachronique entre deux moments historiques de la même civilisation. Mais qu'en est-il dans les cultures qui sont synchroniquement différentes et situées dans des espaces symboliques différents? C'est ici que l'accrochage culturel n'est plus une réalité à préserver, mais une tâche créatrice à accomplir.

Dans cette dérive du sens, le seul "sacré" qui ait quelque chose à gagner, c'est le pouvoir sacré, et de fait on le voit se renforcer de manière continuelle. L.M. Chauvet

48. Id., 1979, p. 156.

dit, au sujet de l'abandon de la communion sous les deux espèces, qu'il aboutit à ce qui est peut-être "la pointe extrême du cléricalisme"⁴⁹. Cet abandon ne fut que progressif et pour des motifs d'abord simplement pratiques: on ne pouvait facilement dévier du double commandement du Seigneur: "Prenez, mangez... Prenez, buvez...". On trouva donc des palliatifs: intinction, chalumeau, petite cuiller... Mais lorsque la piété eucharistique se déplaça des actes aux choses, le danger de profanation l'emporta sur la nécessité de se conformer au double commandement, et ce fut l'abandon. Plus tard, la théorie de la "concomitance" interpréta et justifia la nouvelle situation; le prêtre ne se contente plus de présider l'Eucharistie, il communie au Corps et au Sang pour le peuple et à sa place. L'auteur fait un constat, à partir de cet exemple et de plusieurs autres: la pratique précède, et parfois de loin, la théorie⁵⁰. Et les théories sont relatives à la pratique... et dépendent d'autres circonstances historiques: lorsque la communion sous une seule espèce sera attaquée par Luther, ce ne sera pas seulement l'abandon qui sera justifié théologiquement, mais ce sera la pratique normale qui deviendra quasiment interdite, et

49. Id., 1984, p. 214, 219-220.

50. Id., 1984, p. 210-217; 1979, p. 128-129.

cela jusqu'aujourd'hui, où la communion sous les deux espèces est réglementée avec précision et dans un sens limitatif⁵¹.

Pour en finir avec ce seuil d'hétérogénéité maximale, l'auteur dit:

"Bien sûr, la restauration d'une meilleure cohérence entre les gestes rituels effectivement pratiqués et le discours officiel ne constitue sans doute pas le front de lutte le plus urgent en pastorale liturgique et sacramentelle: bien d'autres problèmes sont plus graves pour l'heure... Le retour à des pratiques rituelles plus significatives serait certes loin de répondre aux difficultés de nos contemporains à l'égard des célébrations liturgiques; du moins lèverait-il des obstacles artificiels et les rendrait-il plus crédibles"⁵².

Peut-être cette manière d'apprécier l'urgence et la pertinence du retour au sens est-elle justifiée à Paris. Mais quelques-uns de "nos contemporains" sont aussi des Africains; or, en Afrique et dans les autres jeunes Églises, il me semble que ce problème est urgent et pertinent. Tout d'abord parce que,

51. S. Congrégation pour les sacrements et le culte divin: "Normes relatives au culte du mystère eucharistique", Doc. Cath. (1980) p. 643: "Que les Conférences épiscopales et les Ordinaires n'aillent pas non plus au-delà de ce qui est établi par la discipline actuelle: que la faculté de communier sous les deux espèces ne soit pas accordée sans discernement et que les célébrations y donnant lieu soient nettement précisées; que les groupes bénéficiant de cette faculté soient clairement déterminés, disciplinés et homogènes" (cf. Institutio Generalis Missalis Romani, n° 242).

52. L.M. CHAUVET, 1979, p. 128-129.

contrairement aux occidentaux, le sens symbolique des Africains est encore très fort: faudra-t-il dire dans quelques décennies ou siècles que c'est l'irruption de la liturgie latine qui a provoqué sa disparition? Ce que je connais des rituels traditionnels des Gizigas me fait dire qu'ils occupent très bien l'espace qui se trouve entre les deux seuils du hiératisme et de la banalisation. En devenant chrétiens, ils "gagnent" toute l'efficacité du Christ, mais ils perdent énormément au plan de la signification symbolique. Si la déclaration conciliaire du respect que l'on doit aux religions non-chrétiennes a encore un sens et une certaine efficacité, c'est d'abord là-dessus qu'elle devrait s'exercer: honorer les "préparations évangéliques" qui se trouvent dans leurs rituels traditionnels et les accueillir dans ceux de l'Église qui pourraient en tirer une force de renouveau.

Quant au "seuil d'hétérogénéité minimale", lui aussi pose des problèmes différents selon les temps et les lieux⁵³. Ce qui, à Paris, constitue un danger de banalisation, à cause de l'idéologie sous-jacente de la "célébration de la vie au ras du quotidien" et de la sécularisation, peut se présenter tout autrement ailleurs: non seulement le profane n'est pas inapte à être utilisé liturgiquement, mais c'est lui qui en constitue la matière la plus normale. Le profane n'a pas

53. Id., 1979, p. 157-158, p. 178-179; 1987, p. 343-344, 352-353.

besoin d'être sacralisé, il a besoin d'être béni et sanctifié. C'est le rite tout entier qui est liturgique, mais les choses du rite sont celles de la vie ordinaire, car c'est elle qui a besoin d'être mise en relation avec Dieu et reconnue par Lui. Le pain peut être du pain et n'a pas besoin d'être "déguisé en hostie" pour devenir digne d'une utilisation liturgique. Les sacralisations secondaires détournent l'attention de la "sainteté" de l'essentiel. Là où le symbolisme joue à plein, le seuil de banalisation me semble "banal" ou même non-pertinent. Les vrais peuples symboliques créent l'hétérotopie sacramentelle sans en avoir l'air et comme sans effort: et pourtant personne ne s'y trompe. Ce n'est donc pas en multipliant les séparations artificielles qu'ils "entrent en liturgie", mais avec aisance, car cela va de soi. C'est le geste d'offrande qui crée l'hétérotopie et non le déguisement sacral de la chose offerte. Le pain peut donc se présenter dans la forme de "son emploi utilitaire et de sa valeur d'usage commune": c'est même ainsi qu'il doit se présenter à l'offrande si l'on veut qu'il y ait un point de tangence entre la vie profane et la vie eucharistique.

Cette négociation pastorale de l'écart symbolique doit donc rester souple, en fonction de facteurs divers et principalement des différences culturelles⁵⁴. La liturgie

54. Id., 1987, p. 344.

doit être, selon L.M. Chauvet, la "symbolisation de l'autochtonie humaine"⁵⁵. Ce mot devrait être pris non seulement au sens cosmique de son "inaliénable appartenance à la terre", mais plus précisément "à une terre, un terroir, une époque historique, une culture et une société". C'est à ce niveau concret que l'homme peut répondre au don de la création par le contre-don de son travail cocréateur, culturel et économique. C'est aussi à ce niveau que l'homme peut discerner si un pain est eucharistiable ou ne l'est pas: non pas s'il se présente dans une espèce végétale ou une forme quelconque (azyme, hostie...) mais si c'est un pain de justice: car "l'économie théologale du culte est inséparable de l'économie sociale de la culture"⁵⁶.

"Les sacrements sont une pratique sociale de l'Eglise, déterminée historiquement selon le rapport qu'elle entretient avec les structures économiques, politiques et idéologiques de la société où elle s'incarne"⁵⁷.

La nécessité d'accrochage du symbolisme eucharistique dans la culture et les cultures se trouve confortée par un autre constat: "la pluralité des possibilités est également apostolique", dit L.M. Chauvet, citant G. Kretschmar⁵⁸. En

55. Id., 1979, p. 160-164; 1987, p. 364-367.

56. Id., 1987, p. 367.

57. Id., 1979, p. 168.

58. Id., 1984, p. 207.

"la tendance évolutive va non pas du simple au diversifié, mais d'une diversité primitive vers une codification unificatrice"⁵⁹. Dès lors que l'on repart de cet accrochage culturel multiple du symbolisme, il faut repérer l'invariant de la substance sacramentelle. Cet invariant est stable, même si les composantes prises isolément sont perçues de manière diverse selon les époques et les lieux culturels. Selon l'"épistème" de l'époque, cette perception varie et "la substantia ne peut pas être traitée simplement comme une sorte de noyau dur que les diverses cultures n'auraient fait qu'habiller de couleurs variées".

De plus, "l'objet ne peut être correctement appréhendé sans son rapport au sujet, et au sujet concret"⁶⁰. L'objet est unique, ce que le Christ a fait et continue à faire, les sujets sont divers; donc les relations et les perceptions sont également diverses et doivent le rester pour que l'objet reste unique. C'est depuis que l'on a détourné l'attention de la relation vers un des termes de cette relation, l'objet devenu chose, qu'"on ne tient plus compte de la destination humaine qu'implique la materia en question, pain et vin"⁶¹. La fixation sur l'esse du sacrement fait

59. Id., 1984, p. 208.

60. Id., 1984, p. 216-217.

61. Id., 1987, p. 398.

perdre de vue l'ad-esse de l'Église et des Églises particulières et finalement des hommes⁶². L'homme est évincé du sacrement-objet: "la théologie s'est toujours méfiée de l'introduction de l'humain dans les sacrements "et" la sauvegarde de l'efficacité infaillible de la causalité divine s'est effectuée au détriment de l'homme". Celui-ci ne peut être que négativement "non-obstacle" à la réception du sacrement, mais il ne peut être constitutif du sacrement lui-même, de sa nature: "dès qu'il est pris en considération, il dérange tout le système jusque dans ses présupposés"⁶³.

Le rapport de l'homme de l'Ancien Testament et de Jésus lui-même au pain et par le fait même le rapport de la culture (contre-don) au culte (don) a été exclu par la scolastique qui concentrait son attention sur la réalité ontologique de l'objet offert. L'esse a effacé l'ad-esse dans ses deux directions: le pain vient de l'homme, il est l'homme; et il est destiné à être incorporé par l'homme: c'est en reprenant en compte cet amont et cet aval que l'on pourra réintroduire l'homme dans le sacrement et restituer le sacrement à l'homme⁶⁴. C'est également par cette restitution que l'Église occidentale missionnaire pourra proposer la

62. Id., 1987, p. 399-402.

63. Id., 1979, p. 192-194; 1984, p. 227.

64. Id., 1987, p. 402-403; 1979, p. 198-200.

célébration de l'eucharistie à des humanités qui vivent le symbole, sans leur imposer le passage obligé par le détournement ontologique qui débilite le sacrement. Partout le pain doit être restitué à la réalité qu'il a hic et nunc dans la variété des cultures: son invariant comporte trois étages: sa réalité de nourriture (et de boisson pour le vin) d'homme; sa réalité d'aliment socialement institué; enfin sa réalité religieuse d'union à Dieu (don reçu de Dieu, recréé par la culture et rendu à Dieu par la médiation sacrificielle)⁶⁵. Alors que le langage ontologique devra continuer à dire: "Ce pain n'est plus du pain", le langage symbolique pourra dire, avec Saint Jean, "ce pain est le corps du Christ": il continue à être du pain, mais il est devenu le pain "essentiel", celui qui est parole du Christ se donnant pour le salut de la multitude.

N'est-il pas paradoxal que la célébration du Corps du Christ ait exigé, selon une certaine compréhension, l'élimination du corps de l'homme, rendant ainsi impossible le corps-à-corps sacramentel? Le corps-relation du Christ, toujours inscrit, jamais circonscrit après sa résurrection, était destiné à l'incorporation par un homme qui, lui, est toujours inscrit et circonscrit par des "déterminations

65. Id., 1987, p. 407-408, 410-411.

historiques, sociales, économiques, culturelles"⁶⁶. Le pain, lui aussi, est là, circonscrit dans le temps et l'espace, mais destiné à être rompu, tout comme l'homme est lui aussi ouvert par le symbole:

"Le sacrement "n'est Parole de Dieu pour l'homme que s'il parle de l'homme, c'est-à-dire s'il s'inscrit dans le seul espace où les choses peuvent devenir signifiantes: sa corporéité parlante et désirante. "Le corps crée le lieu de Dieu où l'homme pourra le reconnaître, il formule un langage dans lequel l'homme pourra entendre le mystère. C'est en épousant le mystère de l'homme que le mystère de Dieu prend corps en l'homme"⁶⁷.

Dans la conclusion de son article de 1984, L.M. Chauvet essaie d'aller plus loin dans la réflexion sur les éléments eucharistiques autres que le pain et le vin: cette fois, il traite la question en plein texte et non plus en note...

"Le pouvoir hiérarchique, gardien du "dépôt" sacramentaire, sera toujours menacé d'étendre ses prérogatives en ce domaine, et sous prétexte de fidélité à la "substantia" des sacrements, de déclarer intangibles des éléments tout relatifs à la culture d'une époque donnée. Le problème n'en est pas moins complexe, comme le montrent les récents débats sur l'emploi du pain et du vin pour l'eucharistie dans des pays où l'on est obligé de les importer, parfois tout exprès.

66. Id., 1987, p. 415-418.

67. Id., 1979, p. 217 (citation de Y. Ledure).

Il s'agit là d'un cas, tout à fait exemplaire aujourd'hui, de l'enjeu du rapport entre sacrements et institué ecclésial"⁶⁸.

Selon l'auteur, le principe important du "comme Jésus l'a fait et parce qu'il l'a fait" ne tranche pas le débat. Et il réintroduit ici la différence entre le récit-souvenir et la proclamation-mémorial. Sans le mémorial, le récit de la Cène serait vécu comme pure imitation, "autant dire qu'il ne serait pas chrétien". D'autre part, le mémorial sans la référence au Jésus historique serait une forme vide. Il faut donc non seulement raconter le récit, mais aussi l'exécuter.

Faut-il l'exécuter dans tous les détails? Les communautés primitives n'ont retenu que les traits pertinents du fait de la Cène, à savoir "manger et boire ce qui est dit, en mémoire du Seigneur Jésus, être son corps et son sang" pour vous et pour la multitude". Il y a donc la pertinence du repas, un repas de salut.

La pertinence est-elle aussi dans le pain et le vin? Oui, selon les récits, mais pas au même niveau que celle du repas: l'institué est-il le pain et le vin comme tels ou le repas comme tel "ou pain et vin auraient essentiellement une valeur culturelle d'aliment de base et de boisson de fête"?

68. Id., 1984, p. 230.

C'est à l'Église interprétante de le décider. Or "elle a su prendre parfois ses distances par rapport à des points que l'on pourrait dire "majeurs", du récit de l'institution qu'elle pratique", par exemple la dérogation "à l'ordre du Seigneur adressé à tous en limitant au seul prêtre la communion sous les deux espèces"⁶⁹.

D'autre part, au niveau de la réflexion théologique, "la fidélité à l'élément pain peut poser question... Suffit-il que le matériau employé soit fait de froment pour qu'il fonctionne effectivement comme "signe" du pain?"

"N'y a-t-il pas autant de distance, davantage même de ce point de vue, entre l'hostie plate, blanche et ronde et le pain de ménage, tous deux employés traditionnellement, le second durant tout le premier millénaire en Occident, qu'entre ce dernier et une boule de mil?"⁷⁰

La question théologique reste ouverte.

"C'est la pratique, à notre sens, elle-même évidemment liée aux évolutions culturelles, qui la résoudra, l'autorité ecclésiale reconnaissant comme étant bien "le repas du Seigneur" des célébrations faites par exemple avec une boule de mil et du vin de palme et pratiquées dans la foi, comme tout "naturellement", par un nombre croissant de communautés chrétiennes au coeur de l'Afrique. Cette perspective ne remet nullement en cause les quelques principes énoncés précédemment, ni leur

69. Id., 1984, p. 231.

70. Id., 1984, p. 231-232.

enjeu fondamental. Elle a par ailleurs l'avantage, en touchant un point sensible, de manifester que l'application concrète de ces principes, jamais séparables de leur appréhension culturelle, ne peut pas se faire de manière rigide: la première partie de cet exposé a montré avec quelle souplesse l'Église a traité de fait, "Volens nolens", les sacrements "institués par Jésus-Christ"⁷¹.

Paradoxalement, le non-pouvoir de l'Église hiérarchique sur la substance des sacrements lui sert à renforcer son pouvoir d'interdire et de s'enfermer dans les frontières qu'elle énonce, mais que le Christ a peut-être placées ailleurs. Or la Mission exige que l'on ait redécouvert toute "l'amplitude de jeu" nécessaire pour que le Corps du Christ advienne aux hommes⁷².

4) Étant donné ce que nous savons aujourd'hui de la nature symbolique du sacrement, des lois du fonctionnement des symboles, de l'histoire des dégénérescences séculaires qui se sont introduites dans la célébration et dans la théologie de l'eucharistie et de la nature du pouvoir de l'Église sur les sacrements, je pense pouvoir dire que la possibilité pour les Églises africaines de célébrer l'eucharistie avec le fruit de leur terre et de leur travail serait une mesure tout à fait

71. Id., 1984, p. 232.

72. Id., 1984, p. 220-221, 232-235.

bénigne par rapport à d'autres écarts autrement plus graves que l'Eglise a sanctionnés, comme la désymbolisation générale, la cléricatisation et la communion sous une seule espèce; que cette manière de faire serait, non pas un écart à tolérer ou à permettre faute de mieux, mais une exigence pour honorer la vraie substance du sacrement, c'est-à-dire pour faire en vérité ce que le Christ a fait; qu'elle se situe à l'intérieur de "l'amplitude de jeu" de l'activité interprétante de l'Eglise, qui ne crée pas les sacrements mais les reçoit du Christ Ressuscité et se reçoit elle-même de lui dans leur célébration.

Mais alors une dernière question se pose: quelle Eglise pourrait élargir les frontières énoncées par elle-même à l'intérieur de son non-pouvoir sur la substance des sacrements et qui lui permettent paradoxalement de renforcer ce pouvoir principalement dans le sens de l'interdit et de la fermeture aux autres?

III Quelle Église?

Si la liturgie est une "mise en scène symbolique de l'homme tout entier, selon sa corporéité de nature et de culture"; si les symboles ne sont pas des "archétypes naturels séparables de la culture et de la pratique historique dans lesquels ils seraient enrobés" et s'ils "ne fonctionnent qu'investis dans des schèmes culturels, lesquels sont nécessairement soumis à variation" dans le temps et l'espace, alors, "compte tenu de la diversité des sensibilités culturelles, un assez large pluralisme sera nécessaire"⁷³. Quelle est l'Église qui est capable d'aller chercher ces cultures là où elles sont et de s'adresser à leur monde symbolique propre?

Je ne parlerai ici que de l'Église "latine", c'est-à-dire d'une des Églises possibles, qui existe non seulement face à ses soeurs les "Vénérables Églises Orientales", mais aussi face à ses autres soeurs plus jeunes, les Églises africaine, chinoise, indienne, océanienne, amérindienne, etc... si du moins on permet à celles-ci de venir au jour à l'intérieur des frontières de la catholicité

73. L.M. CHAUVET, 1979, p. 279-280.

mais pas forcément à l'intérieur des frontières de l'Église latine. L'Église latine a-t-elle acquis aujourd'hui la "compétence" nécessaire pour courir l'aventure de la rencontre avec d'autres mondes symboliques que le sien? Essayer de répondre à cette question, c'est mesurer les écarts et les obstacles qui nous séparent encore de l'acquisition de cette compétence.

A.- L'ouverture de l'Église et la fermeture de l'Église latine.

Et tout d'abord mesurer l'écart qui sépare hier et aujourd'hui.

"Le Christianisme sera tellement amené à prendre en compte l'évangélisation des nations qu'il sera obligé de faire craquer les rites de table du judaïsme, pour ne pas emprisonner l'Évangile (Act 11,1-10), tout comme le rite de la circoncision, qui identifiait la continuité du Royaume de Dieu à la continuité des générations d'une nation. Ces décisions étaient lourdes de conséquences pour l'avenir des rites et d'abord des rites religieux. Aucun rite particulier ne pouvait plus se réserver l'Alliance, où Dieu offre à l'homme de se lier avec lui, et c'était bien le passage à une nouvelle alliance qui s'effectuait ainsi.

Une conclusion hâtive pouvait faire penser qu'il n'y avait plus désormais qu'à proposer un seul rite, marque d'universalité, et l'Occident latin est allé très loin dans cette voie. Mais c'était oublier que tout rite, parce que lié au corps, est nécessairement particulier. Le rite "universel" est une caricature, car il est une solution de facilité. L'universalité est plus onéreuse. C'est chaque culture qui doit remodeler les rites que lui apportent les "hérauts de l'Évangile", ces étrangers doublement porteurs de

bonne nouvelle. Tout étranger qui fait le voyage au-delà de ses frontières est "bonne nouvelle" pour la culture qu'il visite, à condition bien sûr qu'elle ait du prix à ses yeux, puisqu'il lui annonce qu'elle est appelée à produire cet être qui se déloge toujours des quiétudes "naturelles", l'homme. Le message de l'Évangile redouble cette heureuse annonce, en manifestant le goût que Dieu lui-même a pris, en Jésus-Christ, pour les affaires de l'homme. Les tristes souvenirs de la querelle de rites chinois ou malabares indiquent assez que les rites sont un point névralgique dans cette concrétisation de l'universel, et en même temps quels embarras peut créer le poids des habitudes"⁷⁴.

B.- Une peur: la pluralité des cultures.

"L'Église, comme la société, est éclatée. De ce fait, les symboles ne peuvent pas fonctionner partout de la même manière, et une pratique pluraliste est nécessaire"⁷⁵. Le principe général n'est pas difficile à accepter, la difficulté commence dès que l'on se trouve sur des terrains particuliers: c'est là que l'instinct de défense se réveille contre la menace de la pluralité qui est perçue comme dilution de l'unité-unanimité. La peur ne concerne pas tant la perte de l'autre qui prend ses distances ou s'en va, mais la perte de soi-même face à l'autre, perte de son pouvoir et perte de son identité. "La pluralité est reconnue intellectuellement,

74. F. MARTY: "Le rite et la parole", in F. BOUSQUET, J.F. CATALAN, P. KAEPPELIN et al., Le Rite, Paris, Beauchesne, 1981, p. 81-82.

75. L.M. CHAUVET, 1979, p. 282-284.

elle n'est pas vraiment éprouvée concrètement"⁷⁶. Cette peur semble marquer la période post-conciliaire: certains hommes d'Église sont épouvantés devant le monstre auquel ils ont donné le jour. Car le Concile, dans plusieurs de ses textes, a hautement affirmé le droit et la valeur de la "différence"⁷⁷. La différence est déjà perceptible au niveau des sous-cultures à l'intérieur d'une culture relativement homogène (groupes sociaux, classes d'âge, etc.); mais elle l'est beaucoup plus encore entre les mondes culturels différents, ce qui se traduit dans les relations entre l'Église universelle et les Églises particulières⁷⁸. En fait, il faut bien l'avouer, face aux déclarations conciliaires reconnaissant la pluralité des cultures, dans les faits, c'est toujours la centralisation uniformisante qui s'impose, aujourd'hui peut-être plus que jamais, d'où la tension parfois malade entre le programme textuel à réaliser et la quasi-impossibilité de le mettre en oeuvre dans les réalités les plus anodines. On célèbre parfois les Cyrille et Méthode, les Ricci et les Nobili... comme des modèles de l'acculturation de l'Église latine aux Nations, en mettant entre parenthèses

76. Ib., p. 283.

77. J.M.R. TILLARD: "L'universel et le local. Réflexion sur Église universelle et Églises locales", in Irénikon 60 (1987), p. 483-494. L.M. CHAUVET, 1979, p. 284.
P. VALADIER: L'Église en procès. Catholicisme et société moderne, Paris, Calmann-Lévy, 1987, p. 202-219.

78. L.M. CHAUVET, 1979, p. 286-289.

l'histoire réelle qui a fait des tentatives de ces hommes des échecs. L'aventure Ricci se termine par la Bulle "Ex quo singulari" de Benoît XIV en 1742. L'Instruction de la Propagande en 1659 est souvent citée, demandant aux missionnaires: "Quoi de plus ridicule que d'emmener en Chine, l'Italie ou la France?" Mais les 1248 pages des deux tomes des "Collectanea S.C. de Propaganda Fide", dont ce texte fait partie, montrent par la suite qu'il n'y a rien de ridicule à imposer la langue latine dans la liturgie des communautés chinoises, malgré les demandes répétées et insistantes des évêques missionnaires⁷⁹.

"Cette centralisation est largement battue en brèche depuis Vatican II, c'est vrai. Néanmoins, on réagit encore souvent comme si l'universel eucharistique impliquait le minimum de prise en compte du particulier culturel. C'est bien ce que l'on fait quand on se contente de traduire des textes latins, composés par des esprits latins, dans un monde culturel totalement différent du nôtre, ou quand les créations que l'on propose sont elles-mêmes moulées sur les "monuments" anciens, les prières eucharistiques, par exemple. L'universel ecclésial et sacramentel et le particulier culturel vont de pair; ils ne sont pas en concurrence. Cet universel ne peut avoir de consistance qu'incarné dans le particulier historique du groupe qui célèbre. Les participants ne peuvent se l'approprier que dans la

79. Collectanea S.C. de Propaganda Fide seu Decreta, Instructiones, Rescripta pro Apostolicis Missionibus, Vol. I (1622-1866); Vol. II (1867-1906), Romae, Ex Typographia Polyglotta, 1907, 732 et 516 pp.; cf. M. LEGRAIN: "Le dialogue interreligieux et ses exigences", in R. LUNEAU et P. LADRIÈRE (éd.): Le rêve de Compostelle. Vers la restauration d'une Europe chrétienne?, Paris, Centurion, 1989, p. 352-360.

médiation de leur langage, de leur culture, et même de leur idéologie. Sinon, la catholicité n'est plus mystère de communion mais uni(formi)té mystificatrice"⁸⁰.

C.- Une conversion nécessaire: l'Inculturation

La manière la plus adéquate d'"expliquer" un symbole est sans doute de le faire en langage symbolique et non de développer une théorie "complète" à laquelle il manque toujours quelque chose: la perception du tout du mystère. Or l'inculturation n'est pas une nouvelle théorie missiologique qui essaierait de corriger ce qu'il y aurait eu de déficient dans les tactiques et les stratégies missionnaires antérieures. C'est un néologisme qui essaie de dire le tout du mystère de la Mission: je vais donc l'aborder en langage symbolique, le seul susceptible de "tenir ensemble" ce qui mérite de l'être.

1) Le sommeil d'Adam

Gn 2,18-23: Dès lors qu'il s'agit du mystère de la création de la femme, il est évident que l'homme ne peut en

80. L.M. CHAUVET, 1979, p. 286-287. S. BRETON: Unicité et monothéisme (Cogitatio Fidei 106), Paris, Cerf, 1981, p. 89-159. C. DUQUOC: Dieu différent, Paris, Cerf, 1977, p. 125-145.

être témoin: on peut s'imaginer les conséquences qu'entraînerait pour la suite le fait que l'homme connaîtrait "le secret de fabrication" de sa chère moitié qui est aussi destinée à être son vis-à-vis, son face-à-face. Comme il s'agit d'extraire de l'adam, c'est-à-dire de l'humain, les deux partenaires sexuels, le seul moyen d'"absentifier" celui qui deviendra l'ish qu'il n'est pas encore, est de le plonger dans la torpeur du sommeil. Quand Dieu crée les êtres, l'homme est par définition absent, et cette absence est vraiment pertinente, "digne, juste, équitable et salutaire". A son réveil, il ignore le mystère de l'origine de ishsha, mais cela ne l'empêche pas de la reconnaître instantanément et dans son enthousiasme, il invente d'un seul coup le langage et le mariage, autant dire toute la culture.

2) Le sommeil de Joseph

Mt 1,18-25: "Ce qui a été engendré en elle vient de l'Esprit-Saint": voilà encore une origine que l'on ne peut apprendre qu'en état de sommeil, d'absence de l'intelligence active. Et comme Joseph est un homme juste, non seulement dans son premier projet de répudiation secrète, mais bien plus encore dans l'acceptation du projet de Dieu, il reconnut son épouse et la prit chez lui, tout en respectant le mystère de l'origine du "Fils".

3) Le sommeil de la Passion

Les Apôtres ne dormaient pas pendant la Cène, pas encore. Mais c'est presque dommage: cela nous aurait peut-être économisé bien des pages sur le secret de la fabrication de l'Eucharistie, dont la présente thèse. Mais on comprendra que les sacrements étant du genre "signe" et de l'espèce "symbole", il vaut mieux être bien éveillé pour les percevoir.

Le sommeil viendra plus tard, lorsque le Fils livrera son dernier combat pour accomplir le mystère de son Passage au Père (Mt 26,36-46); il continuera en torpeur éveillée pendant tous les jours d'incrédulité qui suivent la Résurrection ("mais leurs yeux étaient empêchés de le reconnaître", Lc 24,16).

Mais le langage des signes et des symboles doit être clair pour une intelligence symbolique pleinement en éveil: car il n'y a rien qui ne soit plus rempli de rationalités que le mystère, comme le dit Saint Augustin. Comment le symbole eucharistique du Corps et du Sang du Christ sera-t-il perçu par cette humanité nouvelle qui a accueilli la Parole? Cela est encore enfoui dans le secret de sa culture et de son langage symbolique qui attendaient depuis des siècles d'accueillir cette Bonne Nouvelle. Mais je sais que la Parole eucharistique du Christ va venir réveiller cette parole

d'homme qui sommeillait en attendant et qui va maintenant lui fournir la matière corporelle qu'il attend d'elle pour continuer son Incarnation eucharistique.

4) Le sommeil de l'Eglise missionnaire.

"Il disait: "Il en est du Royaume de Dieu comme d'un homme qui jette la semence en terre: qu'il dorme ou qu'il soit debout, la nuit et le jour, la semence germe et grandit, il ne sait comment. D'elle-même, la terre produit d'abord l'herbe, puis l'épi, enfin du blé plein l'épi. Et dès que le blé est mûr, on y met la faucille, car c'est le temps de la moisson" (Mc 4,26-29).

A l'origine d'Eve, Adam dort. A l'origine du Fils, Joseph dort. A l'origine d'une Jeune Eglise, le missionnaire-semeur dort, et il en est de même de l'Eglise aînée qui l'a envoyé. Personne ne connaît le secret de fabrication d'une Jeune Eglise, car "ce qui a été engendré en elle vient de l'Esprit Saint" (Mt 1,20). Comment? nous ne le savons pas, et c'est bien ainsi. Ce que nous savons, c'est que nous avons semé la Parole, que cette Parole est tombée dans une humanité, et que d'elle-même cette humanité qui a accueilli la Parole, produit d'abord la communauté catéchuménale, puis l'église et des chrétiens plein l'Eglise: et c'est le temps de la moisson. Et il m'est donné d'être le témoin de cette naissance, de reconnaître la nouvelle Eglise et de la prendre chez moi dans la grande Eglise catholique, non pas comme ma fille, mais comme ma soeur cadette. Nous sommes donnés l'un à l'autre gratuitement pour grandir ensemble.

D.- Une décision: Église-fille ou Église-soeur?

1) Une saine conception de l'Inculturation doit donc décider de cette question: la jeune Église est-elle fille de l'Église qui l'a évangélisée ou bien est-elle seulement sa soeur cadette? La décision est importante, car les droits et les devoirs de la soeur aînée ne sont pas les mêmes que ceux de la mère et du père. Mes frères et soeurs me sont donnés gratuitement par mes parents, et il ne m'appartient pas de fixer les traits qu'ils vont avoir en grandissant: ce n'est pas moi qui les ai faits. Nous nous réjouirons ensemble d'avoir un petit air de famille, et personne ne s'y trompera: "Ce sont bien les enfants d'Untel et d'Une telle", de cette humanité-là et de cet Évangile-là. Nous serons frères et soeurs, de la même famille, mais tous différents et chacun avec sa personnalité propre, la couleur des yeux du père et celle des cheveux de la mère, ou l'inverse.

Or, cette décision nécessaire n'est pas encore prise: elle flotte encore, dans les textes du Concile, entre les deux images de la soeur et de la fille ou entre le mystère de la germination et le volontarisme de l'action humaine. Ce flottement rend imprécis le concept d'inculturation et retarde l'heure où il deviendra opérationnel.

Par exemple, AG 15,1 présente la formation de la communauté chrétienne comme étant l'oeuvre de l'Esprit-Saint; mais au 82, ce sont les missionnaires qui doivent "faire naître" ("suscitent") des assemblées de fidèles, en tant que collaborateurs de Dieu ("collaboratores Dei"); au 87, il est question de l'implantation de l'Église ("Ecclesiae plantationem") et non plus des semailles de la Parole; de même dans AG 16§2, 18§1 et 2, 19§1. Par contre, en AG 22,1, c'est le thème de la semence de la Parole de Dieu qui revient⁸¹.

En LG 23: "Parmi ces Églises, certaines, notamment les antiques Églises Patriarcales, comme des matrices de la foi, engendrèrent d'autres Églises comme des filles, avec lesquelles jusqu'aujourd'hui un lien plus étroit de charité les lie dans la vie sacramentelle et le respect mutuel des droits et des devoirs". ("Veluti matrices fidei, alias pepererunt quasi filias..."). Par contre, UR 14 dit des Églises Orientales: "C'est pourquoi prévalut et prévaut encore parmi les Orientaux, le soin particulier de conserver dans une communion de foi et de charité les relations fraternelles qui doivent exister entre les Églises locales, comme entre des soeurs".

81. J.M.R. TILLARD: "L'Universel...", p. 489.

Ces manières de parler ne sont ni équivalentes ni innocentes, elles ont des conséquences importantes sur la répartition des droits et devoirs réciproques. Elles peuvent même aboutir, dans le cas d'une mère trop captatrice, à empêcher les Églises-filles d'acquérir leur pleine personnalité. C'est, me semble-t-il, la situation actuelle de l'Église latine, dont le programme d'inculturation, bien que déjà bien enraciné au plan christologique, n'en finit pas d'advenir dans ses conséquences pneumatologiques et ecclésiologiques. Si c'est vraiment l'Esprit-Saint qui donne naissance aux Églises nouvelles, alors il est bon que l'Église latine dorme d'un profond sommeil après qu'elle a accompli le dur labeur de sa mission. Et ceci, afin qu'elle n'aille pas dire qu'elle a "donné naissance" à des filles, ou que ses missionnaires les ont "fait naître", alors que c'est le Saint Esprit qui leur a donné naissance et qu'elle les trouve comme Églises-soeurs, à son réveil.

2) La récente étude de la Commission Théologique Internationale sur "La Foi et l'Inculturation" présente, entre autres choses, un exemple de cette indécision qui a de multiples conséquences au plan des relations entre Églises:

"En vertu de la communion catholique, qui unit toutes les églises particulières dans une même histoire, les jeunes Églises considèrent le passé des Églises qui leur ont donné naissance comme une partie de leur propre histoire. Pourtant l'acte majeur d'interprétation qui signe leur maturité

spirituelle consiste à reconnaître cette antériorité comme originaire et non seulement comme historique. Cela signifie que, en accueillant dans la foi l'Évangile que leur ont annoncé les aînées, les jeunes Églises ont accueilli "l'initiateur même de la foi" et l'entière Tradition où la foi s'est attestée, comme aussi la capacité d'engendrer des formes originales où se dira la foi unique et commune. Égales en dignité, vivant du même mystère, authentiques Églises-soeurs, les jeunes Églises manifestent, de concert avec leurs aînées, la plénitude du mystère du Christ"⁸².

Cette prétention des Églises aînées est non seulement dangereuse, elle est exorbitante et elle met en cause le concept même d'Inculturation dans son sens christologique et pneumatologique. Ce n'est pas l'Église latine qui "donne naissance" aux jeunes Églises ni qui en est l'origine ("antériorité originaire et non seulement historique"). Ce titre d'origine est un titre divin et ne peut s'appliquer qu'au Christ et à son Esprit. On voit très bien comment le Christ comme Bonne Nouvelle annoncée et l'Esprit-Saint révélateur et interprète agissent dans une humanité pour la transformer et l'amener à la foi. L'Église missionnaire elle, par ses messagers, a agi de l'extérieur et ne peut pénétrer,

82. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE: "La foi et l'Inculturation", Esprit et Vie 99 (1989), p. 65-76: n° 16, p. 74. D'après l'Annexe, p. 76, "Les rapports des jeunes Églises avec les traditions ecclésiastiques anciennes" a été rédigé sous sa seule responsabilité, par le Prof. B. ADOUKONOU; la synthèse approuvée par la C.T.I. a été rédigée par le P. G. LANGEVIN, SJ, Président de la sous-commission. On retrouve le même thème annoncé par B. ADOUKONOU, dans Communio 10 (1985), p. 66-67, 68.

ni s'insérer à l'intérieur des consciences individuelles et de la culture. L'Église latine n'est que la "servante inutile" de l'annonce: il faut donc maintenir le Christ et l'Esprit comme "antériorité originaire" et l'Église missionnaire comme simple "antériorité historique". Par suite, la jeune Église doit commencer à écrire sa propre histoire, à partir de sa naissance et l'Histoire générale de l'Église lui est proposée en cadeau de baptême, mais ne doit pas lui être imposée comme fardeau.

Pire encore, l'allusion au texte de Hébreux 12,2 frôle la malhonnêteté intellectuelle: ce texte nomme expressément "celui qui est l'initiateur de la foi et qui la mène à l'accomplissement, Jésus...", ce qui veut dire que l'Église particulière qui a évangélisé ces peuples ne peut s'attribuer à elle-même le titre christologique d'"initiatrice de la foi", ni d'"origine de la foi". Le choix de l'originaire contre l'historique ressemble à une tentative d'exprimer en termes mythiques et absolus ce qui, de soi, contient beaucoup de relatif. Cela voudrait dire, pour le cas particulier qui nous concerne ici, que les jeunes Églises devraient endosser comme une partie de leur propre histoire théologique, toute la somme des appauvrissements successifs qui ont marqué la théologie des sacrements et de l'Eucharistie au cours des siècles de l'histoire de l'Église latine.

Accablées de ce fardeau, que reste-t-il, dans les jeunes Églises, de la "capacité d'engendrer des formes originales où se dira la foi unique et commune"? Actuellement, cette capacité est réduite à une "liberté sous surveillance" et une assignation à résidence à l'intérieur de "l'unité substantielle du rite romain" (SC 38; 50).

Après avoir établi la relation des jeunes Églises à celles "qui leur ont donné naissance", ce qui, jusqu'à preuve du contraire, est une relation de filles à mère, l'auteur de ce numéro ne s'étouffe pas cependant en affirmant qu'elles sont "égales en dignité... authentiques Églises-soeurs... avec leurs aînées..." Cette égalité en dignité est toute platonique, et dans les faits, les jeunes Églises ne cessent de réclamer leur "émancipation d'Églises sous tutelle"⁸³.

Si donc, dans les textes, le thème des relations Mère-Filles s'entrecroise continuellement avec celui des Églises-soeurs, sans qu'on relève jamais la grave contradiction qui en surgit ni les lourdes conséquences qui en découlent, en fait, dans la pratique, c'est toujours la relation Mère-filles qui s'applique, et ces filles sont

83. M.P. HEBGA: Émancipation d'Églises sous tutelle. Essai sur l'ère post-missionnaire. Paris, Présence Africaine, 1976, 174 p.

toujours mineures. Lorsque les Papes se réservent le soin d'assurer "la promotion adulte des Églises indigènes, filles de l'Église romaine", faut-il conclure que ces Églises sont également filles de l'Église latine?⁸⁴

E.- Une ambiguïté: Église ou Église latine?

Les textes conciliaires souffrent continuellement de l'emploi indifférent de trois termes considérés comme équivalents, alors qu'ils sont distincts: Église, Église romaine, Église latine. L'Église est, soit l'Église universelle et celle-ci n'existe que dans le Christ, soit l'Église entière telle qu'elle rassemble toutes les Églises actuellement existantes sur la terre. L'Église romaine est l'Église locale de Rome qui, en plus des autres prérogatives communes à toutes les autres Églises locales, est en outre le siège de la présidence de la charité et du service de l'unité de toutes les Églises. L'Église latine est l'ensemble des Églises rassemblées dans le rite latin: ce terme désigne une réalité culturelle et linguistique⁸⁵. La fréquente substitution du "rite romain" au "rite latin" fait croire facilement que dès

84. J. GRECO: "Direction et ordonnance de l'activité missionnaire. (AG 28 à 34)", in J. SCHÜTTE (dir.): L'activité missionnaire de l'Église. Décret (Ad Gentes) (Unam Sanctam 67), Paris, Cerf, 1967, p. 366.

85. SC 3; 38; 50; CJC c.1.

lors que l'on appartient à l'Église Catholique Romaine, on appartient aussi à l'Église latine; les Églises catholiques des rites orientaux constituent alors des exceptions, dont l'aspect vénérable est dû à leur antiquité, mais ceci n'a aucune portée pour le présent.

Toutes les bonnes intentions d'un commentateur d'Ad Gentes, J. GRECO, pour tenter de concilier les deux aspects de l'activité missionnaire, à savoir l'aspect mystérique et trinitaire d'une part et l'aspect organisationnel de l'autre, tournent court en fait parce qu'il oublie de prendre en compte de manière efficace les deux points de vue de la réalité qui viennent de deux pôles opposés: le centre et la périphérie, le mandat hiérarchique et "l'influx vital que le Christ communique à ses membres"⁸⁶. Ce qui fait partie du donné, et par conséquent ce qui a le plus de réalité, c'est, d'une part, la présence active des Personnes de la Trinité et d'autre part les humanités diverses réparties sur la surface de la terre; le reste, d'autre part, fait partie de la réalité construite et tend vers l'abstraction et l'idéologique. Mais comme il est de la nature de l'idéologie de tenter de s'imposer toujours avec la primauté et l'évidence la plus éclatante, le réel, Dieu et l'homme, est refoulé aux deux pôles et à la

86. J. GRECO: "Direction et ordonnance...", p. 368-373; cf. AG 5,1; AG 4 et LG 4: "les dons hiérarchiques et charismatiques".

périphérie. Une ecclésiologie plus organisationnelle que mystérique a toujours tendance à engloutir ou à effacer le théologique et l'anthropologique. Ceci apparaît très nettement dans un texte comme AG 29,3 qui traite de la Congrégation pour la Propagation de la Foi:

"Bien que ("licet") l'Esprit Saint suscite ("suscitet") de diverses manières l'esprit missionnaire dans l'Eglise de Dieu; bien que il ne soit pas rare que l'action de l'Esprit prévienne l'action de ceux à qui il appartient de gouverner la vie de l'Eglise; ce Dicastère doit cependant, pour sa part, promouvoir ("promoveat") la vocation et la spiritualité missionnaire, le zèle et la prière pour les missions et publier à leur sujet des messages authentiques et valables. C'est par lui que doivent être suscités ("suscitentur") et répartis, selon les besoins plus urgents des régions, les missionnaires. C'est par lui que doit être établi un plan rationnel d'action; de lui que doivent provenir les normes directrices et les principes adaptés ("adaptata") en vue de l'Évangélisation; par lui que doivent être données les impulsions. C'est par lui que doit être lancée ("incitetur") et coordonnée une collecte efficace de ressources qui seront distribuées, etc..." (AG 29,3).

Ce texte, après avoir honoré l'Esprit-Saint dans une proposition concessive ("licet..."), attribue à la Sacrée Congrégation de la Propagande une somme de prérogatives qui peuvent paraître non seulement excessives mais arrogantes, notamment par la répétition d'une même formule lancinante de propriété exclusive et l'emploi de certains verbes. Elle ne se contente pas, en effet, de la coordination et de l'organi-

sation, mais prétend s'attribuer d'autres rôles qui relèvent de la vie, donc de l'initiative de l'Esprit-Saint. Alors qu'ailleurs, il arrivait que l'Esprit-Saint prévienne l'action des missionnaires sur le terrain, ici il lui arrive de prévenir l'action de ceux qui gouvernent l'Église⁸⁷. Dans la réalité, les dons charismatiques et les initiatives des chrétiens de la base préviennent presque toujours l'activité hiérarchique qui intervient pour sanctionner ce qui était né sans elle: la vocation des fondateurs et fondatrices d'instituts missionnaires ou de femmes comme Pauline Jaricot, n'a pas été suscitée par la Propagande mais par le Christ et son Esprit. C'est également sur le terrain que les "principes adaptés" doivent s'imposer peu à peu par l'insistance répétée de l'Esprit-Saint. Dans ce texte, la part des semeurs (l'Esprit-Saint et ses ouvriers) est trop oubliée au profit de celle des moissonneurs et engrangeurs qui sont entrés dans le champ des autres (AG 28,1). Le "bon ordre" prime trop l'influx vital (AG 5). C'est également l'Esprit-Saint qui s'adressait à chacun dans sa langue et les missionnaires qui apprennent toutes les langues de la terre, alors que l'Église latine continue à imposer sa langue particulière au moins jusqu'en 1965, et sa culture latine jusqu'aujourd'hui et sans doute demain (AG 4)⁸⁸.

87. Comparer AG 29,3 avec AG 4; 15,1; 22,5.

88. Collectanea S.C.P.F....., t. 2, p. 546: *Lingua*.

En définitive, il ne suffit pas de faire des "concessions" au Saint-Esprit, il faut se laisser inspirer par lui et sa liberté, parfois même son imprévisibilité: si celles-ci sont difficiles à concilier avec la centralisation, elles sont, au contraire, à l'avantage des peuples et des Églises locales, dans lesquelles se réalise le mystère de l'incarnation et de l'inculturation. Et si le Logos parle déjà dans les "logoi" des hommes, si l'Esprit de Dieu respire déjà en eux, il faudra bien un jour se mettre à leur écoute, en faisant taire un peu "les messages authentiques et valables... les plans rationnels d'action... les normes directrices et les principes adaptés... les impulsions... et les collectes" des Dicastères⁸⁹.

F.- La solution

1) "Dans l'unité de l'unique Église, il doit y avoir place pour la pluralité des églises, car seule la foi est indivisible, et la fonction unificatrice de la primauté lui est subordonnée. Tout le reste peut et doit être divers, ce qui suppose l'existence de fonctions directives indépendantes, telles qu'elles étaient réalisées par exemple dans les "primats" ou les patriarcats de l'ancienne Église; comme le dit H. Dombois, unité de l'Église ne doit pas être synonyme d'Église unitaire.

L'image d'un État centralisé, que l'Église catholique offrit jusqu'au Concile, ne découle pas tout simplement de la charge de Pierre, mais bien de l'amalgame qu'on en fit avec la tâche patriarcale

89. AG 29,3; comparer AG 37,3 et GS 26,4.

qui fut dévolue à l'Évêque de Rome pour toute la chrétienté latine, et qui ne fit que croître tout au long de l'histoire. Le droit ecclésial unitaire, la liturgie unitaire, l'attribution unitaire, faite par le centre de Rome, des sièges épiscopaux, tout cela sont des choses qui ne font pas nécessairement partie de la primauté en tant que telle; elles résultent de la concentration de deux fonctions. Par suite, la tâche à envisager serait de distinguer à nouveau, plus nettement, entre la fonction proprement dite du successeur de Pierre et la fonction patriarcale; en cas de besoin de créer de nouveaux patriarcats détachés de l'Eglise latine...

Finalement, on pourra peut-être, dans un avenir pas trop éloigné, se demander si les Eglises d'Asie et d'Afrique, comme celles d'Orient, ne pourraient pas présenter leurs formes propres en tant que "patriarcats" ou "grandes églises", ou quelque soit le nom que, dans le futur, porteront ces églises partielles dans l'Eglise totale"⁹⁰.

Ce texte n'est pas signé par E. Schillebeeckx ni par H. Küng: il nous vient de J. Ratzinger "première manière".

La discipline quasi-universelle du rite latin s'est donc maintenue jusqu'aujourd'hui. Toutes les "adaptations" consenties ou concédées au Concile Vatican II l'ont été dans le cadre de l'"unité substantielle du rite romain"⁹¹. Et

90. J. RATZINGER: Le nouveau peuple de Dieu, Paris, Aubier, 1971, p. 67-69. Voir aussi J.M.R. TILLARD: L'Évêque de Rome, Paris, Cerf, 1982, p. 70-84; C. DUQUOC: Des Eglises provisoires. Essai d'ecclésiologie oecuménique. Paris, Cerf, 1985, p. 101-110; M. LEGAUT: Mutation de l'Eglise et conversion personnelle, Paris, Aubier, 1975, p. 50-68; J. ROLLET: Le Cardinal Ratzinger et la théologie contemporaine, Paris, Cerf, 1987, p. 120-121. P. VALADIER: L'Eglise en procès..., p. 228.

91. SC 3,3; 38-40; 36,1; 50; 54; 116; 119; 123.

pourtant les décrets sur les Églises orientales et sur l'Oecuménisme permettraient d'ouvrir d'autres pistes⁹².

Pourquoi la diversité reconnue légitime dans l'antiquité ne le serait-elle plus aujourd'hui au bénéfice des jeunes Églises?

Quand on dit que les Églises d'Orient et d'Occident "sont égales en dignité et qu'aucune d'elles ne l'emporte sur les autres en raison du rite", ne pourrait-on en dire autant pour les Églises d'Extrême Orient, ou d'Afrique ou d'Amérique indienne?⁹³ C'est ce que certains Évêques missionnaires avaient osé suggérer lors de la préparation du Concile Vatican II.

2) Mgr A. Clabaut, OMI, ancien Évêque des Inuit devenu évêque missionnaire itinérant dans le monde entier, après avoir demandé que l'on restitue aux Évêques locaux leur pouvoir "propre, ordinaire et immédiat", au lieu de les contraindre à demander sans cesse des indults, posait cette question radicale à laquelle, à ma connaissance, le Concile n'a pas répondu:

"Ex eo quod ritus latini missionarii Verbum Salutis in Orientem ferant, non sequitur necessarie quod gentes ab eis evangelizatae casurae sint ipso facto subleges et rubricas occidentales"⁹⁴.

92. OE 1-6; UR 4,7; 14-18.

93. OE 3; LG 13.

94. LG 27; Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando, Series I (Anteparaeparatoria), Vol. II, Pars I, Europa, Roma, T.P.V., 1960, p. 541-542.

Deux autres évêques de l'ex-Congo Belge, aujourd'hui Zaïre, NN.SS. A.I. Matthysen, Vicaire Apostolique de Lac Albert et J.P.A. Wittebols, de Wamba, demandaient également une certaine décentralisation et n'hésitaient pas à proposer un découpage de la chrétienté selon les grands ensembles culturels: l'Europe occidentale, l'Amérique du Nord, les chrétientés slaves, indoue, sémite, jaune, noire, et la chrétienté d'Amérique centrale et du Sud. Ces régions auraient en propre leur liturgie, leur présentation doctrinale et leurs méthodes éducatives⁹⁵. Mgr Wittebols demandait que les privilèges aujourd'hui reconnus aux Églises orientales le soient aussi aux autres Églises régionales⁹⁶.

3) Cependant, bien que les Évêques aient demandé en grande majorité la reconnaissance de leur pouvoir "propre, ordinaire et immédiat" et, par le fait même, la décentralisation du pouvoir romain, c'est finalement le contraire qu'ils furent amenés à signer au Concile:

"Ce pouvoir qu'ils exercent personnellement au nom du Christ est propre, ordinaire et immédiat, malgré que l'exercice en soit soumis en dernier

95. Ib., Acta et Documenta..., Series I, Vol. II, Pars V, Africa... p. 191-192.

96. Ib., p. 197.

ressort à la suprême autorité de l'Eglise et puisse être circonscrit en de certaines limites, eu égard au bien de l'Eglise ou des fidèles" (LG 27)⁹⁷.

"Eu égard au bien des Eglises et des fidèles", les Evêques avaient pensé et souhaité, avant le Concile, que le pouvoir central soit "circonscrit en de certaines limites" et le pouvoir des chefs des Eglises locales reconnu dans sa pleine intégrité. C'est le contraire qui arriva, si bien qu'en pratique, la théologie de l'épiscopat ne peut se développer et que l'Eglise latine, sur ce point, en reste toujours au point où elle en était après Vatican I.

C'est ainsi que de nombreux facteurs se conjuguent pour aggraver le poids que l'Eglise occidentale latine fait porter aux jeunes Eglises: le primat de l'organisationnel sur l'influx vital, du pouvoir sur l'Esprit, du centre sur la périphérie, de l'uniformité sur la diversité, de l'instrumental sur le symbolique... Le projet de l'Inculturation eucharistique est sans doute utopique sans une conversion radicale de l'Eglise latine par laquelle elle renoncerait à

97. LG 27; CD 8;11; J. RÉGNIER: L'Eglise dans le monde de ce temps, Ottawa, U.S.P., 1968, p. 59-60; sur le rôle des Evêques en matière liturgique: M. NOIROT: "La "rationabilitas" des usages contraires aux lois liturgiques", L'Année Canonique 1 (1952), p. 129-140.

l'"harpagmon" (Phil. 2,6) pour accueillir les jeunes Églises et leurs cultures sans leur imposer son propre fardeau multiséculaire.

4) C'est déjà la conversion à laquelle le Cardinal G. Lercaro, archevêque de Bologne, invitait l'Église lors de la discussion de GS 22 sur l'essor de la culture:

"En premier lieu et principalement, l'Église doit reconnaître sa pauvreté culturelle et, logiquement, tendre à une pauvreté toujours plus grande. Je ne parle pas ici de la pauvreté matérielle, mais d'une conséquence particulière de la pauvreté évangélique relativement à la culture ecclésiastique... L'Église garde des richesses du passé... mais elle doit, si c'est nécessaire, renoncer sans crainte à ces richesses, ou, au moins, ne pas mettre trop d'espoir en elles, ne pas s'en glorifier et s'appuyer sur elles avec plus de prudence. Car ces richesses ne placent pas toujours la lumière du message évangélique sur le candélabre, mais bien souvent elles la mettent plutôt sous le boisseau, elles empêchent souvent l'Église de s'ouvrir aux acquisitions d'une culture nouvelle et aux trésors des anciennes cultures qui ont fleuri hors des frontières du Christianisme.

Ces richesses peuvent réduire l'universalité de la parole de l'Église, diviser plus qu'unir, éloigner plus d'hommes qu'elles n'en convainquent et n'en attirent.

... Je ne désire donc pas ignorance ou étroitesse d'esprit, mais bien sobriété et conscience de ses limites, magnanimité, souplesse et ouverture d'esprit (ouverture pour suivre des voies nouvelles, ce qui, certes, ne peut se faire sans danger), chasteté et humilité, qui est une véritable et très riche sagesse surnaturelle, et, en même temps, conscience très aiguë de l'actualité et réalisme historique authentique... renoncement qui permette d'acquérir de nouvelles richesses et

de parvenir, sous l'aspect purement humain, à plus de rigueur intellectuelle et à un sens critique plus exigeant.

L'Église a toujours refusé de s'identifier, elle-même ou sa doctrine, avec tel ou tel système, avec telle ou telle philosophie ou théologie particulière. Jusqu'à maintenant, cependant, cette distinction a été admise en droit plus qu'en fait.

Il est maintenant temps que l'Église et son message essentiel se distinguent toujours d'avantage en fait d'un certain "organon" (ensemble organique) culturel, dont beaucoup d'hommes d'Église, dans un esprit de possession et de suffisance, soutiennent encore trop la pérennité et l'universalité..."⁹⁸

Contre "l'esprit de possession et de suffisance" G. Lercaro proposait ainsi la chasteté: celle qui consiste à accueillir l'autre sans le prendre par viol, et à se donner à lui sans s'imposer par force. C'est bien ainsi que le Christ est entré chez nous et que son corps eucharistique sera accueilli et reconnu dans toutes les nourritures et les boissons des hommes.

5) Quelle Église sera capable de traduire intégralement l'Eucharistie dans la culture africaine, non seulement en paroles, mais en actes significatifs et symboliques?

98. Doc. Cath. 61 (1964), col. 1663-1664. Cf. J. RATZINGER: Le nouveau peuple de Dieu, Paris, Aubier, 1971, p. 169-170: citation de G. Thibon: "Tout ordre transcendant à un autre ne peut s'insérer dans celui-ci que sous la forme d'un infiniment petit".

Probablement pas l'Église qui se prépare à célébrer le Synode romain et latin de l'Afrique, mais peut-être plus tard, l'Église qui, en Afrique, pourra célébrer le Concile Africain... Car

"la puissance de l'Esprit, à l'oeuvre dans telle Église locale et la faisant être dans son contexte culturel et ses richesses humaines propres est aussi celle qui ailleurs fait être d'autres Églises locales, dans leur contexte culturel et leur richesses propres, fort étrangers peut-être à ceux de cette Église... S'enfermer dans sa "différence" reviendrait pour elle à contredire radicalement la grâce qui la constitue, donc sa nature profonde... Glorifier en l'absolutisant sa "différence", tracer une frontière forte autour de sa singularité, s'enfouir en ses traits propres, équivaut, face au plan de Dieu, à morceler la communion"⁹⁹.

S'il appartient donc à l'Église Romaine de veiller à la communion des Églises au-delà de leurs différences légitimes, il n'appartient pas à l'Église latine d'imposer sa propre différence aux autres. Ceci est une confusion des pouvoirs qui entraîne un abus de pouvoir.

99. J.M.R. TILLARD: "L'Universel et le local. II", in Irenikon 61 (1988), p. 31-33.

CONCLUSION GÉNÉRALE

CONCLUSION GÉNÉRALE

Louis-Marie Chauvet n'était pas sûr de ce qu'aujourd'hui l'urgence la plus grande pouvait concerner l'ajustement des rites à leur plus grande signification¹⁰⁰. Au moment d'entreprendre l'étude de cette thèse, plusieurs amis m'avaient également fait remarquer qu'il y avait peut-être d'autres urgences et pertinences plus marquantes à retenir en Afrique. Avec l'unification du monde, le problème des éléments eucharistiques en Afrique pouvait passer pour un combat d'arrière-garde, une question dépassée qui risquait de retarder les Africains sur une fausse piste et les détourner de tâches plus sérieuses.

Et pourtant lorsque l'on considère l'Eucharistie comme le centre et le sommet de la vie chrétienne, et qu'on l'approche par la voie la plus appropriée, la voie symbolique, l'on renonce par le fait même à hiérarchiser les problèmes, puisque le symbole permet de les "tenir ensemble", et alors c'est le tout indivisible du sacrement qui constitue l'urgence unique et le seul choix qui s'impose c'est de choisir le tout. J'ai donc choisi le tout et essayé d'y pénétrer par la seule voie qui soit proposée à l'homme: celui de la signification du sacrement.

100. L.M. CHAUVET, 1979, p. 128-129.

Entrer dans cette voie c'est consentir, comme l'a montré Louis-Marie Chauvet, à passer successivement d'une "naïveté" à l'autre et il en cite trois: la naïveté première des sociétés traditionnelles; la naïveté seconde du judaïsme et la naïveté troisième du christianisme¹⁰¹. Naïveté toujours car l'on ne quitte pas le domaine du symbole, mais en passant par différents seuils de plus en plus critiques. Mon projet comportait un nouveau seuil, une naïveté quatrième mais recourbée sur elle-même de manière à rejoindre la première, celle des sociétés et religions traditionnelles.

L'innocence du symbole permet de poser quelques questions impertinentes, comme celle de L.M. Chauvet en ouverture de son livre: "comment se fait-il que, pour penser théologiquement un rapport sacramental à Dieu exprimé en dernière instance en terme de "grâce", les scolastiques (...) aient privilégié de bout en bout la catégorie de la "causalité"?¹⁰² Ou bien celle de P. Valadier rappelant l'étonnement de G. Fessard: "la résistance à penser l'historicité est particulièrement étrange dans une religion fondamentalement historique"¹⁰³. La rencontre de peuples qui

101. Id., 1987, p. 234-235, 269-271.

102. Id., p. 13.

103. P. VALADIER: L'Eglise en procès. Catholicisme et société moderne. Paris, Calmann-Lévy, 1987, p. 213.

ne théorisent pas le symbole mais se contentent de le vivre autorise bien d'autres questions toutes plus naïves les unes que les autres: pourquoi faut-il venir en Afrique annoncer la Bonne Nouvelle de la présence du Christ dans son corps eucharistique et cela dans les termes de la sacramentaire la plus appauvrie et la plus figée après deux mille ans d'histoire, alors que l'on trouve sur le terrain toute la vitalité nécessaire et suffisante pour rendre vie à une sacramentalité agonisante? Honorer les éléments de la nourriture et de la boisson africaines pour renforcer la prise d'indépendance politique et économique peut sembler un peu court; sans mépriser ces aspects, car ils font partie de la réalité totale du corps eucharistique, on ne peut s'en tenir à ce niveau, car les adversaires des éléments eucharistiques locaux ont beau jeu de les disqualifier. Il faut prendre ces aspects dans le tout jusqu'au niveau où ils se mettent à parler dans la totalité du symbole eucharistique et cette parole est alors, non seulement économique et politique, mais philosophique et religieuse. Le symbole, comme la culture, est une structure complexe qui "tient ensemble" la totalité du réel d'un peuple, du plus matériel au plus spirituel, du plus utilitaire au plus gratuit et au plus "grâcieux", du technologique au religieux.

On voit dès lors que ce qui est requis d'un élément pour sa qualification eucharistique, ce n'est pas son

appartenance à une espèce botanique plutôt qu'à telle autre, mais le fait qu'il soit un pain de justice et de justesse, c'est-à-dire un pain efficace et signifiant pour cette humanité-là, celui qu'elle produit de ses propres mains et qui est le seul capable de la représenter sur la table eucharistique. Restituer l'homme au sacrement et le sacrement à l'homme est en définitive le problème le plus théorique et le plus pratique à la fois, ce qui est un indice de santé.

L'homme, pour moi, c'était le Giziga du Nord-Cameroun: c'est pourquoi j'ai essayé de comprendre la corporéité qui se tissait depuis des siècles dans le secret de leur culture, à travers leurs mythes, leurs rites et leurs luttes. Si cette corporéité n'a décidément aucun sens pertinent vis-à-vis de la corporéité eucharistique du Christ ressuscité, alors l'Inculturation est non seulement un leurre et une erreur, mais un mensonge grossier et pernicieux. Si, par contre, il est possible d'établir une telle pertinence, alors le Royaume de Dieu peut arriver aussi chez eux de manière visible et pleine de sens pour eux. Le Christ vient alors chez eux quêmander le corps eucharistique qu'ils lui ont préparé de longue date sans le savoir, mais dont le plein sens se révèle aujourd'hui à chaque célébration de son Corps et de son Sang. Il est alors en train d'achever chez eux ce qui manquait encore à son Incarnation; enfermé dans sa

singularité historique et palestinienne, il ne pourrait le faire, car il serait encore un mort enfermé dans son tombeau; mais ressuscité et vivant dans son Église, se communiquant à tout homme par son Esprit, il est encore aujourd'hui à l'oeuvre partout où son Église a osé le rejoindre parce qu'il l'y avait précédé.

L'objection majeure de la singularité historique du Christ, la seule qui puisse en définitive s'opposer au choix des éléments eucharistiques locaux, parce que celui-ci risquerait de supprimer "l'indice" du Christ lui-même, cette objection s'avère en définitive trop courte: car la singularité historique du Christ a, elle aussi, une seule finalité: "pour nous et pour notre salut". Elle a donc quelque chose à voir avec notre propre singularité historique, car c'est bien pour nous y rejoindre de la manière la plus concrète qu'il en a accepté les limitations. La contemplation des "abaissements du Verbe incarné" a trop oublié qu'il était aussi le Ressuscité, libéré de toutes les déterminations spatiales, temporelles et culturelles de son apparition en Palestine il y a deux mille ans. Cet oubli se traduit aujourd'hui en un fondamentalisme qui nous contraindrait, non pas à nous laisser rejoindre par le Christ ressuscité ici et aujourd'hui, mais à entreprendre une espèce de tourisme archéologique pour aller visiter les sites qu'il a lui-même contemplés et fouiller son tombeau pour découvrir

des indices qui nous aideraient à comprendre aujourd'hui les sacrements qu'il a institués pour nous.

Mais l'Eglise du Ressuscité a autre chose à nous proposer que cet esclavage de la lettre. Si, chaque fois que nous ouvrons l'Evangile il nous est donné d'une certaine manière de connaître le Christ selon la chair, par contre, lorsque nous célébrons son Eucharistie, ce n'est plus de cette manière que nous le connaissons: c'est désormais le Christ entièrement "pneumatisé" par la Résurrection qui vient prendre corps dans "le fruit de notre terre et de notre travail d'hommes". Avant qu'elle ne devienne vraiment Eglise, il lui était interdit de prendre le chemin des Nations; mais après qu'elle le fut devenue, l'interdiction se changea en ordre positif: "Allez donc...".

Cet ordre et cet envoi sont célébrés chaque année lors de la fête de l'Ascension et de la Pentecôte, mais la célébration liturgique est une chose: il reste toujours ensuite à en réaliser le programme. Sur cette route-là, bien des obstacles se présentent: et tout d'abord, notre timidité naturelle, la peur qu'en allant trop loin dans le monde nous ne nous trouvions un jour bien éloignés de la Palestine de Jésus et "des jours de sa chair". C'est pourquoi nous mettons volontiers des "limites convenables" (GS 44,2) à notre progression et nous nous posons toujours la question:

"jusqu'où ne pas aller trop loin?". Comme si Jésus avait mis des "limites convenables" à son incarnation, sauf le péché; comme s'il ne nous avait pas fixé lui-même "les extrémités du monde" comme seule limite; comme s'il ne nous avait pas dit: "Je suis avec vous chaque jour jusqu'à la fin du monde". Ce n'est pas lui qui a de la peine à nous suivre, il nous précède toujours en Galilée et autres lieux et c'est lui qui vient à notre rencontre du lieu que nous sommes sur le point d'atteindre.

Cet espace qu'il nous a ouvert n'est pas seulement celui de la géographie et de l'histoire, mais aussi celui des cultures et des humanités diverses. Il y a deux manières de les approcher: soit comme des généralités abstraites soit comme des réalités symboliques. Culture et symbole sont deux manières différentes de désigner la même chose, à savoir la manière particulière qu'a chaque humanité d'habiter son monde à elle. Et l'Église sur la terre n'échappe pas à cette condition. Il y a une Église particulière parmi les autres, qui s'appelle l'Église latine. Dès qu'elle renonce à la prétention d'être l'Église tout court, elle se rend compte qu'elle aussi a sa manière bien à elle d'habiter son monde et qu'elle porte le nom de la culture à laquelle elle est liée indissolublement et de manière définitive: la culture latine, contrairement à ce que prétend GS 58. Cela est d'ailleurs inévitable et elle en a bien le droit, tout comme

Jésus a habité sa culture palestinienne, ou plutôt qu'il a été habité et parlé par elle. Dans la mesure où elle acceptera le fait que l'Évangile s'est inculturé en elle de manière à réaliser une des figures possibles du christianisme dans l'espace et le temps, dans la même mesure elle pourra concevoir et accepter que le même Évangile en vienne à s'inculturer dans d'autres humanités et produire des figures d'Église différentes de la sienne mais unies à elle dans la grande Église catholique. Son destin missionnaire la pousse à être un agent subalterne de ces processus d'inculturation: elle n'est pas le Message, mais seulement la messagère.

C'est là aussi que la timidité et la peur créent des obstacles à l'Inculturation: la peur d'aller trop loin dans "l'adaptation" contraint tout le monde à se tenir serrés dans une promiscuité étroite. La nécessité de sauvegarder "l'uni(formi)té substantielle du rite romain" finit par l'emporter sur l'injonction de "faire CECI en mémoire de LUI". Cet espace est-il suffisant pour permettre tous les "écarts différentiels" auxquels se plaît l'Esprit-Saint du Christ Ressuscité? Je ne le crois pas. L'Inculturation eucharistique ne deviendra possible que le jour où l'Esprit de la Pentecôte sera accueilli dans un esprit converti de ses peurs babéliennes, de sa timidité et de l'instinct qui pousse la mère-poule à conserver ses filles bien serrées les unes contre les autres à l'abri de ses ailes. Les filles doivent

devenir des soeurs, toutes différentes les unes des autres, première condition pour développer entre elles, le sens de la famille. La promiscuité engendre la violence, seules la différence et la distance permettent la rencontre et l'union.

Enfin, comme le disait le P. Rétif, "ce n'est pas en essayant de perfectionner la lampe à huile qu'on a découvert l'électricité". Et ce n'est pas en essayant de défendre et de sauver la substance du rite latin que l'Eucharistie va s'inculturer en Afrique et chez les Africains. Comme le chante un Negro Spiritual en insistant sur chaque mot:

"Let My People Go!"

BIBLIOGRAPHIE

- 1) Ethnologie africaine
- 2) Religions africaines traditionnelles
- 3) Matière eucharistique
 - a) Articles spécifiques (par ordre de parution)
 - b) Autres (passages de livres ou d'articles)
- 4) Le symbole
- 5) Les sacrements
- 6) L'Eucharistie
- 7) Christologie
- 8) Ecclésiologie
- 9) Divers

1) ETHNOLOGIE DU NORD-CAMEROUN

ADLER, Alfred et ZEMPLÉNI, Andras, Le bâton de l'aveugle, Divination, maladie et pouvoir chez les Moundang du Tchad, Paris, Hermann, 1972, 223 p.

ADLER, Alfred, La mort est le masque du roi. La royauté sacrée des Moundang du Tchad, Paris, Payot, 1982, 430 p.

BINET, Jacques, Psychologie économique africaine. Éléments d'une recherche interdisciplinaire, Paris, Payot, 1970, 334 p.

BOUTRAIS, Jean, La colonisation des plaines par les montagnards au Nord du Cameroun, Paris, O.R.S.T.O.M., 1973, (p. 104-107, 122-127, 224-225, 234-240).

_____, "Consommation et production de blé au Cameroun. Une difficile indépendance alimentaire", in Revue de géographie du Cameroun, 3 (1982), p. 75-80.

COURADE, G., "Des complexes qui coûtent cher. La priorité agro-industrielle dans l'agriculture camerounaise", in Politique africaine, 14 (1984), p. 75-91.

CUÉNOT, Serge, "Rencontre avec les Mofu du Nord-Cameroun", in Études scientifiques S.J., Le Caire, septembre 1976.

ERNY, Pierre, L'enfant dans la pensée traditionnelle de l'Afrique Noire, Paris, Le livre africain, 1968, 197 p.

ESCHLIMANN, Jean-Paul, Naître sur la terre africaine, Abidjan, I.N.A.D.E.S., 1982, 149 p.

FOURNEAU, Jacques, "Une tribu païenne du Nord-Cameroun: les Guissiga (Moutouroua). Contribution ethnologique", in Journal de la Société des Africanistes, 8 (1938), p. 163-195.

FROELICH, Jean-Claude, Les Montagnards paléonigritiques (L'homme d'Outre-Mer N.S. 9), Paris, O.R.S.T.O.M., Berger-Levrault, 1968, 267 p.

GIRI, Jacques, L'Afrique en panne. Vingt-cinq ans de "développement", Paris, Karthala, 1986, 203 p.

_____, Le Sahel demain. Catastrophe ou renaissance?, Paris, Karthala, 1983, 329 p.

HOUTART, François, Religion et modes de production précapitalistes, Bruxelles, Édition de l'Université de Bruxelles, 1980, 279 p.

JAOUEN, René, "Le Ngayda, fête des récoltes chez les Guiziga de MIDJIVIN", in SCHALLER, Yves, Les Kirdi du Nord-Cameroun, Strasbourg, s.e., 1973, p. 81-87.

_____, Notes manuscrites: ethnologie et histoire des Giziga et des autres ethnies du Nord-Cameroun et du Mayo-Kebbi au Tchad, 1964-1968, 1200 p.

LEMBEZAT, Bertrand, Kirdi, les populations païennes du Nord-Cameroun, Dakar, I.F.A.N., 1950, 101 p.

_____, Mukulehe, un clan montagnard du Nord-Cameroun, Paris, Berger-Levrault, 1952, 228 p.

_____, Les populations païennes du Nord-Cameroun et de l'Adamaoua, Paris, P.U.F., 1961.

LESTRINGANT, J., Les gens de Guider, au Cameroun. Essai d'histoire régionale, Paris, C.H.E.A.M., 1964, 466 p., Cartes I-XIV (ronéo).

MARTIN, Jean-Yves, Les Matakam du Nord-Cameroun. Essai sur la dynamique d'une société pré-industrielle, Paris, O.R.S.T.O.M., 1970, 215 p.

O.R.S.T.O.M., Communautés rurales et paysanneries tropicales. (Travaux et Documents de l'O.R.S.T.O.M. 53), Paris, O.R.S.T.O.M., 1970, 215 p.

POIRIER, Jean (dir.), Ethnologie Régionale 1. Afrique, Océanie. (Encyclopédie La Pléiade, NRF), Paris, Gallimard, 1972, 1608 p.

_____, "Ethnies et cultures", in POIRIER, Jean (dir.), Ethnologie Régionale 1. Afrique, Océanie. (Encyclopédie La Pléiade, NRF), Paris, Gallimard, 1972, p. 1-72.

PONTIÉ, Guy, Les Guiziga du Cameroun Septentrional. L'organisation traditionnelle et sa mise en contestation, Paris, O.R.S.T.O.M., 1973, 255 p, 7 planches h.t.

PONTIÉ, Danielle et Guy, "Organisation sociale et éducation traditionnelle chez les Guiziga", in SANTERRE, Renaud, et MERCIER-TREMBLAY, Céline (dir.), La Quête du savoir, Montréal, P.U.M., 1982, p. 104-120.

RICHARD, Madeleine, Traditions et coutumes matrimoniales chez les Madas et les Mouyeng (Nord-Cameroun), Saint-Augustin, Anthrôpos, 1977.

THOMAS, Louis-Vincent, "Généralités sur l'ethnologie négro-africaine", in POIRIER, Jean (dir.), Ethnologie Régionale 1. Afrique, Océanie. (Encyclopédie La Pléiade, NRF), Paris, Gallimard, 1972, p. 246-357.

VINCENT, Jeanne-Françoise, "Données nouvelles sur le peuplement de la région de Maroua et la fondation de la chefferie de Marva", Laboratoire CNRS de Valbonne, décembre 1980, 24 p.

ZAHAN, Dominique, La viande et la graine. Mythologie dogon, Paris, Présence Africaine, 1969, 179 p.

2) RELIGIONS AFRICAINES TRADITIONNELLES

COLLOQUE SUR LES RELIGIONS, Abidjan, 5-12 avril 1961, Paris, Présence Africaine, 1962, 240 p.

DAMMANN, E., Les religions de l'Afrique, Paris, Payot, 1964.

DEFFONTAINES, P., Géographie et Religions, Paris, Gallimard, 1948.

DENIEL, Raymond, Religions dans la ville. Croyances et changements sociaux à Abidjan, Abidjan, I.N.A.D.E.S., 1975, 208 p.

DESCHAMPS, Hubert, Les religions d'Afrique Noire, (Que sais-je? 632), Paris, P.U.F., 1965, 128 p.

FRAZER, James Georges, Les dieux du ciel, Paris, Rieder, 1927, 359 p.

HAMPATE BA, Amadou, Aspects de la civilisation africaine, Paris, Présence Africaine, 1972, 140 p.

HOLAS, Bohumil, Les dieux d'Afrique Noire, Paris, P. Geuthner, 1968, 284 p.

JAOUEN, René, "Le mythe de la retraite de Bumbulvung chez les Guiziga du Nord-Cameroun", in Afrique et Parole, 33-34 (1971), p. 55-63.

_____, "Le mythe du Déluge chez les Guiziga du Nord-Cameroun", in EBOUSSI-BOULAGA, Fabien, Dieu en Afrique (Colloque S.J.), Ndjamena, 1978.

MBITI, John, Religions et philosophie africaines, Yaoundé, CLÉ, 1972, 299 p.

PARRINDER, E. Geoffrey, African Traditional Religion, London, Sheldon Press, 1974, 156 p.

_____, Mythologies africaines, Paris, O.D.E.G.E., 1968.

RACHEWILTZ, Boris de, Éros noir, Moeurs sexuelles de l'Afrique, de la préhistoire à nos jours, Paris, La Jeune Parque.

RENCONTRE INTERNATIONALE DE BOUAKE, Les religions africaines traditionnelles, Paris, Seuil, 1965.

THOMAS, Louis-Vincent, "Dialogues avec l'animisme", in KERKHOFS, J. et HENRY, A.M., Dialogue d'aujourd'hui, mission de demain, Paris, Cerf-Mame, 1968, p. 139-166.

_____, Cinq essais sur la mort africaine (Philosophie et Sciences sociales 3), Dakar, Publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines, 1968, 502 p.

THOMAS, Louis-Vincent, et LUNEAU, René, Les religions d'Afrique Noire, Textes et traditions sacrées, Paris, Fayard-Denoël, 1969, 407 p.

_____, La terre africaine et ses religions, Traditions et Changements, Paris, Larousse, 1975, 336 p.

_____, Les Sages dépossédés. Univers magiques d'Afrique Noire, Paris, R. Laffont, 1977, 309 p.

ZAHAN, Dominique, Religion, spiritualité et pensée africaine, Paris, Payot, 1970, 245 p.

_____, "La religion de l'Afrique Noire", in PUECH, Henri-Charles (dir.), Histoire des Religions 3 (Encyclopédie de La Pléiade, N.R.F.), Paris, Gallimard, 1976, p. 572-653.

3) MATIÈRE EUCHARISTIQUE

a) Articles spécifiques sur la question (par ordre de parution)

MAHIEU, Wauthier de, "Anthropologie et Théologie africaine", in Revue du Clergé Africain, 25 (1970), p. 378-387.

LUNEAU, René, "Une Eucharistie sans pain ni vin...?", in Spiritus, 48 (1972), p. 3-11.

OKOLO, Ch. B., "Christ, Emmanuel: an African Inquiry", in Bulletin de Théologie Africaine, 2 (1980), p. 17-22.

FLASH, R., "Réponse à Okolo", in Bulletin de Théologie Africaine, 2 (1980), p. 307-310.

ELOCHUKWU UZUKWU, E., "Food and Drink in Africa, and the Christian Eucharist: an Inquiry into the Use of African Symbols in the Eucharistic Celebration", in Bulletin de Théologie Africaine, 2 (1980), p. 171-187.

SANON, Anselme-Titiana, "Dimensions anthropologiques de l'Eucharistie", in Documentation Catholique, 78 (1981), p. 721-728.

VANNESTE, A., "Une Eucharistie sans pain et sans vin? Le problème théologique du rite eucharistique", in Revue Africaine de Théologie, 6 (1982), p. 205-218.

SANON, Anselme-Titiana, "Umanità dell'Eucaristia. Pane delle Savane", in Nigrizia, 101 (1983), p. 14-18.

NOTHOMB, Dominique, "Une Eucharistie sans pain ni vin? Éléments de réflexion pour un problème pastoral", in Nouvelle Revue Théologique, 105 (1983), p. 69-79.

BAVAREL, M., "Questions à Ngindu Mushere", in Bulletin de Théologie Africaine, 6 (1984), p. 389-390.

BUETUBELA, P., "Le produit de la vigne et le vin nouveau. Analyse exégétique de Mc 14,25", in Revue Africaine de Théologie, 8 (1984), p. 5-16.

ELA, Jean-Marc, "Le rôle des Églises dans la libération du Continent africain", in Bulletin de Théologie Africaine, 6 (1984), p. 281-302.

MAMPILA, A., "Une Eucharistie sans pain ni vin? Une question théologique", in Revue Africaine de Théologie, 8 (1984), p. 17-32.

NTAKARUTIMANA, Emmanuel, "Une Eucharistie de manioc pour l'Afrique?", in Select (O.P., Kinshasa), 18 (1985), p. 17-24, 41-42.

MPONGO, Laurent, "Pain et vin pour l'Eucharistie en Afrique Noire? Le problème a-t-il été bien posé?", in Nouvelle Revue Théologique, 108 (1986), p. 517-531.

b) Autres (Passages de livre ou d'articles)

BIEL, Gabriel, Sacri Canonis Missae Lucidiss(ima) Expositio, Brixiae apud Thomam Bozzolam, 1576, p. 261-277.

BRIDE, A., "Vin de messe", in Dictionnaire de Théologie Catholique, tome 15, Paris, Letouzey et Ané, 1950, col. 3014-3026.

CHAUVET, Louis-Marie, Du symbolique au Symbole. Essai sur les Sacrements, (Rites et Symboles 9), Paris, Cerf, 1979, 306 pp., (p. 48-49, 131-134 [note 10]).

_____, "Sacrements et institution", in C.E.R.I.T., La Théologie à l'épreuve de la vérité (Cogitatio Fidei 126), dir. MICHEL, Marc, Paris, Cerf, 1984, p. 229-235.

_____, Symbole et Sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne, (Cogitatio Fidei 144), Paris, Cerf, 1987, 582 pp. (p. 349-351 [note 22]).

CHENU, Bruno, "Glissements progressifs d'un agir missionnaire", in Lumière et Vie, 168 (1984), p. 69-85 (76-77).

COMMENTAIRE d'un expert théologien sur la Déclaration sur la question de l'admission des femmes au sacerdoce ministériel, in Documentation Catholique, 74 (1977), p. 165-173.

CONGAR, Yves, "Propos en vue d'une théologie de l'"Économie" dans la tradition latine", in Irénikon, 45 (1972), p. 155-206.

_____, Diversités et Communion, (Cogitatio Fidei 112), Paris, Cerf, 1982, p. 58-59.

- COSMAO, Vincent, et al., Afrique et Parole. Études en enquêtes sur la traduction de la Parole de Dieu dans les langues africaines, Paris, Présence Africaine 1969, 221 p. (p. 95, 119-123).
- DEISS, Lucien, La Cène du Seigneur. Eucharistie des Chrétiens. (Croire et Comprendre), Paris, Centurion, 1975, 174 pp. (p. 160-162).
- DELHAYE, Philippe, "Rétrospective et prospective des ministères féminins dans l'Église. Réflexions à propos d'un livre de M. Gryson", in Revue Théologique de Louvain, 1 (1972), p. 55-72.
- DOCUMENTATION CATHOLIQUE, "Zaïre. La nature du vin de messe", in Documentation Catholique, 70 (1973), p. 746.
- DOURNES, Jacques, L'Offrande des peuples, Paris, Cerf, 1967, p. 107-113.
- DUQUOC, Christian, "Théologie et crise du ministère", in Études, 1979, p. 107, note 16.
- ELA, Jean-Marc, "Symbolique africaine et mystère chrétien", in Les Quatre Fleuves, 10 (1979), p. 91-109 (105-106).
- _____, Le cri de l'homme africain, Paris, L'Harmattan, 1980, p. 9-17 (Ch. 1: L'Eucharistie, signe de salut ou de dépendance dans les Églises africaines?).
- ELA, Jean-Marc, et LUNEAU, René, Voici le temps des héritiers. Églises d'Afrique et voies nouvelles, Paris, Karthala, 1981, p. 212 (Citation de François Kabasélé, Homélie télévisée, Lille, 6 janvier 1981), 266 pp.
- ELA, Jean-Marc, Ma foi d'Africain, Paris, Karthala, 1985, 227 p. (p. 117-132).
- L'Eucharistie. Le sens des sacrements. Un dossier théologique, Raymond DIDIER, dir., Lyon, PROFAC, 1971, 318 pp., (p. 66-67, 215, 225-226, 246).
- GRELOT, Pierre, "Le repas seigneurial (1 Co 11,20)", in La Pâque du Christ, mystère de salut, Mélanges offerts au P. F.X. DURRWELL, Martin BENZERATH, éd., Paris, Cerf, 1982, 315 pp. (p. 203-236).
- GRITTI, Jules, L'expression de la foi dans les cultures humaines (Croire et comprendre), Paris, Centurion, 1975, 156 pp. (p. 30-36: Signifier l'Eucharistie).

- HEBGA, Meinrad, "Universality in Theology and Inculturation", in Bulletin de Théologie Africaine, 5 (1983), p. 179-192 (184).
- JONG, J.P. de, L'Eucharistie comme réalité symbolique (Cogitatio Fidei 65), Paris, Cerf, 1972, 153 pp. (p. 61).
- LAURENTIN, René, L'Évangélisation après le quatrième Synode, Paris, Seuil, 1975, 221 pp. (p. 50).
- MASAO, Takenaka, God is Rice. Asian Culture and Christian Faith, Geneva, World Council of Churches, 1986, 83 pp.
- MBEMBE, Achille, "Tensions entre Rome et les Églises africaines", in Le Monde Diplomatique, 378, septembre 1985, p. 1 et 10-11.
- McHUGH, John, "Num solus panis triticeus sit materia valida SS Eucharistiae?", in Verbum Domini, 39 (1961), p. 229-239.
- PIOLANTI, Antonio, Il Mistero Eucaristico, Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1983, p. 569-574.
- REY-MERMET, Th., Coire. 2. Vivre la foi dans les sacrements. Limoges, Droguet et Ardant, 1977, p. 140-141.
- RIVIERE, J., "Eucharistie", in Dictionnaire pratique des connaissances religieuses, tome 3, Paris, Letouzey et Ané, 1926, col. 56-62.
- SAMBU, Ernest, "L'Eucharistie, une vie, une foi", in Spiritus, 80 (1980), p. 308-314.
- SANON, Anselme-Titiana, "Où est l'Église universelle? Promesses anciennes et attentes nouvelles", in Lumière et Vie, 137 (1978), p. 63-79 (68-71).
- _____, "Enracinement culturel de la liturgie en Afrique depuis Vatican II", in Concilium, 182 (1983), p. 99-113.
- SAOUT, Yves, Cette activité libératrice. Étude des Actes des Apôtres. Les Disciples de Jésus devant le pouvoir, l'avoir, le savoir, Paris, Mame, L'École de la Foi, 1984, 359 pp. (p. 223-226, 343-344).
- SCHREITER, Robert J., Constructing Local Theologies, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1985, p. 2, 8-9.

SOCIÉTÉ AFRICAINE DE CULTURE, Civilisation noire et Église catholique. Colloque d'Abidjan, 1977, Paris, Présence Africaine, et Dakar, Les Nouvelles Éditions Africaines, 1976, 462 pp. (p. 93, 150, 166, 212, 257-258).

SPIRITUS, Dossier "Symbolisme et Pouvoir", in Spiritus, 80 (1980), p. 274-294 (279-284).

VARILLON, P., et LÉGAUT, Marcel, Deux chrétiens en chemin... Nouvelle rencontre du Père Varillon et de Marcel Légaut, Paris, Aubier-Montaigne, 1978, p. 152-155.

4) LE SYMBOLE

- AUGUSTIN, Saint, Contra Faustum, livre 19, chapitres 11, 16, 17.
- BERNARD, Charles A., Théologie symbolique, Paris, Téqui, 1978, 400 p.
- BOUSQUET, François, et al., Le rite, (Philosophie 6), Paris, Beauchesne, 1981, 248 p.
- BRETON, Stanislas, Être, Monde, Imaginaire, Paris, Seuil, 1976, 191 p.
- BRETON, Stanislas, et al., Le Mythe et le Symbole. De la connaissance figurative de Dieu, (Philosophie 2), Paris, Beauchesne, 1977, 252 p.
- CASSIRER, Ernst, An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture, New Haven and London, Yale University Press, 1968, 237 p.
- DÉTIENNE, Marcel, et VERNANT, Jean-Pierre, La cuisine du sacrifice en pays grec, Paris, Gallimard, 1979, 340 p.
- DURAND, Gilbert, Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale, Paris, Bordas, 1969 (8^e édition), 550 p.
- EXPÉRIENCE SYMBOLIQUE (L'), Masses ouvrières, 409 (1986), 112 p.
- GRAND'MAISON, Jacques, Symboliques d'hier et d'aujourd'hui. Un essai socio-théologique sur le symbolisme dans l'Église et la société contemporaine, Montréal, Hurtubise HMH, 1974, 319 p.
- HOUIS, Maurice, Anthropologie linguistique de l'Afrique Noire, (SUP-Le Linguiste 11), Paris, P.U.F., 1971, 232 p.
- MAISON-DIEU 22 (1950), Valeur permanente du symbolisme, (R. Pernoud, M. Carrouges, A. Varagnac, G. Hébert, L. Beirnaert).
- MALMBERG, Bertil, Signes et Symboles. Les bases du langage humain, Paris, Picard, 1977, 455 pp.
- MANIGNE, Jean-Pierre, Pour une poétique de la foi. Essai sur le mystère symbolique, (Cogitatio Fidei 43), Paris, Cerf, 1969, 192 p.

MANIGNE, Jean-Pierre, Le Maître des signes, Paris, Cerf, 1987, 180 p.

MARTY, François, "Le rite et la parole", in BOUSQUET, François, et al., Le rite (Philosophie 6), Paris, Beauchesne, 1981, 248 pp. (p. 67-86).

_____, "Signe, Symbole, Sacrement", in R.S.R.: Les Sacrements de Dieu, 1987, p. 59-76.

MASURE, Eugène, Le Signe. Le passage du visible à l'invisible, Paris, Bloud et Gay, 1953, 336 p.

MEER, Van der, F., Saint Augustin, pasteur d'âmes, T. 2, Colmar-Paris, Alsatia, 1955, 563 pp. (p. 13-69).

MERLEAU-PONTY, Maurice, Phénoménologie de la Perception, Paris, Gallimard, 1945, 531 pp.

ORTIGUES, Edmond, Le discours et le symbole, Paris, Aubier-Montaigne, 1962, 230 p.

PERNOUD, Régine, "Le symbole, du Moyen-Âge à notre temps", in Maison-Dieu, 22 (1950), p. 7-18.

POQUE, Suzanne, Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone, Images héroïques, 2 tomes, Paris, Études Augustiniennes, 1984, 410 et 308 p.

POWER, David N., Unsearchable Riches: the Symbolic Nature of Liturgy, New York, Pueblo Publishing Company, 1984, 240 p.

RICOEUR, Paul, Philosophie de la volonté, 2. Finitude et culpabilité. II La Symbolique du mal, Paris, Aubier-Montaigne, 1960, 336 p.

_____, Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique, Paris, Seuil, 1969, 507 p.

SIEWERTH, Gustavo, L'homme et son corps, Paris, Plon, 1957, 169 pp. (p. 73-165).

STEINBOCK, Anthony J., "Merleau-Ponty's Concept of Depth", in Philosophy To-Day, 31 (1987), p. 336-351.

VASSE, Denis, Le temps du désir. Essai sur le corps et la Parole, Paris, Seuil, 1969, 173 p.

VIEILLARD-BARON, Jean-Louis, "L'accès au symbole et ses obstacles", in In Necessariis Unitas, Mélanges offerts à Jean-Louis Leuba, édités par Richard STAUFFER, Paris,

5) LES SACREMENTS

- BACIOCCHI, J. de, La vie sacramentaire de l'Église, Paris, Cerf, 1959, 236 p.
- BOUËSSÉ, Humbert, Le Sauveur du Monde. 4. L'Économie sacramentaire, Paris, O.G.L., 1951, 446 p. (p. 44-75, 388-391).
- BOURGEOIS, Henri, "Positions du Sacramentel aujourd'hui", in R.S.R., Les Sacrements de Dieu, Paris, 1987, p. 15-41.
- CHAUVET, Louis-Marie, Du Symbolique au Symbole. Essai sur les Sacrements, (Rites et Symboles 9), Paris, Cerf, 1979, 306 p. (p. 48-49, 131-134).
- _____, "Sacramentaire et Christologie. La liturgie, lieu de la christologie", in DORÉ, Joseph, Sacrements de Jésus-Christ (Jésus et Jésus-Christ 18), Paris, Desclée, 1983, p. 213-254.
- _____, "Sacrements et institution", in C.E.R.I.T., La théologie à l'épreuve de la vérité, (Cogitatio Fidei 126), dir. Marc MICHEL, Paris, Cerf, 1984, p. 201-235 (p. 229-235).
- _____, Symbole et Sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne, (Cogitatio Fidei 144), Paris, Cerf, 1987, 582 pp. (p. 349-351).
- _____, "L'avenir du sacramentel", in R.S.R., Les Sacrements de Dieu, Paris, 1987, p. 81-106.
- CHENU, Marie-Dominique, "Les sacrements dans l'économie chrétienne", Maison-Dieu, 30 (1952), p. 7-18.
- DIDIER, Raymond, Les sacrements de la foi. La Pâque dans ses signes, Paris, Centurion, 1975, 153 pp. (p. 47-65, 109-117, 139-149).
- DORÉ, Joseph (dir.), Sacrements de Jésus-Christ (Jésus et Jésus-Christ 18), Paris, Desclée, 1983, 258 pp.
- DORONZO, Emmanuel, Tractatus dogmaticus. De Sacramentis in genere, Milwaukee, Bruce, 1946, 595 pp. (p. 382-422).
- LEEMING, Bernard, Principes de Théologie sacramentaire, Paris, Mame, 1961, LXXIV et 941 pp. (p. 525-676, 803-842).

- LEENHARDT, Franz J., Parole visible. Pour une évaluation nouvelle du sacrement, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1971, 93 p.
- MARGERIE, Bertrand de, The Sacraments and Social Progress, Chicago, Franciscan Herald Press, 1974, 198 pp.
- PASCHER, Joseph, L'évolution des rites sacramentels. Contribution à une morphologie des rites sacrés, (Lex Orandi 13), Paris, Cerf, 1952, 71 pp.
- R.S.R., Les Sacraments de Dieu, Paris, R.S.R., 1987, 256 pp. (= RSR 75 (1987) 2 et 3).
- SCHILLEBEECKX, Edouard, Le Christ, Sacrement de la rencontre de Dieu, (Lex Orandi 31), Paris, Cerf, 1960, 263 pp.
- SCHMEMANN, Alexander, Sacraments and Orthodoxy, Montréal, Palm Publishers, 1965, 142 pp. (p. 10-55).

6) L'EUCCHARISTIE

AGAPE, L'Eucharistie de Jésus aux chrétiens d'aujourd'hui,
Limoges, Droguet et Ardant, 1981, 548 p.

BACIOCCHI, J. de, La vie sacramentaire de l'Eglise, Paris,
Cerf, 1959, 236 p.

BALASURYA, Tissa, The Eucharist and Human Liberation,
Maryknoll, New York, Orbis Books, 1979, 171 p.

BEAUCHAMP, Paul, L'un et l'autre Testament. Essai de lecture,
Paris, Seuil, 1976, 320 p. (43, 61-63).

_____, "Le récit et la transformation du peuple de
l'Alliance", in Dieu, Eglise, Société, dir. J. DORE,
Paris, Centurion, 1985, 348 p., p. 191-230.

BOUYER, Louis, Eucharistie. Théologie et spiritualité de la
prière eucharistique, Tournai, Desclée, 1966, 453 pp.

_____, "La première eucharistie dans la dernière
Cène", Maison-Dieu, 18 (1949), p. 34-47.

CAPPELLO, Felix M., Tractatus canonico-moralis de Sacramentis,
Vol. 1, Roma, Marietti, 1947, 777 pp. (p. 218-253).

CHIRAT: "L'Eucharistie et l'Agape: de leur union à leur
disjonction", Maison-Dieu, 18 (1949), p. 48-60.

CHAUVET, Louis-Marie, "Le sacramentologue aux prises avec
l'Eucharistie", in Maison-Dieu, 137 (1979), p. 49-72.

DANIÉLOU, Jean, "Les repas dans la Bible et leur
signification", in Maison-Dieu, 1 (1949), p. 7-33.

DODD, C.H., L'interprétation du Quatrième Évangile, (Lectio
Divina 82), Paris, Cerf, 1975, 598 pp. (p. 175-187,
222-233).

DORONZO, Emmanuel, Tractatus Dogmaticus De Eucharistia. 1. De
Sacramento, Milwaukee, Bruce, 1947, 780 + 70 pp.
(p. 84-108).

DUFORT, Jean-Marc, Le symbolisme eucharistique aux origines de
l'Eglise, Bruxelles-Paris, DDB, Montréal, Bellarmin,
1969, 213 p.

DURRWELL, F.X., L'Eucharistie, Sacrement pascal, Paris, Cerf,
1980, 214 pp.

- DUSSAUT, Louis, L'Eucharistie. Pâque de toute la vie.
Diachronie symbolique de l'Eucharistie, (Lectio Divina 74), Paris, Cerf, 1972, 333 p.
- DUSSEL, Enrique, "La rencontre de l'Occident chrétien et de l'Amérique Latine", (À propos de la conversion de Bartolomé de Las Casas), in BRETON, S. et al., Théologie et choc des cultures, (Cogitatio Fidei 121), Paris, Cerf, 1984, p. 109-125.
- EYQUEM, Joseph, Transparente et mystérieuse Eucharistie, Paris, Lethiellieux, 1983, 144 p.
- HOUSSIAU, Albert, "L'Eucharistie dans la tradition ecclésiale, hier et aujourd'hui", in VERGOTE, Antoine, et al., L'Eucharistie, symbole et réalité, Gembloux, Duculot, et Paris, Lethiellieux, 1970, p. 127-174 (143-145: Eucharistie et culture).
- JEAN-PAUL II, "Lettre sur le Mystère et le culte de la Sainte Eucharistie", in Documentation Catholique, 77 (1980), p. 301-312.
- JOHANNY, Raymond, "L'Eucharistie, sacrement de libération", in Spiritus, 48 (1972), p. 12-30.
- JUNGSMANN, Joseph-André, Missarum Solemnia. Explication génétique de la Messe, (Théologie 20), T. 2, Paris, Aubier-Montaigne, 1952, 384 p.
- LÉON-DUFOUR, Xavier, Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament, Paris, Seuil, 1982, 381 p.
- LUBAC, Henri de, Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen-Âge, (Théologie 3), Paris, Aubier-Montaigne, 1949, 373 p.
- _____, Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme, Paris, Cerf, 1938, 373 pp. (p. 56-74).
- MAISON-DIEU 18 (1949): Le repas, le pain et le vin, Paris, Cerf, 1949, 176 pp.
- MARTELET, Gustave, Résurrection, Eucharistie et Genèse de l'Homme. Chemins théologiques d'un renouveau chrétien, Paris, Desclée, 1972, 227 pp.
- PHILIPPEAU, H.R., "Les usages chrétiens de la table", Maison-Dieu, 18 (1949), pp. 66-84.
- POUSSET, E., "L'Eucharistie: Présence réelle et transsubstantiation", in R.S.R., 54 (1966), p. 177-212.

- RORDORF, Willy, et al., L'Eucharistie des premiers chrétiens, (Le point théologique 17), Paris, Beauchesne, 1976, 216 p.
- ROUILLARD, Philippe, "Du repas des hommes à l'Eucharistie chrétienne", Notitiae, 13 (1977), p. 282-298, 487-506.
- SACRÉE CONGRÉGATION pour les Sacrements et le Culte divin, "Normes relatives aux culte du mystère eucharistique", in Documentation Catholique, 77 (1980), p. 641-644.
- SCHILLEBEECKX, Édouard, La présence du Christ dans l'Eucharistie, (Avenir de la théologie 11), Paris, Cerf, 1970, 156 p.
- SCHMEMANN, Alexandre, L'Eucharistie, sacrement du Royaume, Paris, O.E.I.L., YMCA Press, 1985.
- TAILLE, Mauritio de la, Mysterium Fidei. De augustissimo corporis et sanguinis Christi sacrificio atque sacramento elucidationes, Paris, Beauchesne, 1931, p. 106-109.
- THOMAS D'AQUIN, Summa theologiae, IIIa pars, q. 74, art. 1-5.
- _____, In 4 libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi, L. 4 De sacramentis, dist. 11, q. 2, art. 2-3; dist. 7, q. 1, art. 2; dist. 23, q. 1, art. 3.
- _____, Contra Gentiles, L. 4, ch. 61 et 69.
- _____, Opuscula 51: De venerabili Sacramento Altaris, Opuscula 52: De sacramento Eucharistiae, Opuscula 59: Expositio Missae.
- THURIAN, Max, L'Eucharistie, Mémorial du Seigneur, Sacrifice d'action de grâce et d'intercession, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1959, 286 pp.
- _____, Le Mystère de l'Eucharistie. Une approche œcuménique, Paris, Centurion-Les Presses de Taizé, 1981, 111 pp.
- VERGOTE, Antoine, DESCAMPS, Albert, HOUSSIAU, Albert, L'Eucharistie, symbole et réalité, Gembloux, Duculot, et Paris, Lethielleux, 1970, 181 p. (p. 7-56: VERGOTE, Antoine, Dimensions anthropologiques de l'Eucharistie).

7) CHRISTOLOGIE

BARBOTIN, Edmond, Humanité de Dieu. Étude de philosophie concrète. (Théologie 77), Paris, Aubier, 1970, 322 p. (Ch. 7).

_____, Humanité de Dieu. Approche anthropologique du mystère chrétien, (Théologie 78), Paris, Aubier, 1970, 350 p. (Ch. 7).

BEAUCHAMP, Paul, Le récit, la lettre et le corps. Essais bibliques, (Cogitatio Fidei 114), Paris, Cerf, 1982, 257 p.

BRETON, Stanislas, Unicité et Monothéisme, (Cogitatio Fidei 106), Paris, Cerf, 1981, 161 pp.

CULLMANN, Oscar, Christ et le temps, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1947.

DHANIS, Édouard (dir.), Resurrexit (Actes du Symposium international sur la Résurrection de Jésus, Rome, 1970), Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1974, 766 p.

DORÉ, Joseph, LUNEAU, René, KABASELE, François, Pâques africaines d'aujourd'hui, (Jésus et Jésus-Christ 37), Paris, Desclée, 1989, 247 pp.

DUQUOC, Christian, Christologie, 2 T., Paris, Cerf, 1968 et 1972, 338 et 354 p. (T. 2, p. 162-169).

_____, Messianisme de Jésus et discrétion de Dieu. Essai sur la limite de la christologie, Genève, Labor et Fides, 1984, 257 pp.

DURRWELL, F.X., La Résurrection de Jésus, Mystère de Salut. Étude Biblique, Le Puy-Paris, X. Mappus, 1954, 431 pp.

IGNACE IV, Patriarche d'Antioche, La Résurrection et l'homme d'aujourd'hui, s. 1, D.D.B., 1981, 119 pp.

KABASELE, François, DORÉ, Joseph, LUNEAU, René (dir.), Chemins de la Christologie africaine, (Jésus et Jésus-Christ 25), Paris, Desclée, 1986, 317 p.

KASPER, Walter, Jésus le Christ, (Cogitatio Fidei 88), Paris, Cerf, 1976, 421 p.

LAFON, Guy, Esquisse pour un christianisme, (Cogitatio Fidei 96), Paris, Cerf, 1979, 228 p.

- LAFONT, Ghislain, Dieu, le Temps et l'Être, (Cogitatio Fidei 139), Paris, Cerf, 1986, 378 p.
- MARLÉ, René, La singularité chrétienne, (Christianisme en mouvement 15), Tournai, Casterman, 1970, 182 p.
- MÉNARD, Camil, L'Esprit de la Nouvelle Alliance chez Saint Paul, Montréal, Bellarmin, et Paris, Cerf, 1987, 372 p.
- MOUROUX, Jean, Le Mystère du Temps. Approche théologique, (Théologie 50), Paris, Aubier, 1962.
- O'COLLINS, Gerald, Jesus Risen. An Historical, Fundamental and Systematic Examination of Christ's Resurrection, New York, Paulist Press, 1987, 233 pp.
- PANNENBERG, Wolfhart, Esquisse d'une christologie, Paris, Cerf, 1971, 516 p.
- PERROT, Charles, Jésus et l'histoire, (Jésus et Jésus-Christ 11), Paris, Desclée, 1979, 336 p.
- RENAULT, J., Le Singulier. Essai de monadologie, Paris-Montréal, Desclée-Bellarmin, 1979, 129 pp. (p. 39-50).
- REY, Bernard, Les tentations et le choix de Jésus, (Lire la Bible 72), Paris, Cerf, 1986, 163 pp.
- ROSS, Marcel, "L'existence universalisée du Christ", Studium, 57 (1966), p. 13-22.
- SCHILLEBEECKX, Edward, Jesus. An Experiment in Christology. New York, Vintage Books, 1981, 768 p. (p. 200-218).
- SECKLER, Max, Le salut et l'histoire. La pensée de Saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire, (Cogitatio Fidei 21), Paris, Cerf, 1967.
- TALEC, Pierre, Les choses de la foi, croire à l'essentiel, Paris, Centurion, 1973, 321 pp.
- THOMPSON, W.M., "The Risen Christ, Transcultural consciousness and the Encounter of the World Religions", Theological Studies 37 (1976), p. 394-405.

8) ECCLÉSIOLOGIE

DUQUOC, Christian, Des Églises provisoires. Essai d'ecclésiologie oecuménique, Paris, Cerf, 1985, 119 pp.

GEFFRÉ, Claude, Le christianisme au risque de l'interprétation, (Cogitatio Fidei 120), Paris, Cerf, 1983, 361 pp.

LADRIÈRE, Paul, LUNEAU, René, Le retour des certitudes. Événements et orthodoxie depuis Vatican II, Paris, Centurion, 1987, 312 pp.

IID - Le rêve de Compostelle, Paris, Centurion, 1989.

LEGAULT, Marcel, Mutation de l'Église et conversion personnelle, Paris, Aubier, 1975, 315 pp.

LUBAC, Henri de, Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme, Paris, Cerf, 1938, 378 pp. (p. 159-232).

LUNEAU, René, Laisse aller mon peuple! Églises africaines au-delà des modèles?, Paris, Karthala, 1987, 196 p.

MOLTMANN, Jürgen, L'Église dans la force de l'Esprit. Une contribution à l'ecclésiologie messianique, (Cogitatio Fidei 102), Paris, Cerf, 1980, 469 pp.

RATZINGER, Joseph, Le Nouveau Peuple de Dieu, Paris, Aubier, 1971, 191 pp.

ROLLET, Jacques, Le Cardinal Ratzinger et la théologie contemporaine, Paris, Cerf, 1987, 133 pp.

TILLARD, J.M.R., L'Évêque de Rome, Paris, Cerf, 1982, 240 pp.

VALADIER, Paul, L'Église en procès. Catholicisme et société moderne, Paris, Calmann-Lévy, 1987, 241 pp.

9) DIVERS

BALANDIER, Georges, Histoire d'Autres, Paris, Stock, 1977, 319 pp.

CAHIERS ÉVANGILE, La Création et le Déluge d'après les textes du Proche-Orient ancien, (Supplément au CE 64), Paris, Cerf, 1988, 100 pp.

DOURNES, Jacques, Dieu aime les païens, (Théologie 54), Paris, Aubier, 1963, 172 pp. (p. 19-42, 129-150).

GREIMAS, Algirdas-Julien, Du sens. Essais sémiotiques, Paris, Seuil, 1970, 317 pp.

ISAMBERT, François-André, Le sens du sacré. Fête et religion populaire, Paris, Minuit, 1982, 314 pp. (p. 100-113, 123-211).

SOURCES ORIENTALES 1: La naissance du monde, Paris, Seuil, 1959, 507 pp.

STOLZMAN, William: The Pipe and Christ. A Christian-Sioux Dialogue, Pine Ridge Red Cloud Indian School, 1986, 222 p. (p. 131-156).

SULLIVAN, Robert J., The Ten'a Food Quest (Alaska), Washington D.C., the Catholic University of America Press, 142 pp. (p. 16-20, 119-134).