Spiritus

Revue d'expériences et recherches missionnaires

Actualité missionnaire

- Diocèse d'Oran (Algérie)
- Chapitre général Spiritaines
- Institut Ferdinand Verbiest

Dossier

Aparecida 2007, perceptions

Chroniques

- Des prêtres noirs...
- Affirmations contestées
- Castes et violence au Tamilnadu

N° 191
Juin 2008

Sommaire

Édito: Un premier pas...

Actualité missionnaire

Un ami de Spiritus
Le projet « diaconia » au diocèse d'Oran **135**
Fidèle à sa vocation d'*Église de la rencontre*, le diocèse d'Oran a mis en œuvre un projet pour permettre à des chrétiens, religieux ou laïcs, de venir vivre en Algérie et y travailler avec et pour des Algériens musulmans. Un investissement humain, un partage d'espérance.

Marthe Laisne et Agnès Simone-Perret
Treizième Chapitre général des Spiritaines **144**
En Chapitre à Torre d'Aguilha (Portugal), les Sœurs missionnaires du Saint-Esprit ont emprunté la route symbolique d'Emmaüs. C'est au cœur de cette expérience pascale qu'elles ont discerné des priorités et pris leurs décisions pour les six années à venir.

Pierre Lefebvre
Les 25 ans de l'Institut Ferdinand Verbiest **151**
Lieu de « dialogue aux multiples facettes » entre la Chine et l'Occident, l'Institut Verbiest participe aussi très activement à la formation des chrétiens en responsabilités dans l'Église catholique de Chine.

Dossier: Aparecida 2007, perceptions

Roberto Tomichá
Revitaliser l'audace apostolique. La proposition missionnaire d'Aparecida 2007 **153**
Le P. Tomichá a participé à l'élaboration du texte auquel il nous introduit ici. Après avoir évoqué les diverses sources de cet imposant document et donné des critères de lecture, il en fait une lecture attentive et autorisée. L'approche est positive et généreuse. Elle transmet l'espérance de voir croître une Église latino-américaine et caribéenne plus missionnaire, audacieuse et prophétique.

José Comblin
De la maintenance à la mission. Signification de la Conférence d'Aparecida 2007 **169**
C'est à une lecture lucide et critique qu'invite José Comblin. Au-delà du texte, son regard s'étend à l'ensemble de l'Église locale estimée « en régression inavouée mais réelle ». Avec compétence et fort de

sa longue expérience, l'auteur en dénonce avec vigueur les silences et l'inféodation persistante à l'idéologie bourgeoise. Le ton demeure néanmoins positif: « un premier pas a été fait... ».

Ivone Gebara
Les femmes ? Des-Aparecidas ! Disparues ! 183
CELAM V : un point de vue féministe
Pourquoi les femmes ont-elles été laissées aux portes du CELAM V ? C'est pour répondre à cette question que l'auteure examine les racines profondes d'une telle non-reconnaissance des femmes. Ces racines ont des noms : théocentrisme masculin, théologie essentialiste, christianisme idéalisé... L'Église se libèrera-t-elle un jour de son *androcentrisme* ? Quand prendra-t-elle en compte la vie réelle, celle des femmes en particulier ?

Michael Amaladoss
L'Église en Amérique latine 196
Point de vue d'un théologien indien
Lecteur indien du document du CELAM V, l'auteur s'intéresse particulièrement aux propositions concernant le dialogue interreligieux. Il s'interroge aussi sur le rôle important de Rome dans l'élaboration d'un texte qui, s'il s'inscrit dans la tradition de Medellín et Puebla, pèche par manque de « feu et de volonté pratique ».

Philippe Kloeckner
Le document d'Aparecida 2007. Un point de vue européen 203
Regarder l'Église latino-américaine et caribéenne entraîne les communautés chrétiennes d'Europe à se laisser davantage transformer par l'élan prophétique. Il y va de la manière de *faire Église* en ces temps de mondialisation où un certain « magistère universel » se dessine, celui de la compassion pour les pauvres et les exclus.

Chroniques

Jean-François Zorn
Des prêtres noirs s'interrogeaient... Des anglicans et des protestants se posaient aussi des questions (1956) 213
L'ouvrage *Des prêtres noirs s'interrogent* est comme passé inaperçu dans le monde protestant des années 50. Pourtant des thématiques communes à ces Églises existaient bien. Une comparaison avec le document de la Conférence d'Ibadan (1958) le montre aisément qui permet d'évoquer le génie des deux traditions chrétiennes, catholique et protestante, dans la rencontre interculturelle.

Eric Manhaeghe
Affirmations contestées. 75ème anniversaire de la chaire de missiologie à l'Université Radboud (Nimègue, Pays-Bas) 224
Dans le cadre de la conférence organisée pour cet anniversaire, plusieurs participants ont exprimé des opinions très diverses – favorables, contrastées voire opposées – concernant les thèses du profes-

seur Philip Jenkins, notamment dans son ouvrage *The Next Christendom : The Coming of Global Christianity*.

Harmony IDCR

Castes et violence au Tamilnadu **234**

Un projet pour parvenir à une compréhension globale de la violence entre castes dans le sud de l'Inde : ses racines, ses mécanismes, les possibilités de prévention. Son but est de promouvoir l'harmonie sociale. Les religions sont invitées à s'y impliquer.

Livres et revues

Recensions **237**

Patrick Claffey, *Christian Churches in Dahomey-Benin. A Study of their Socio-Political Role*
Alain Noël, *L'Espoir au Féminin. Quatre jeunes Françaises au cœur du commerce publique*
Frère Marie Leblanc, *La foi chrétienne dans le concert des religions*
Dominique et Marie-Thérèse Urvoy, *L'action psychologique dans le Coran*
Véronique Isenmann et Maurice Leiggener, *Histoires pour consoler Dieu. Dieu a perdu son miroir*
Jean-Claude Larchet, *Variations sur la charité*
Marc Spindler et Annie Lenoble-Bart (dir.), *Spiritualités missionnaires contemporaines. Entre charismes et institutions*
Andrea Santoro, *Lettres de Turquie*
Jean Gilibert, *Un voyage sans retour. De l'Aubrac à la Nouvelle-Calédonie*
Maurice Cheza et Gérard van't Spijker (dir), *Théologiens et théologiennes dans l'Afrique d'aujourd'hui*
Frans Wijsen, *Seeds of Conflict in a Haven of Peace. From Religious Studies to Interreligious Studies in Africa*
Christian Duriez, *Zamane. Tradition et modernité dans la montagne du Nord-Cameroun*
Michel Evdokimov. *Le Christ dans la tradition et la littérature russes*
Joseph Wresinski, *Refuser la misère. Une pensée politique née de l'action*

Revues **254**

Jeunes et Vocations, n° 126, 2007
Vie chrétienne, hors série, n° 531, 2007
Perspectives missionnaires, n° 53, 2007
Verbum svd, vol. 42, n° 2, 2007
Prêtres diocésains, août-septembre 2007

La tradition contre la violence

Le 22 avril 2008, une nouvelle cellule de réflexion, *la Fondation Quilliam*, fut présentée à Londres. Portant le nom de William Henry Abdullah Quilliam (1856-1932), un citoyen britannique converti à l'islam, la Fondation se propose de contextualiser l'islam en Occident. Deux ex-islamistes sont à l'origine de cette initiative: Ed Husain et Maajid Nawaz. Ayant séjourné eux-mêmes dans les ténèbres les plus profondes du fondamentalisme musulman, ils ont découvert que l'islam est incompatible avec l'extrémisme. Conviction qu'ils désirent partager avec leurs coreligionnaires en Europe et ailleurs.

Husain et Nawaz plaident pour un retour à la tradition la plus pure de l'islam, parfaitement compatible avec le multiculturalisme. On doit se libérer des contraintes culturelles du subcontinent indien et des fardeaux politiques arabes. Les musulmans occidentaux sont nés et ont grandi dans un contexte qui diffère beaucoup de celui de l'Orient musulman. Leur avenir ne se réalisera pas en Orient mais bien en Occident.

La cellule de réflexion se propose de suivre la voie qui fut celle de millions de musulmans au cours de l'histoire: s'intégrer dans les cultures et traditions locales et en emprunter des éléments pour exprimer et propager la foi, tout en sauvegardant l'essentiel de l'islam. La cellule organisera des journées d'étude, des conférences, etc., et continuera à publier des livres et des revues afin de stimuler une nouvelle façon de penser chez les musulmans. Elle se laissera guider par les grands scolastiques musulmans comme le noble Abdullah bin Bayyah et Sheikh Ali Goma.

Un site internet, www.quilliamfoundation.org, informe le public sur les initiatives et les réalisations de la cellule de réflexion.

Un premier pas...

Les Conférences générales du CELAM (conférence des évêques d'Amérique latine et des Caraïbes) ont toujours été des rendez-vous importants non seulement pour les catholiques de la région mais encore pour l'Église universelle. Les catholiques latino-américains et caribéens représentent en effet 42% de la population catholique mondiale. Et les projections montrent qu'une telle répartition se maintiendra jusqu'en 2050, et même au-delà. Mais il y a plus qu'une simple affaire de chiffres. L'Église universelle n'est pas qu'une addition d'Églises particulières plus ou moins influentes à la vie desquelles il conviendrait d'être attentif, sinon par charité au moins par curiosité ! L'Église universelle est communion, et « tous les fidèles [...] dispersés à travers le monde sont, dans l'Esprit Saint, en communion avec les autres » (Lumen gentium, *n° 13). Lire à plusieurs voix le document d'Aparecida, c'est vouloir écouter et aimer ce que dit et réalise l'Esprit dans ces communautés, ces chrétiens, hommes et femmes, membres du Corps du Christ. Car en leur parlant, cet Esprit nous parle, par résonance, le même langage unique qui fait de l'Église une vraie communion où s'exerce une coresponsabilité effective de tous les fidèles. Pendant dix-neuf jours, en mai 2007, plus de 250 participants dont 162 évêques se sont rassemblés au sanctuaire marial d'Aparecida, Brésil. Ce fut une expérience de communion ecclésiale authentique et, selon Roberto Tomichá, il y a là une clé importante pour lire l'imposant document qui en est sorti. Expérience intense et belle bien que tout semble encore tourner autour des seuls évêques. Mais un premier pas a été fait...*

Les noms de Medellín et Puebla, lieux de précédentes conférences du CELAM, sont restés célèbres. De Medellín (1968) on a surtout retenu l'option préférentielle pour les pauvres *et de Puebla (1979)* les communautés ecclésiales de base (CEB), *comme si, les documents étant trop longs, on n'avait voulu retenir que quelques expressions-phares. Des mots capables de transmettre l'essentiel, ce qui fait la vie et la mission des chrétiens. Celle de Saint-Domingue (1992) aura moins de chance. Rome veillait et rien ou presque n'en est sorti, sinon un désarroi profond... La conférence d'Aparecida (2007) est donc apparue*

*d'emblée comme un sursaut. Elle aussi a produit un document de dix chapitres. Le travail fut intense, 2.097 amendements à prendre en compte, et même un « toilettage » de dernière minute pour le moins controversé ! Il est encore trop tôt pour dire quelles expressions emblématiques du document passeront à la postérité, mais son appel à la conversion pastorale est de toute première importance. La fécondité spirituelle d'Aparecida 2 007 est sans doute à chercher de ce côté-là, sans négliger bien sûr la continuité avec Medellín et Puebla. Il s'agit de retrouver la condition de disciple-missionnaire « pour qu'en cheminant à partir du Christ, on cherche son visage » selon le souhait de Benoît XVI en accueillant l'annonce d'une grande mission continentale. Pour John Allen Jr, le CELAM V a reconnu « que 500 ans de quasi-monopole du catholicisme romain en Amérique latine avaient laissé l'Église dans un état de profonde somnolence ». Se réveiller d'un tel sommeil et changer de pratiques pastorales, de structures voire d'*habitus *ecclésial, prendra du temps. Et ce n'est pas sans une pointe d'humour réaliste que José Comblin prévoit « qu'il faudra bien encore quelques siècles pour faire de l'Église actuelle une Église missionnaire ». Une Église où les pauvres sont chez eux. Néanmoins, un premier pas a été fait…*

Quels autres pas vont suivre ? Dans quelle voie originale vont s'engager les conférences épiscopales et les diocèses de cette région ? Un large séminaire sur les CEB est annoncé pour 2008. Gageons qu'il en faudra encore d'autres pour « garantir la présence effective de la femme dans les ministères […] ainsi que dans les instances de planification et de décision pastorales » (458). Avec Ivone Gebara, on préférerait sans doute lire « la présence effective des femmes », au pluriel, elles qui sont restées aux portes du CELAM V ! Pourtant, un premier pas a été fait… Soyons sûrs que d'autres suivront, concrets et inspirés, pour la sauvegarde de la planète, pour la justice et la charité, contre les logiques de mort et de non-respect de la vie. C'est Pedro Casaldáliga, évêque émérite de São Felix de Araguaia (Mato Grosso, Brésil) qui nous le souhaite : « Allons toujours vers la vie ! »

Bernard Keradec

Le projet « diaconia » au diocèse d'Oran

La rédaction de* Spiritus *a reçu une présentation du nouveau projet* diaconia *du diocèse d'Oran en Algérie. De concert avec les personnes qui nous l'ont envoyé, nous publions ce document avec quelques modifications mineures. Il aidera sans doute les lecteurs à mieux « sentir » ce qui se vit dans l'Église d'Oran.

La présentation du projet *diaconia* requiert un bref rappel de l'histoire récente de l'Église d'Algérie ainsi que de sa vocation particulière. Elle plonge ses racines dans les tout premiers siècles du christianisme, avec entre autres saint Augustin, l'évêque d'Hippone (aujourd'hui Annaba). Elle a connu une renaissance avec le temps de la colonisation. Mais l'Église d'aujourd'hui a surtout été façonnée par les prêtres, religieux, religieuses et laïcs. À la suite du cardinal Duval, ils ont fait le choix de rester en Algérie au moment de l'indépendance au nom du Christ et en Église.

Dans les années qui ont suivi l'indépendance, l'Église était composée de trois grands ensembles. D'abord, les congrégations religieuses tenant des institutions (dispensaires, écoles, centres de formation, etc.) mises entièrement au service des Algériens (certains l'étaient déjà avant l'indépendance) du fait du départ de la plupart des Européens nés en Algérie (les « pieds-noirs »). Ensuite, des personnes (surtout des laïcs mais aussi des prêtres, religieux et religieuses) investies, à titre personnel ou dans le cadre d'accords internationaux, dans la construction du pays (enseignement, industrie, etc.) au titre de la coopération. Enfin, des paroisses relativement vivantes, multiculturelles et multi-

lingues. L'ensemble a constitué pendant des années une Église vivante et créative.

Au milieu des années soixante-dix, l'État ayant décidé de nationaliser les dispensaires, hôpitaux, jardins d'enfants, etc. (en 1974) puis toutes les écoles (en 1976), l'Église d'Algérie s'est vue privée de ses moyens privilégiés de présence et d'aide à la société algérienne, notamment auprès des plus nécessiteux. Les permanents d'Église qui ont néanmoins fait une nouvelle fois le choix de rester ont pu être employés, notamment dans les écoles et les dispensaires qu'ils (elles) dirigeaient jusqu'à leur nationalisation. À la fin des années 80, il a été progressivement mis fin à ces contrats dits de coopération. Depuis lors il est pour ainsi dire impossible de trouver un travail salarié. Au début des années 90, la décennie de violence a de nouveau entraîné le départ d'une grande partie des membres de l'Église, surtout des laïcs.

Ainsi, l'histoire récente de l'Église en Algérie est l'histoire d'une diminution constante, par paliers successifs. Elle se sait menacée de quasi-disparition, au moins dans ce qu'elle veut être : une Église qui témoigne au cœur de la société algérienne de l'amour du Christ offert à tout homme, quelles que soient sa race, sa nationalité ou sa religion.

Dans le souci de rester présente au cœur de cette société algérienne, l'Église catholique s'est efforcée de développer des activités dans les domaines qui lui étaient autorisés et qui répondaient à des besoins réels : essentiellement des bibliothèques, des salles de travail, et des centres de promotion féminine (couture, broderie…). C'est ce que Mgr Pierre Claverie, évêque d'Oran assassiné le premier août 1996, a appelé les « plateformes de rencontre ». En Oranie, sept bibliothèques sont fréquentées par plusieurs milliers d'étudiants. Plusieurs centaines de femmes suivent des cours dans les cinq centres de promotion féminine. Ces « plateformes de rencontre » sont des lieux de rencontre non seulement entre chrétiens et musulmans, mais aussi entre Algériens eux-mêmes. En dehors de ces plateformes de rencontres, certains d'entre nous s'efforcent de rejoindre d'autres besoins (handicapés, enfants malades, filles-mères, sidéens, etc.) au sein d'associations algériennes.

Vocation particulière de l'Église, difficultés qu'elle rencontre

Ces formes de présence disent le charisme particulier porté par une Église catholique immergée dans une société musulmane. Envers et contre tout, au prix de la vie de dix-neuf de ses membres, elle s'est en effet voulue fidèle à sa vocation particulière d'*Église de la rencontre*. Une Église qui, sans esprit prosélyte, veut témoigner qu'il est possible de vivre chez « l'autre » par delà les peurs, les préjugés et les blessures de l'histoire. Aujourd'hui, en ces temps d'exacerbation des affirmations religieuses, cette vocation particulière de l'Église d'Algérie est plus que jamais actuelle et nécessaire. Elle est aussi plus que jamais menacée. Le poids de l'histoire, la permanente suspicion de prosélytisme rendent chaque jour plus difficile une insertion réelle dans la société algérienne. Nous connaissons les besoins de cette société, nous aurions parfois les moyens de répondre à des situations de précarité et de pauvreté (enfants de la rue, filles-mères, sidéens, etc.) mais nous ne pouvons agir que petitement, dans la plus grande discrétion, le plus souvent au travers du tissu associatif algérien encore très embryonnaire. À l'exception des quelques institutions mentionnées plus haut, c'est dans de toutes petites réalisations, des petites victoires du quotidien bien peu repérables et valorisantes, que nous pouvons jeter les ponts entre des abîmes d'incompréhension, tisser des liens et des amitiés qui n'ont pas de prix.

Dans ces conditions, assurer le renouvellement des permanents (notamment religieux) de l'Église relève de la gageure, surtout dans un temps de raréfaction des vocations religieuses. En dépit de nos efforts, les nouveaux arrivants peinent parfois à trouver leur place dans l'Église et dans la société algérienne, et nous avons connu ces dernières années plusieurs échecs dans cette difficile phase de l'intégration. Les congrégations religieuses présentes en Algérie sont ainsi confrontées au dilemme suivant : sans projets motivants, elles ne peuvent attirer de jeunes religieux et religieuses à vivre la vie aride d'une Église sans peuple chrétien à servir. Et sans jeunes religieux et religieuses elles ne peuvent pas imaginer de projets nouveaux et se condamnent

donc à court terme à renoncer à cette forme particulière de la mission dont elles savent la valeur.

Le projet diocésain « diaconia »

Dans ce contexte est né le projet diocésain *diaconia* dont la vocation est double. En premier lieu, se donner les moyens d'accueillir des jeunes permanents d'Église en leur offrant les meilleures chances possibles de réussir une intégration dans l'Église et dans le pays en dépit d'un contexte exigeant. Ensuite, se donner les moyens de répondre aux besoins du peuple auquel l'Église se sait envoyée et auprès duquel elle veut rendre le Christ présent par l'amour en acte. Elle s'est sentie confortée dans cette mission par l'encyclique *Deus caritas est* dans laquelle le pape évoque l'ardente nécessité de participer à la *diaconie* du Christ. C'est de cette encyclique que le projet a reçu son nom. Concrètement, le projet *diaconia* vise à offrir à tout permanent d'Église nouvellement arrivé une insertion, un accompagnement et une rémunération.

Une insertion et un accompagnement

La question qui vient immédiatement lorsque nous sollicitons l'envoi de religieux (ses) auprès de congrégations est: « pour quoi faire? ». Cette question est aussi celle d'un nouvel arrivant dans notre Église. Passés les tout premiers temps d'adaptation, il doit répondre à la question un peu angoissante: « que vais-je faire? ».

La réponse à cette question est pour nous évidente, et elle ne s'exprime pas d'abord en termes de « faire »: il s'agit de participer à la mission de l'Église qui est de vivre en Algérie et témoigner de la tendresse de Dieu pour tout homme à travers les rencontres, l'amitié, le partage de la vie, la solidarité. Affirmer aussi que les religions ne sont pas d'abord des barrières mais des ponts. Dès lors la qualité de notre action, étroitement surveillée et encadrée, ne peut se mesurer en termes de réalisations et d'efficacité.

Il n'empêche qu'une réponse concrète doit être apportée à cette question du « quoi faire », et un nouvel arrivant ne peut affronter trop longtemps un sentiment d'inutilité ou de solitude, d'autant qu'il (elle) a à vivre dans des communautés de toute petite taille. Il (elle) est en droit d'attendre un *accompagnement* réel en cette période délicate afin de trouver une *insertion* en rapport avec ses talents et ses compétences, à travers laquelle il (elle) commencera à tisser des liens avec les personnes auxquelles il (elle) a été envoyé et qu'il (elle) a à découvrir.

Deux types de possibilités se présentent alors, outre bien sûr les activités proprement ecclésiales (animation des lieux de culte, catéchèse, visites aux malades et aux personnes âgées, etc.).

Signalons en premier lieu les *institutions diocésaines*. Une insertion dans une bibliothèque, par exemple, est un bon point de départ. L'accompagnement est assuré par le responsable de la bibliothèque, il (elle) est intégré dans l'équipe d'animation de la bibliothèque composée d'étudiants en fin d'études, et des contacts sont facilement noués avec les étudiants utilisateurs. Bien sûr, ce type d'insertion ne correspond pas à toutes les vocations et ne couvre pas tous les besoins. Pour ceux qui ne font pas le choix de l'insertion dans une des institutions diocésaines, la recherche d'insertion sera plus compliquée et incertaine.

Toute insertion professionnelle étant exclue, c'est vers le *secteur associatif* algérien que s'orientent les recherches. Là encore, la discrétion s'impose car il ne va pas de soi de s'intégrer dans une association notamment dans le domaine social. Une insertion de ce type, si elle réussit, offre l'immense avantage d'une immersion dans le milieu algérien et toute personne qui y est engagée vit de façon privilégiée la vocation particulière de l'Église d'Algérie. La difficulté réside dans le fait que ces insertions sont de façon générale à temps très partiel, souvent au sein de plusieurs associations, et à titre bénévole.

Le projet *diaconia* vise à pallier de telles difficultés en transformant ces activités bénévoles individuelles à temps partiel et éclatées au sein de plusieurs associations, en une activité plus unifiée, menée en équipe au sein de la Caritas diocésaine, et pour

laquelle un accompagnement humain sera mis en place. Concrètement, il s'agit de regrouper les personnes désireuses de s'engager dans ce type d'activités sociales au sein d'une équipe diocésaine qui se retrouvera régulièrement pour échanger expériences, joies, difficultés et informations. Ainsi, une activité isolée au sein d'une ou plusieurs associations pourrait trouver une cohérence et un soutien sur le plan ecclésial. Une telle organisation permettrait à une personne de bénéficier de la richesse d'une insertion en milieu algérien tout en évitant l'écueil de l'isolement et de la dispersion. Elle permettrait aussi, par les échanges d'informations, de faciliter la connaissance et la pénétration du tissu associatif et donc de faciliter les recherches d'insertion des nouveaux arrivants en fonction de leurs compétences spécifiques. Cette proposition et cet accompagnement spécifique et systématisé constituent un élément fondamental et novateur du projet *diaconia*.

Une rémunération

Sur le plan matériel, eu égard à la situation particulière de l'Église d'Algérie évoquée précédemment, il est aujourd'hui irréaliste de souhaiter l'arrivée de religieux, religieuses ou laïcs sans se soucier de leurs moyens de subsistance. Il est peu réaliste aussi d'imaginer qu'un religieux ou une religieuse en âge d'avoir une activité professionnelle puisse longtemps accepter, sans frustration, de ne pas contribuer aux ressources de sa communauté ou de dépendre financièrement des retraites de ses aîné(e)s.

Par delà la question financière, il importe de signifier symboliquement au moyen du versement d'une rémunération que, par sa seule présence, et non pas d'abord par sa fonction, chacun de nous est important et participe pleinement à la mission de l'Église en Algérie, indépendamment de ce qu'il peut ou ne peut pas encore réaliser.

Dès lors, le projet *diaconia* se propose d'inverser l'ordre normal des choses qui veut que l'on cherche d'abord un travail afin d'en retirer ensuite un salaire. Par ce projet, le diocèse entend se donner les moyens de pouvoir offrir d'emblée une rémunération au

nouvel arrivant dont la première mission sera d'entrer dans la connaissance du pays, de le comprendre un peu, d'apprendre la langue et de trouver ensuite des lieux d'insertion en rapport avec ses compétences et ses aspirations. Les obstacles à l'insertion sont si nombreux qu'il importe de ne pas rajouter celui de la subsistance matérielle et de son impact symbolique.

Une telle approche qui tend à ce que tout religieux(se) en âge d'être en activité professionnelle perçoive une rémunération non pas d'abord sur le fondement de la fonction qu'il (elle) exerce mais de sa participation à la mission de l'Église en Algérie, représente un effort financier que le diocèse ne peut durablement supporter seul, et auquel il ne peut échapper à terme sans se condamner à disparaître. Il est donc à la recherche de soutiens.

Investir dans des « pierres vivantes »

Nous sollicitons donc une participation au financement des permanents investis dans la mission particulière de l'Église d'Algérie. Nous savons que si plusieurs organisations financent volontiers des projets de constructions, elles répugnent en général au financement de personnel, considéré comme des dépenses de fonctionnement et non d'investissement, impliquant de surcroît un engagement sur plusieurs années. Notre propos est de montrer que notre demande ne relève pas de ce que l'on considère habituellement comme des dépenses de fonctionnement mais bien des dépenses d'investissement. De l'investissement humain.

Nous avons suffisamment insisté sur le fait qu'un des aspects essentiels de notre vocation particulière d'*Église de la rencontre* immergée en monde musulman est de permettre à des chrétiens, religieux ou laïcs, de venir en Algérie vivre, travailler avec et pour des Algériens musulmans. Cette rencontre nécessite des hommes et des femmes désireux de vivre cette mission et qui trouvent sur place les conditions humaines et matérielles pour l'accomplir. Tel religieux ou telle religieuse engagés dans une bibliothèque ou un centre de promotion féminine, dans une

association algérienne d'aide aux enfants malades, aux enfants de la rue, aux filles-mères, aux malades du sida, aux handicapés ou aux aveugles sont des *pierres vivantes* tout aussi nécessaires à la rencontre que les pierres de nos établissements.

Quelques « pierres vivantes »

Une jeune religieuse née au Burkina-Faso est en Algérie depuis une année après deux années passées en Mauritanie. Elle travaille quatre après-midi par semaine à l'accueil des étudiants dans une bibliothèque. Une partie de ces quatre après-midi est consacrée à des cours de français proposés aux étudiants inscrits à la bibliothèque (en Algérie, la plupart des enseignements à l'université sont donnés en français). Elle se rend trois matinées par semaine au Centre Hospitalier Universitaire d'Oran, au service de Chirurgie infantile. Là, elle s'occupe plus spécialement des enfants hospitalisés sans leurs parents. Avec les enfants, elle joue, elle rit, elle console. Un matin par semaine, elle se rend également à l'association Nour qui accueille des IMC (infirmes moteurs cérébraux). Là, elle partage son temps entre les enfants handicapés et la formation des monitrices (les travaux manuels, etc.). En tant que jeune Sœur burkinabée, elle participe à l'accompagnement des étudiants subsahariens nombreux dans le diocèse.

Une jeune religieuse égyptienne est en Algérie depuis deux ans. Maîtrisant déjà la langue, elle a suivi un cursus de jardinière d'enfants. Ce fut une belle mais exigeante expérience pour elle de suivre ainsi des études avec de jeunes Algériennes qui rencontraient pour la première fois une arabe chrétienne! À l'issue de sa formation, elle a voulu créer un petit jardin d'enfants au sein d'une maison tenue par sa communauté, mais elle a dû y renoncer pour le moment en raison de contraintes tenant à la position de l'Église dans le pays. Elle a trouvé un emploi dans une crèche associative algérienne. C'est un exemple d'insertion rendue difficile par les contraintes extérieures qui interdisent à une jeune Sœur de réaliser un projet utile et qui lui tient à cœur. Pour nous, son insertion actuelle a autant de prix, même si elle est moins valorisante extérieurement. Dans le cadre du projet

diocésain *diaconia,* ce prix, nous voulons le signifier entre autres par une rémunération.

Un prêtre espagnol se trouve parmi nous depuis cinq ans avec une interruption de deux ans pour apprendre l'arabe au Caire. Il assure la direction de la bibliothèque biomédicale (2000 inscrits). Dans le cadre de cette bibliothèque, il organise avec des étudiants en médecine un cycle de conférences sur des sujets éthiques, de santé publique ou de société peu abordés dans d'autres lieux et dont les étudiants sont demandeurs (la vie quotidienne des sidéens, la prostitution en Algérie, les OGM, les maladies mentales, etc.). Il anime également un cercle de lecture. En dehors de la bibliothèque, il consacre une journée au musée d'Oran pour aider à la mise en valeur du patrimoine historique de la ville longtemps sous influence espagnole. Outre sa participation à l'aumônerie des Petites Sœurs des Pauvres, il est responsable de l'aumônerie des étudiants subsahariens de la ville d'Oran, et il accompagne plusieurs « cheminants » vers le baptême.

Ces trois exemples de « pierres vivantes » donnent une idée de ce qui se vit dans l'Église d'Algérie. Ils ne disent pas toutes les rencontres qui sont vécues autour de ces activités principales. Ce sont elles que nous voulons accueillir et aider dans leur insertion, afin que le Christ demeure présent en son Église en Algérie.

Propos recueillis par *Spiritus*

Treizième Chapitre général des Spiritaines

Marthe Laisne et Agnès Simon-Perret

Les Sœurs Marthe Laisne et Agnès Simon-Perret, membres de la congrégation des Sœurs missionnaires du Saint-Esprit, ont participé au treizième Chapitre général de leur institut. Sr Marthe a travaillé au Nigéria et réside actuellement à Paris ; Sr Agnès a travaillé en Haïti, elle étudie cette année à Paris.

Fondée en 1921, la congrégation des Sœurs missionnaires du Saint-Esprit est un institut religieux spécifiquement missionnaire. À l'ouverture du treizième Chapitre général, il comptait 368 Sœurs de 16 nationalités et travaillant dans 17 pays d'Afrique, d'Amérique et d'Europe. Le Chapitre a eu lieu du 2 au 25 août 2007 à Torre d'Aguilha, Portugal. L'assemblée capitulaire comptait 39 membres, élus pour la plupart. L'assemblée (moyenne d'âge : 56 ans) réunissait 13 Sœurs originaires d'Afrique, 2 d'Amérique et 24 d'Europe. Plus d'un tiers participaient pour la première fois à un Chapitre général.

D'un Chapitre à l'autre…

Entre le Chapitre de 2001 et celui de 2007, deux Conseils Généraux Elargis (CGE) ont eu lieu : le premier en 2003 et le deuxième en 2005. Un CGE regroupe le conseil général, les responsables de district et les maîtresses de novices. Son objectif est de faire le bilan de la période écoulée, d'évaluer ce qui se vit dans la congrégation en fonction des décisions du chapitre pré-

cédent et de procéder à la préparation lointaine du suivant[1]. Ces réunions sont préparées par l'ensemble de la congrégation au moyen de *documents d'animation*: dans chaque communauté, les Sœurs travaillent personnellement, relisant leur vécu à la lumière des constitutions et des documents du chapitre précédent, puis elles partagent leurs réflexions et leurs questions en communauté... La synthèse de tout ce travail est prise en compte à l'assemblée qui suit: une CGE ou un Chapitre général.

La méthodologie du Chapitre 2007

Les capitulantes étaient invitées à prendre la route d'Emmaüs, matérialisée grâce à un diaporama très suggestif, réalisé à partir de peintures d'Arcabas. Il s'agissait donc d'entrer dans le mystère pascal, dans un chemin de mort et de résurrection. Cinq étapes principales étaient proposées.

1. *S'approprier tout le vécu*, positif ou négatif, de chaque district: de quoi s'agit-il?
2. *Interpréter – qualifier*: rêves, déceptions, découragements: qu'est-ce que cela veut dire?
3. *Se laisser éclairer*: écouter des témoins, relire les Écritures, les constitutions, les documents de l'Église: ne découvre-t-on pas des exigences de conversion personnelle et communautaire?
4. *Se laisser interpeller – confronter*: quels défis pour nous aujourd'hui?
5. *Programmer – décider*: que décidons-nous pour les années à venir? C'est le temps de la mise en œuvre, de la mission.

La transmission du Chapitre

La transmission a été envisagée en trois étapes.

1. Les capitulantes se devaient de *communiquer à leur district* ce qui se vivait à Torre d'Aguilha. Chaque semaine, une lettre a donc été rédigée en français, en portugais et en anglais (les

[1] Cf. NVS [Constitutions de la congrégation], n° 128.

trois langues officielles de la congrégation) et envoyée par courriel à chaque district. Presque toute la congrégation a ainsi pu suivre très rapidement le déroulement du chapitre.
2. À la cérémonie de clôture, chaque capitulante a reçu *le message du Chapitre pour chacune des Sœurs* de son district.
3. Enfin, au retour, dans chaque district et selon des mises en œuvre différentes, le Chapitre a été « rapporté » à toutes les Sœurs qui ont désormais en mains le livret du Chapitre 2007, *Orientations et décisions*.

Aujourd'hui, le Chapitre est à approfondir et à vivre au quotidien…

Cinq thèmes de travail

Cinq thèmes de travail ont été retenus par les capitulantes à partir des documents préparatoires au Chapitre, à savoir : mission et charisme, communauté spiritaine, formation continue, économie et solidarité, avec les laïcs, partager. Chaque thème a été approfondi par une équipe de travail et débattu en assemblée pour arriver au discernement de la route à suivre par la congrégation durant les six années à venir. Pour chacun de ces thèmes, un engagement a été pris.

1. *Mission et charisme* : « Pour concrétiser notre préoccupation en faveur des droits de l'homme, de la femme et de l'enfant, nous voulons nous engager davantage dans *justice et paix* ».
2. *Communauté spiritaine* : « Grandir ensemble dans un esprit de famille ».
3. *Formation continue* : « Nous retenons pour toutes la nécessité d'une conversion profonde, personnelle et communautaire, et l'importance de nous enraciner dans notre spiritualité ».
4. *Économie et solidarité* : « Par notre vœu de pauvreté, nous choisissons de vivre, jour après jour, notre engagement, d'une façon ferme et radicale ».
5. *Avec les laïcs, partager* : « Osons aller plus loin dans notre cheminement avec les laïcs ».

La lecture de l'ensemble du document capitulaire permet cependant de dégager *une ligne de force transversale* à tous les thèmes : *justice et paix*.

La mission de la congrégation

« Jésus Christ nous envoie comme Il a été envoyé, notre mission est la sienne »[2]. Jésus inaugure le règne de Dieu, règne de justice et de paix. La mission spiritaine s'enracine dans celle de Jésus: elle doit parcourir les chemins des pauvres, en agissant pour le respect des personnes, en œuvrant pour la justice, la paix et l'intégrité de la création. « Faisant nôtre la tradition biblique, nous évitons la compromission avec toute forme d'injustice sociale. Nous dénonçons courageusement le scandale de la misère. Nous nous faisons les avocats, les soutiens et les défenseurs des faibles et des petits contre tous ceux qui les oppriment »[3]. Cette option pour les pauvres devient un critère majeur qui, sans cesse, aide à vérifier, à discerner, pour que notre mission soit en vérité celle de Jésus Christ. Il s'agit d'une option affective et effective pour les pauvres et les exclus qui fera naître un ensemble de gestes dont dépendra sa crédibilité.

Défis missionnaires pour notre temps

Des intervenants extérieurs ont souligné quelques défis missionnaires de notre temps: les migrants et réfugiés; les victimes de la violence, de la drogue, du SIDA, d'exclusions; les personnes exploitées et les enfants de la rue..., mais aussi les mégapoles et leurs banlieues; les fractures sociales et les situations de guerre; la place de la femme dans les sociétés et dans l'Église; la dégradation de l'environnement; le commerce inéquitable... Autant de défis, autant d'appels que les capitulantes eurent à prendre en considération.

Des exigences de conversion

L'engagement des Sœurs missionnaires du Saint-Esprit pour la justice et la paix est un engagement de toujours qui a évolué selon les situations concrètes nées des évènements. Aujourd'hui,

---

[2] François Libermann, *Écrits spirituels*, p 374, cité dans NVS, n° 58.
[3] NVS, n° 50.

nous sentons la nécessité que cet engagement traverse toutes les composantes de notre vie et s'exprime de façon plus « lisible » (mode de vie; au niveau de l'institut: choix des insertions, appartenance active à des réseaux constitués). Tout ceci passe bien sûr par un certain nombre de conversions.

1. Appel à *développer notre « esprit de famille »* par une plus grande fréquentation de nos textes fondateurs, une meilleure appropriation de notre histoire et de notre spiritualité.
2. Appel à *plus d'ouverture*, ce qui suppose: confiance en soi et en l'autre, respect dans l'écoute mutuelle, humilité, patience, ceci pour discerner ensemble à la lumière de la Parole de Dieu les décisions concrètes à prendre qui seront accueillies dans la foi.
3. Accepter de *se former aux nouveaux chemins de la mission*: médias, nouvelles technologies, sociologie…
4. Oser *travailler en partenariat*: appel à oser la rencontre avec l'autre dans le service de la même mission, dans l'action de grâce pour la diversité des acteurs.
5. *Évaluer annuellement nos insertions*: appel à relire notre vie personnelle, communautaire, apostolique sous le regard de Dieu, dans l'élan que donne la confiance, dans le détachement que donne l'abandon.
6. *Assumer davantage nos choix* (en particulier environnementaux et commerciaux): les réorienter pour le développement durable et le commerce équitable.

Justice et paix: décisions

Les décisions suivantes furent prises dans le domaine de « justice et paix ».

1. *Privilégier les insertions auprès des pauvres*, en signe de l'amour de Dieu pour son peuple et en solidarité avec eux. Partager ce que nous pouvons de leurs conditions de vie jusque dans l'insécurité parfois, entrer dans leurs sentiments et avec eux dénoncer les injustices, chercher et promouvoir des chemins de libération.
2. *Travailler en réseau* pour chaque secteur d'activité, au sein de la congrégation (entre communautés, entre districts), en Église (avec les organismes diocésains et avec d'autres

congrégations religieuses), dans la société (avec les organismes tant gouvernementaux que non gouvernementaux). Cette façon de travailler, assez nouvelle pour nous, s'enracine dans : le besoin de compétences pluridisciplinaires et de regards différents pour appréhender une question ; le besoin d'agir ensemble pour un résultat plus performant ; la conviction que tout homme de bonne volonté, dans le respect de ce qu'il est, peut collaborer à la mission de Dieu.

Deux pistes sont choisies pour faciliter la mise en œuvre de cette méthodologie : d'une part un travail d'animation interne à la congrégation qui est confié au conseil général, et d'autre part une formation adéquate et spécifique pour les Sœurs. Concrètement, le Chapitre a décidé.

1. *L'adhésion pour un temps à VIVAT International,* adhésion à évaluer au prochain CGE ; ainsi que notre engagement dans les commissions « Justice et Paix » des quartiers, des paroisses et des diocèses en fonction des situations locales.
2. *Commerce équitable* : analyser les circuits de production et de commercialisation pour favoriser par nos pratiques communautaires l'émergence d'échanges commerciaux plus justes.
3. Promouvoir la paix entre *croyants de différentes religions* ou de différentes confessions chrétiennes.

« Maintenant il faut agir, confiance ! »[4]

Sur la route d'Emmaüs, les disciples ont partagé leurs réactions face aux évènements de Jérusalem. À Torre d'Aguilha, nous avons partagé la vie de l'ensemble de la congrégation, accueilli dans notre cœur le cri des pauvres, des exclus, de la création.

À Emmaüs, les disciples ont reconnu Jésus à la fraction du pain. À Torre d'Aguilha, nous avons reconnu l'Esprit dans la communion vécue pendant les trois semaines du Chapitre, nourrie par la prière personnelle et communautaire, célébrée au cours des Eucharisties.

---

[4] Sœur Eugénie Caps, fondatrice des Sœurs missionnaires du Saint-Esprit.

D'Emmaüs, les disciples sont repartis à Jérusalem, tout joyeux, pour raconter ce qui s'était passé aux autres disciples. De Torre d'Aguilha, nous sommes reparties vers nos communautés, vers nos lieux de vie et de mission remplies de joie et d'espérance, rejoindre nos sœurs. Après leur avoir raconté ce qui s'était passé, nous cherchons ensemble à vivre les engagements, conversions et décisions dans la diversité des situations ; le nouveau conseil général élu pendant ce Chapitre est chargé, entre autres tâches, d'aider et de veiller à sa mise en œuvre.

Marthe Laisne
Agnès Simon-Perret

Les 25 ans de l'Institut Ferdinand Verbiest

Pierre Lefebvre

L'Institut Ferdinand Verbiest (du nom du célèbre jésuite missionnaire en Chine au XVII[e] siècle) est né en 1982 comme projet de coopération entre l'Université catholique de Leuven et la Province chinoise des Missionnaires CICM (Scheut). Le père Jérôme Heyndrickx, cicm, en fut l'initiateur et pendant des années la cheville ouvrière. L'objectif était d'encourager une véritable rencontre de la Chine et de l'Occident, sans imposition ni esprit de conquête, en établissant des échanges interculturels, spécialement à travers des études historiques.

La révolution culturelle était à peine passée, le communisme restait puissant mais l'arrivée au pouvoir en 1980 de Deng Xiaoping permettait d'espérer une évolution heureuse de la situation. Il devenait possible de chercher un chemin de dialogue qui conviendrait à la Chine et ferait aussi sens pour des missionnaires imprégnés de la vision d'après Vatican II. Une intervention déterminante fut celle du professeur Zhao Fusan, alors vice-directeur de l'Académie chinoise des Sciences Sociales. Le professeur insistait pour qu'à partir d'une université comme celle de Leuven, des échanges culturels et des recherches communes en sciences humaines soient favorisés. Il s'agissait pour lui de faire réussir la modernisation de la Chine sur le plan culturel et non seulement sur les plans technique et économique. Des recherches historiques scientifiques furent programmées concernant les relations de la Chine avec l'étranger. Parmi celles-ci l'ac-

tion des missionnaires méritait une place de choix. L'université de Leuven en fut partie prenante autant que certaines universités chinoises et la CICM s'investit dans le projet.

Des symposiums internationaux (neuf jusqu'à présent) furent organisés sur l'histoire de l'Église en Chine. De nombreuses publications virent le jour, en chinois comme en anglais et en français. Rapidement des évêques chinois s'impliquèrent dans les activités et l'Institut Verbiest devint un lieu de dialogue aux multiples facettes avec l'Église de Chine. L'Institut a deux centres qui génèrent des activités : à Leuven et à Taipei d'où de nombreuses sessions de formation sont organisées sur le continent. Malgré les grands obstacles rencontrés, à ce jour une session a été destinée aux prêtres, deux aux séminaristes, trente-cinq aux religieuses et onze aux laïcs, avec chaque fois une participation au maximum des possibilités matérielles. Au total, plus de trois mille participants ont déjà profité de ces sessions données dans vingt diocèses différents au profit tant des communautés « officielles » que des communautés « souterraines ».

En 2006, la province sino-mongole de CICM confia la gestion de l'Institut à l'Église de Belgique. Fut alors créée la Fondation Verbiest pour le soutien financier de l'Institut établi à Leuven et à Taipei. La fondation démarra avec les fonds créés par la CICM et qui lui furent transmis. Le cardinal Danneels en est le président. Les supérieurs provinciaux de CICM-Belgique et des franciscains ainsi que le supérieur général des Frères de la Charité en sont membres. Ils sont chargés de veiller à ce que les deux sièges de l'Institut soient fidèles à mener des recherches académiques et à organiser des sessions de formation.

Le directeur général de l'Institut est actuellement le père Antonio Egiguren Iraola, franciscain originaire d'Espagne, *associate professor* au département *Interdisciplinary Religious Studies* à la K.U.Leuven. Le frère René Stockman, frère de la Charité, en est le directeur-délégué, l'association étant légalement établie en Belgique. Site : www.kuleuven.ac.be/verbiest

Pierre Lefebvre

Revitaliser l'audace apostolique

La proposition missionnaire d'Aparecida 2007

Roberto Tomichá

DOSSIER

Roberto Tomichá Chapurá, théologien bolivien, est franciscain. Docteur en missiologie de l'Université Grégorienne (Rome), il enseigne à l'Université catholique bolivienne de Cochabamba dont il est le directeur de l'Institut de Missiologie. Il est membre de l'Association internationale des missiologues catholiques et de l'Académie bolivienne d'histoire ecclésiastique. Auteur de nombreux ouvrages et articles, il a participé comme expert à la Ve Assemblée générale du CELAM à Aparecida, Brésil.

Du 13 au 31 mai 2007, eut lieu à Aparecida au Brésil, la Ve Conférence générale de l'Épiscopat latino-américain et des Caraïbes, dont le thème était *Disciples et missionnaires de Jésus-Christ afin que nos peuples aient la vie en Lui. « Je suis le chemin, la vérité et la vie » (Jn 14,6).* Les participants, au nombre de 265[1], ont pris sur eux le risque d'exprimer en un document de conclusion les fondements, les défis, les orientations, les promesses, les exigences, les perspectives et espérances pour

[1] Selon le rapport officiel, 265 personnes ont participé si on compte les membres, les invités, les observateurs et les experts. Les membres avec droit de vote étaient 160, les invités 82, 8 observateurs dont un de la Communauté hébraïque et 15 experts dont 6 laïcs. Parmi les invités: 24 prêtres séculiers, 4 diacres permanents, 25 religieuses et religieux y compris les Supérieur(e)s majeur(e)s, 17 laïcs, 1 représentant des instituts séculiers, 6 des mouvements ecclésiaux et 5 des organismes d'entraide.

une « réponse efficace »[2] de l'Église dans l'aujourd'hui du monde. Le document est donc, indirectement, le résultat de tout un processus de réflexion des Églises locales d'Amérique latine et des Caraïbes et, directement, le produit des débats et des accords entre les participants. Comment nous approcher du texte? Avec quels critères le lire? Quelles sont les principales préoccupations et intentions des pasteurs? Quel visage de l'Église et quel style missionnaire y perçoit-on?[3]

Le document d'Aparecida

Le document a été élaboré, tenant compte des trois sources suggérées par la Présidence de la V^e^ Conférence générale: le discours inaugural du Pape Benoît XVI, les rapports des Présidents des Conférences épiscopales d'Amérique latine et des Caraïbes, et le *Document de Synthèse* préparé précédemment. Le discours du Pape a sans doute été celle des trois sources qui a le plus influencé ce document qui se ressent, en outre, des préoccupations, intérêts, inquiétudes et visions théologico-ecclésiales des participants. À ce propos, il convient de signaler l'immense travail – et par conséquent son influence dans l'organisation des contenus – de la Commission de Rédaction présidée par Mgr Jorge Mario Bergoglio, archevêque de Buenos Aires, et des experts qui y ont collaboré.

L'influence du discours de Benoît XVI

La présence du Pape Benoît XVI a mis en évidence et confirmé une fois encore la structure compacte et pyramidale de la hiérarchie catholique, ce qui constitue tout à la fois une force et

---

[2] Cf. *Attentes de la Conférence épiscopale vénézuélienne*, Rapport à la V^e^ Conférence générale de Mgr Ubaldo R. Santana Sequera, archevêque de Maracaïbo, Président de la Conférence épiscopale du Venezuela.

[3] Pour une vision plus ample de la question, consulter entre autres: R. Tomichá (dir.), *Y después de Aparecida, ¿qué? Comentarios diversos al Documento Conclusivo de la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*, Cochabamba, 2007.

une faiblesse pour une Église qui cherche à répondre avec plus d'efficacité au moment actuel. Dans son discours inaugural qui a servi « d'éclairage et de guide sûr » (2) pour les participants, le Pape aborde quelques-uns des thèmes qui seront repris dans le document: la religiosité populaire comme expression de synthèse entre les cultures indigènes et la foi chrétienne; l'option préférentielle pour les pauvres, « implicite dans la foi christologique en ce Dieu qui s'est fait pauvre pour nous, pour nous enrichir de sa pauvreté (cf. 2 Co 8,9) »[4]; l'urgence d'être disciples missionnaires, témoins du Christ, à partir de la foi authentique, de la rencontre avec Dieu et avec les frères; la centralité de l'Écriture pour la formation du peuple de Dieu; l'unité étroite entre promotion humaine et libération chrétienne authentique; l'Eucharistie comme aliment indispensable du disciple et missionnaire du Christ[5].

Apports personnels des participants

Les apports des participants, fruits de leurs expériences personnelles et ecclésiales, se sont rejoints dans l'élaboration du document. Ces contributions sont riches du dialogue spontané qui s'est instauré dans les groupes, les commissions et les célébrations (bien que très romaines), vécues dans le sanctuaire marial d'Aparecida, et de façon particulière du contact direct avec la dévotion simple mais pleine de confiance des pèlerins. Plus qu'une simple inspiration, ces expériences personnelles devinrent une source spontanée pour l'élaboration du texte final. En effet, certaines thématiques, comme par ex. les indigènes, les afro-américains, les migrants, etc., n'avaient pas été suffisamment traitées dans les trois sources signalées plus haut, ou bien alors de façon très synthétique. De plus, on ne disposait pas

---

[4] « Discours inaugural de la V[e] Conférence générale de l'Épiscopat latino-américain », dans *L'Osservatore Romano*, édition hebdomadaire en langue espagnole, 25 mai 2007, p. 9-11.

[5] Parmi les domaines prioritaires pour le renouveau de l'Église, le Pape signale la famille, les prêtres, les religieux, les religieuses et les consacrés, les laïcs, les jeunes et la pastorale des vocations. La vision du Pape tend à renforcer davantage les espaces personnels et institutionnels de la communauté chrétienne *ad intra* comme présupposé pour atteindre une authentique vie de disciple et de missionnaire.

de résumés écrits sur ce que le Peuple de Dieu avait travaillé durant les deux années précédant la Conférence. Comment a-t-on résolu ce problème? Faisant preuve de créativité, les participants se sont mobilisés et ont eux-mêmes cherché les matériaux nécessaires à l'élaboration de leurs thèmes dans leurs commissions respectives. Dans ce processus, chaque « représentant » devint le porte-parole de son secteur d'appartenance: communautés ecclésiales de base, mouvements ecclésiaux, laïcs, religieux, religieuses, diacres permanents, indigènes... De son côté, le groupe théologique *Amerindia* a mis toute son expertise à la disposition des participants, y compris des évêques. C'est ainsi que l'Esprit Saint assista évêques, prêtres, religieuses, religieux et laïcs dans cet événement que fut Aparecida[6].

Critères de lecture

Le document doit se lire avec les mêmes critères, inquiétudes et préoccupations qui ont animé la majorité des participants. Il faut donc faire une lecture à partir de l'expérience de la communion ecclésiale et de la recherche du consensus thématique.

Cette V[e] Conférence a rassemblé des hommes et des femmes de tout le continent, vivant divers états de vie, diverses expériences ecclésiales, types de travail, avec divers accents théologiques et priorités pastorales. Au cœur de toutes et tous était le désir, la préoccupation et la recherche d'une *vie chrétienne plus authentique et missionnaire*: être en vérité des disciples et des missionnaires de Jésus-Christ qui soient au service de la Vie, et d'une « vie en abondance » (Jn 10,10), surtout pour les plus pauvres et les exclus. La préoccupation fut grande d'aller vers une Église davantage servante, coresponsable et missionnaire,

---

[6] Les évêques ont eux-mêmes témoigné: « En 19 jours de prière intense, d'échanges et de réflexion, de dévouement et de fatigue, notre souci pastoral a pris forme dans le document final qui acquerrait toujours davantage de densité et de maturité. L'Esprit du Seigneur nous a conduits, de façon douce mais ferme, vers le but » (547).

c'est-à-dire moins pyramidale, moins bureaucratique et moins refermée sur elle-même. Dans leurs interventions formelles comme dans la convivialité quotidienne, les pasteurs exprimaient leur zèle pastoral. Ils partageaient leur désir de revitaliser les communautés chrétiennes afin qu'elles puissent offrir des espaces attractifs, humains et religieux, spécialement à l'intention de ceux qui sont éloignés de la pratique catholique. L'atmosphère de dialogue serein et fraternel, malgré la besogne ardue de la dernière semaine, constitue à elle-seule une clé importante pour la lecture de ce document.

La perspective de communion ecclésiale comportait la recherche d'un consensus parmi les participants, évitant ainsi d'aborder directement (ou, en certains cas, les écartant) les thèmes les plus conflictuels[7]. En règle générale, les pasteurs suivirent les orientations déjà indiquées par le magistère universel, esquivant ainsi le traitement des thèmes qui, de quelque façon, auraient pu altérer l'image d'une « unité » interne de l'Église ou créer des susceptibilités chez les autorités hiérarchiques. En ce sens, on ne doit pas chercher dans le document, du moins de façon explicite, des suggestions ou des décisions radicalement nouvelles ou prophétiques dans le domaine des ministères ecclésiaux ou de la structure institutionnelle. Aparecida considère comme plus urgent de reprendre les aspects essentiels de la vie chrétienne pour être authentiquement disciple et missionnaire : la vocation, la communion et la formation (II^{e} partie, chapitres 4-6, n° 120-346). En nous en tenant au texte, nous présenterons ci-dessous quelques brèves considérations.

---

[7] On n'a pas touché, par exemple, des thèmes comme l'ordination de diacres permanents ou le ministère de prêtres mariés, bien que certains évêques y aient fait indirectement allusion. Le document de conclusion ne retient pas l'expression de « théologie indienne », présente dans la seconde rédaction; le thème du rôle plus actif des laïcs dans les organismes de décision, proposé par une commission thématique, n'apparaît pas avec la même clarté et force dans le texte final. De la même manière, quelques thèmes éthiques, considérés comme « épineux », tels l'homosexualité, n'ont pas été traités dans les commissions.

« Nous vivons un changement d'époque… »

Les participants ont exprimé leur vision de la réalité sociale, culturelle et religieuse du continent. Ils s'accordent en général sur le *changement d'époque* de la société mondiale et latino-américaine, changement qui se traduit en une « nouvelle vision de la réalité » dominée par la science, la technique, l'électronique, les moyens de communication sociale, la biotechnologie, etc. Tout est presque exclusivement mis au service du marché, suivant les critères de la seule efficacité, rentabilité et fonctionnalité.

Un changement culturel profond

Dans un tel contexte, le changement « le plus profond est le culturel » (44): la conception intégrale de l'être humain avec sa relation au monde, s'évanouit; on survalorise la subjectivité individuelle, affaiblissant ainsi les liens communautaires; le temps et l'espace sont davantage vécus en dépendance des phénomènes sociaux, économiques et technologiques; on abandonne la préoccupation du bien commun pour laisser la place aux désirs individuels; de nouveaux droits individuels se créent en relation avec la sexualité, la famille, les maladies et la mort. Cette transformation culturelle radicale, une « espèce de nouvelle colonisation culturelle » (46) qui fracture le modèle culturel en place, affecte en particulier les enfants et les jeunes. Elle occasionne de graves difficultés dans la formation, l'éducation et la « transmission de la foi de la part de la famille et de la société » (100d, 39). La foi chrétienne s'éloigne toujours davantage des processus socio-culturels et manque d'un langage symbolique approprié. Devant la perte constante « d'identité culturelle et religieuse », en particulier mariale, qui faisait partie du « substrat catholique » latino-américain (Puebla 1, 412), certaines Églises locales se sentent déconcertées, sans outils ni orientations ou lignes d'action précises pour affronter la situation. Que faire? Il est urgent de retrouver la confiance en l'Esprit Saint grâce à une attitude théologique intégrale, une vision non dualiste de la réalité qui soit en même temps attentive aux « signes des temps » (99g) et imprégnée d'une sagesse

spirituelle profonde. À partir du mystère pascal vécu, il sera possible de lire et d'accueillir les signes positifs de la présence de l'Esprit de Dieu incarné dans le monde d'aujourd'hui, en particulier « la valeur fondamentale de la personne, de sa subjectivité et de son expérience, la recherche du sens de la vie et de la transcendance » (52).

Un « sens unitaire et complet de la vie humaine »

La nouvelle réalité, toujours plus complexe, a entraîné une « crise du sens ». Il manque ce « sens qui unit tout ce qui existe et qui nous arrive à travers l'expérience », un « sens unitaire de la vie » (37, 38) qui conflue dans la dimension religieuse. La personne globalisée manifeste et garde le désir d'une profonde aspiration à l'unité (cf. 60). Aujourd'hui, un des premiers défis de la mission en Amérique latine et dans les Caraïbes, c'est précisément de combler cette recherche d'unité et d'harmonie, de récupérer le sens profond de la vie à partir de l'expérience de la rencontre avec Jésus-Christ vivant. Le zèle missionnaire du disciple doit s'exprimer dans le fait « d'apporter au cœur de la culture de notre temps ce sens unitaire et complet de la vie humaine que ni la politique, ni l'économie, ni les moyens de communication ne pourront lui offrir » (41). Comment réaliser cela de façon concrète? En continuité avec les Conférences précédentes, Aparecida propose un visage concret de l'Église, celui de disciple missionnaire au service de la Vie. L'identité prophétique du christianisme dépend, pour une part, d'une vie authentique de disciple missionnaire, et d'autre part, d'indicateurs concrets de service à la vie de nos peuples.

Tout à la fois disciples et missionnaires

Le discours inaugural du Pape Benoît XVI a rappelé aux participants la relation intrinsèque entre « être disciple » et « être missionnaire »: « *Être disciple* et *être missionnaire* sont comme les deux faces d'une même médaille: quand le disciple est amoureux du Christ, il ne peut s'empêcher d'annoncer au monde que Lui seul nous sauve (cf. Ac. 4,12). En effet, le disciple

sait que sans le Christ il n'y a pas de lumière, il n'y a pas d'espérance, il n'y a pas d'amour, il n'y a pas d'avenir »[8]. Aparecida insiste sur un *être disciple* inséparable de la mission (278), la condition de « disciple » devant être vécue intensément et visiblement dans la communauté chrétienne. Jésus-Christ est « le Messie, le fils de Dieu » (Mc 1,1), l'unique Maître (cf. Mt 23,8) dont les paroles sont Esprit et Vie (cf. Jn. 6,63.68). Il est « le premier et le plus grand évangélisateur envoyé par Dieu (cf. Lc. 4,44) et, en même temps, l'Évangile de Dieu (cf. Rm 1,3) » à partir duquel se proclame « la bonne nouvelle de la dignité humaine, de la vie, de la famille, du travail, de la science et de la solidarité avec la création » (103). C'est à partir du lien entre « être disciple » et « être missionnaire » qu'il sera possible de récupérer la visibilité et l'attraction de la vocation communautaire chrétienne. Cette vocation, il s'agit de la vivre concrètement dans les divers espaces que sont la famille, la paroisse, les mouvements ecclésiaux, les communautés ecclésiales de base, les séminaires et maisons de formation religieuses…

« Afin que nos peuples aient la vie en Lui »

L'*être disciple* missionnaire se concrétise dans « l'option préférentielle pour les pauvres, la promotion humaine intégrale et l'authentique libération chrétienne » (146). L'Église répond à la soif de Dieu, soif latente en toute personne humaine. Elle répond aussi à la lutte pour le respect des droits de l'homme, à l'aspiration et à la recherche de la vérité, au désir d'égalité et de justice, de paix et de non-violence active, au réveil écologique et à l'amour de la nature. Au vu de telles requêtes, les pasteurs s'engagent à « favoriser une culture de la vie » afin que les peuples puissent « passer de la misère à la possession du nécessaire, à l'acquisition de la culture… à la coopération au bien commun… jusqu'à la reconnaissance, de la part de l'homme, des valeurs suprêmes et de Dieu, qui en est la source et le terme (*Populorum progressio*, 21). Il s'agit de promouvoir un développement intégral orienté à la promotion de tout l'homme

---

[8] Benoît XVI, « Discours inaugural », *Aparecida 2007*, 3.

et de tous les hommes (cf. *Populorum progressio,* 14) »[9]. Un développement qui réponde à l'aspiration de plénitude de la vie apportée par le Christ: « Je suis venu pour qu'ils aient la vie et l'aient en abondance » (Jn.10,10). Avec la vie divine qui fait irruption dans l'histoire humaine « l'existence humaine se développe aussi en plénitude, dans sa dimension personnelle, familiale, sociale et culturelle »[10].

Aparecida insiste enfin sur l'attention particulière envers les personnes qui vivent dans la rue, les migrants, les malades, les drogués, les détenus dans les prisons (407-430). Sans négliger le mariage et la famille, il y a d'autres domaines prioritaires pour les évêques, à savoir: les enfants, les adolescents et les jeunes, les personnes âgées, la dignité et la participation des femmes, la responsabilité de l'homme et du père de famille, la défense de la vie et le souci du milieu ambiant (431-475).

Quatre axes fondamentaux

L'Église « est appelée à repenser profondément et à relancer avec fidélité et audace sa mission dans les nouvelles circonstances latino-américaines et mondiales », et les disciples de Jésus doivent être « missionnaires de son Règne et protagonistes d'une vie nouvelle pour une Amérique latine qui veut se reconnaître à la lumière et avec la force de l'Esprit » (11). La fidélité à Jésus-Christ n'entrave pas – et encore moins empêche – la « créativité pastorale » (cf. 99c, 345, 403, 492); au contraire, grâce à l'Esprit Saint, le disciple missionnaire est poussé à « annoncer avec audace aux autres ce qu'il a entendu et vécu » (251). Cette audace apostolique, missionnaire et évangélisatrice, caractéristique des grands hommes et femmes de l'histoire (cf. 552, 273, 549), qu'il nous faut retrouver aujourd'hui: « il s'agit de sortir de notre conscience isolée » et de nous lancer avec bravoure et confiance (*parrèsia*) pour rendre témoignage à Jésus par notre propre vie, avec « courage et esprit prophétique » (480). À ce propos, Aparecida propose quatre axes fondamentaux et non

[9] *Ibidem.*
[10] *Ibidem.*

négociables pour quiconque s'engage à vivre en disciple missionnaire authentique (cf. 226).

Rencontrer Jésus-Christ vivant

Dans sa première encyclique, Benoît XVI l'a rappelé: « À l'origine du fait chrétien, il n'y a pas une décision éthique ou une grande idée, mais la rencontre avec un événement, avec une Personne, qui donne à la vie un nouvel horizon et par là son orientation décisive » (*Deus caritas est*, 1; Aparecida, 243). En réponse à la « recherche de spiritualité, de prière et de mystique qui exprime la faim et la soif de Dieu » (99) chez l'homme et la femme d'aujourd'hui, la communauté chrétienne propose une expérience authentique de rencontre personnelle et communautaire avec « Jésus-Christ vivant » (cf. 99, 167, 248, 446c). Où le rencontrer? Dans la Sainte Écriture, dans la liturgie, dans l'eucharistie et la réconciliation sacramentelle, dans la prière personnelle et communautaire et de façon spéciale, dans les pauvres, les affligés et les malades (cf. 246-257; Mt 25,37-40). La rencontre de Jésus-Christ, qui affecte toutes les dimensions de la personne, suppose un certain degré d'harmonie et d'intégration personnelle, présupposé à toute maturité chrétienne. C'est pourquoi on attend de la communauté qu'elle encourage et « favorise la reconstruction de la personne et de ses liens d'appartenance et de partage de vie, en partant d'un dynamisme d'amitié, de gratuité et de communion » (539).

L'expérience communautaire

Les communautés chrétiennes se doivent d'accueillir fraternellement et d'apprécier tout un chacun de façon claire au plan ecclésial. Les croyants doivent se sentir « réellement membres d'une communauté ecclésiale et coresponsables de son développement » (226b). Benoît XVI a rappelé que l'affaiblissement de l'appartenance à l'Église catholique[11] n'est

[11] Cf. *ibidem*, 2.

pas fondamentalement dû à des facteurs externes (changement d'époque, sécularisation, postmodernisme, globalisation, cybernétique…) mais bien à l'incapacité de la communauté chrétienne elle-même à offrir des espaces humains et relationnels authentiques. Le document le reconnaît: « une dimension constitutive de l'événement chrétien, c'est l'appartenance à une communauté concrète » (156); « la vie en communauté est essentielle à la vocation chrétienne. La vie de disciple et la mission supposent toujours l'appartenance à une communauté » (164). Les espaces communautaires pour vivre l'expérience chrétienne sont certes variés: familles, paroisses, mouvements de laïcs, communautés ecclésiales de base, instituts séculiers, vie religieuse… Mais sans expérience communautaire, aucun type d'engagement et de don de la personne à l'Église ne sera possible.

La Parole de Dieu comme fondement

L'expérience religieuse et la vie communautaire vécue doivent être soutenues par « une option claire et décidée pour la formation » de chaque croyant (276). C'est une éducation et une « formation intégrale » (cf. 279, 299, 337, 338, 437, 441, 481) qui couvrent tous les domaines: la vie personnelle, familiale, communautaire, catéchétique, professionnelle, politique, etc., mais de façon particulière l'expérience de la rencontre avec la Parole de Dieu et avec les contenus hérités de la foi. Cette formation biblico-théologique ne doit pas être abstraite. Qu'elle ne prenne pas la forme d'une froide théorie, mais bien plutôt celle d'une expérience profonde qui serve d'outil fondamental et nécessaire à la croissance spirituelle tant au plan personnel qu'au plan communautaire. Quelle méthode suivre? Celle-là même proposée par Jésus à ses disciples: « Venez et voyez » (Jn 1,39) ou encore « Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie » (Jn 14,6) (244, 276). Dans ce processus on privilégiera la pratique de la *lectio divina* ou la lecture priante de la Sainte Écriture (249, 446c). Quels critères faut-il suivre? La formation doit être intégrale, kérygmatique et permanente, attentive aux diverses dimensions de la personne (spirituelle, intellectuelle, pastorale et missionnaire). Elle doit aussi être respectueuse des cheminements, partir

de « la perspective du dialogue et de la transformation de la société » (283) et ouverte au mystère, à l'Esprit Saint qui transforme les chrétiens « en personnes généreuses et créatives, heureuses dans l'annonce et le service missionnaire » (285). Cette ouverture dialogique au Mystère ultime, trinitaire (cf. 155, 204, 451), se révèle fondamentale dans le processus de formation intégrale du chrétien aujourd'hui.

Sortir et aller à la rencontre

« La mission ne se limite pas à un programme ou à un projet. Il s'agit de partager l'expérience d'un événement, celui de la rencontre du Christ, d'en rendre témoignage et de l'annoncer de personne à personne, de communauté en communauté, et de l'Église à tous les confins du monde (cf. Ac 1, 8) » (145). Une Église en « état de mission » (213) doit s'efforcer de sortir et d'aller à la rencontre de ceux qui s'en sont éloignés, pour retisser des liens d'amitié avec la communauté et les inviter à revenir en son sein. Quel style adopter ? En suivant les attitudes de Jésus (cf. Mt 9, 35-36) : Lui qui, étant le Seigneur, s'est fait serviteur obéissant jusqu'à la mort de la croix (cf. Ph 2,8) ; étant riche, a choisi d'être pauvre pour nous (cf. 2 Co 8,9) et a enseigné à ses disciples l'itinéraire à suivre pour vivre la vocation de disciple et de missionnaire. C'est en suivant Jésus pauvre (cf. Lc 6,20 ; 9,58) que le croyant apprend comment être pauvre et qu'il annonce alors « l'Évangile de la paix, sans sac ni besace, sans pouvoir mettre notre confiance dans l'argent ni dans le pouvoir de ce monde (cf. Lc 10,4 ss). Dans la générosité des missionnaires se manifeste la générosité de Dieu. Dans la gratuité des apôtres apparaît la gratuité de l'Évangile » (30). Il est donc urgent « d'imaginer et de mettre en œuvre de nouvelles formes d'approche » des plus éloignés de manière à revigorer ceux qui « ont une identité chrétienne faible et vulnérable » (286).

Trois caractéristiques ecclésiales

Parmi les indicateurs concrets d'une Église qui cherche à être plus disciple et plus missionnaire on peut signaler les trois caractéristiques suivantes.

Autocritique institutionnelle

Une foi chrétienne catholique « réduite à un bagage, à un catalogue de quelques normes et interdictions, à des pratiques de dévotion fragmentées, à une adhésion sélective et partiale aux vérités de la foi, à une participation occasionnelle à quelques sacrements, à la répétition de principes doctrinaux, à un moralisme mou ou crispé qui ne convertisse pas la vie des baptisés » (12) ne peut résister au changement de notre époque. Beaucoup de croyants abandonnent la communauté chrétienne et intègrent d'autres groupes chrétiens non « pas tellement pour ce que ces groupes croient, mais, fondamentalement, pour ce qu'ils vivent ; ils ne le font pas pour des raisons doctrinales, mais pour des raisons d'expérience ; non pas pour des motifs strictement dogmatiques, mais bien pastoraux ; non pas pour des problèmes théologiques mais des problèmes de méthodologie de notre Église » (225).

Bien que l'autocritique institutionnelle soit très difficile, les évêques reconnaissent des ombres dans la fidélité au Dieu de l'histoire : « Nous avons aussi manqué de courage, de persévérance et de docilité à la grâce pour poursuivre, fidèles à l'Église de toujours, la rénovation commencée par le concile Vatican II, impulsée par les précédentes Conférences générales pour développer le visage latino-américain et caribéen de notre Église » (100h). Concrètement, un changement de mentalité est demandé qui se traduise non seulement dans de « nouvelles attitudes pastorales » (291), mais bien dans les « structures ecclésiales elles-mêmes qui n'ont pas été suffisamment ouvertes » (100f) pour accueillir par exemple les migrants, les nomades, les transgresseurs, les jeunes, les femmes, etc.

Conversion pastorale

La revitalisation interne à l'Église elle-même exige « des réformes spirituelles, pastorales et également institutionnelles » qui répondent plus fidèlement « à l'Esprit Saint qui la conduit » (367). Une véritable conversion intégrale du peuple de Dieu commence par celle de ses pasteurs (évêques, prêtres, diacres…) au sein de leurs propres communautés. En effet, « aucune communauté ne doit se dispenser d'entrer résolument, avec toutes ses forces, dans les processus constants de renouveau missionnaire, et d'abandonner les structures caduques qui ne facilitent plus la transmission de la foi » (365). Cette *conversion pastorale* est motivée, d'une part par le « modèle paradigmatique » des « cultures et des circonstances » et, d'autre part, par « l'ecclésiologie de communion du concile Vatican II, le chemin synodal qui a suivi le concile, et les Conférences générales précédentes de l'épiscopat latino-américain et caribéen » (369). L'autocritique institutionnelle ne sera crédible que si elle se traduit par une conversion ecclésiale cherchant à rénover ses propres structures internes, des structures qui soient non seulement adaptées aux temps nouveaux, mais répondent à l'Esprit Saint qui exige un témoignage plus authentique. Telle est la mission *ad intra*, mission permanente que les chrétiens doivent vivre en tout temps et tout lieu.

Dialogue intégral

Aparecida reconnaît et « considère positivement et avec beaucoup de sympathie les diverses formes de culture » (477) d'Amérique latine et des Caraïbes : indigènes, afro-américaines, métisses, rurales, urbaines et périphériques (cf. 6, 56, 83, 477). « Dans un regard de foi, [Aparecida] met en valeur *les semences du Verbe*[12] présentes dans les traditions et les cultures des peuples indigènes de l'Amérique latine » (529). Ces *semences* rencontrent « dans l'Évangile les réponses vitales à leurs aspirations les plus

---

[12] CELAM, Saint-Domingue, 245 ; Puebla, 401.

profondes: "Christ était le Sauveur qu'ils désiraient silencieusement" » (4). Sont pris en compte ici les apports de trois cultures: la culture métisse – de loin la plus répandue dans la région –, celle des immigrés et la culture urbaine[13] (cf. 56, 58, 88). Cette dernière s'impose d'ailleurs « avec un nouveau langage et une nouvelle symbolique » et elle « s'étend au monde rural lui-même » (510). Mais, devant « les discours qui prétendent uniformiser la culture, avec des problématiques basées sur des modèles uniques » (510), il est urgent d'affirmer la diversité culturelle. Il ne s'agit pas d'affirmer cette diversité pour elle-même, mais bien plus pour permettre à celle-ci « de converger en une synthèse qui, dans une variété de sens, soit capable de la projeter en une histoire commune » (43). En ce sens, le document voit dans la *religiosité* ou la piété *populaire*, en particulier la piété mariale, une « originalité historique et culturelle »[14], « une synthèse entre les cultures et la foi chrétienne »[15]. Au milieu des diverses cultures et visions religieuses présentes dans le continent, l'Église doit « investir dans la connaissance des religions, dans le discernement théologico-pastoral et dans la formation d'agents compétents pour le dialogue interreligieux » (238). La rencontre, l'écoute et le dialogue sont des dimensions fondamentales de la mission de l'Église aujourd'hui. Et c'est encore dans cette perspective qu'est rappelé qu'une annonce authentique de Jésus-Christ implique de « dénoncer les situations de péché, les structures de mort, la violence et les injustices internes et externes » (95).

Conclusion

Les titres des Congrès Missionnaires Américains (CAM) ont profilé l'identité missionnaire du christianisme en Amérique latine et aux Caraïbes: « Partir de la petitesse, de la pauvreté et du martyre » (CAM II, Guatemala 2003); une Église qui « écoute, apprend et annonce » (CAM III, Équateur 2008). Une Église en

[13] CELAM, Puebla, 307.
[14] CELAM, Puebla, 448.
[15] Benoît XVI, « Discours inaugural », *Aparecida 2007*, 1.

état de mission est une Église qui vit sa condition de *disciple* en partant de la simplicité, de l'humilité, de la rencontre et du dialogue. C'est une Église qui vit en pleine confiance envers l'Esprit Saint, acteur de la mission et vrai guide dans l'histoire des peuples et des cultures. C'est une Église dont l'identité chrétienne est arrivée à maturité dans sa « capacité de contact humain et de dialogue », d'ouverture « à toutes les cultures et à toutes les vérités » (377), sans négliger l'annonce de Jésus-Christ « facteur indispensable du processus de formation des disciples et des missionnaires » (279).

Roberto Tomichá

De la maintenance à la mission

Signification de la Conférence d'Aparecida 2007

José Comblin

Auteur de plus de 70 livres et 350 articles, l'auteur est un des principaux représentants de la théologie de la libération. Il a exercé au Chili et en République de l'Équateur. Il fut conseiller de Dom Helder Camara et du cardinal Arns à la Conférence des évêques de Medellín et de Puebla. José Comblin réside actuellement à Paraíba (Brésil) où il se consacre à la formation de laïcs et de missionnaires.

La cinquième Conférence du CELAM[1], réunie en mai 2007 au sanctuaire marial d'Aparecida, est d'une grande signification par le seul fait qu'elle ait pu avoir lieu. Après le désastre de la quatrième Conférence de Saint Domingue (1992) et le Synode extraordinaire des Amériques à Rome (1997), beaucoup pensaient que le CELAM était enterré. Ce fut donc une véritable résurrection. Le Pape Benoît XVI accueillit sans hésiter la proposition du CELAM et décida que la Conférence se tiendrait à Aparecida et non à Rome, comme certains l'avaient pensé.

Un nouveau contexte ecclésial

Le thème « disciples et missionnaires » fut un bon choix. Le concile Vatican II avait certes insisté sur le caractère missionnaire de toute l'Église, mais sans toutefois proposer de tâches spéci-

[1] Conférence générale de l'épiscopat latino-américain et des Caraïbes.

fiques. Il était donc opportun de rappeler cette doctrine qui n'avait pas provoqué de grands changements dans l'Église du continent latino-américain.

Régression inavouée, mais réelle

La thèse de la Conférence d'Aparecida est que nous devons passer d'une pastorale de conservation à une pastorale missionnaire (370). De fait, notre pastorale est structurellement orientée vers la conservation de la partie du troupeau qui est encore pratiquante. Pendant longtemps on a vécu dans l'illusion que l'Amérique latine était un continent catholique, et toute la pastorale était bâtie sur cette supposition. Il s'agissait avant tout de maintenir l'Église en l'état. Actuellement ce n'est certainement plus le cas. L'Église doit s'ouvrir à tous ceux qui se sont éloignés d'elle de diverses manières. D'ailleurs, les signes d'un pluralisme semblable à celui de l'ancienne chrétienté apparaissent très clairement. Si nous nous reportons aux Conférences de Medellín (1968) et de Puebla (1979), nous voyons qu'un glissement s'est produit. À cette époque-là, le problème était l'action de l'Église dans la société. Aujourd'hui, l'accent est mis sur l'Église elle-même et sa perte d'influence dans la société, conséquence de la politique romaine depuis trente ans. L'Église devait avant tout récupérer son identité par un retour aux disciplines antérieures au concile Vatican II. Mais cela s'est fait au détriment de l'élan missionnaire.

Le choix du thème « disciples et missionnaires » apparaît donc comme un cri d'alarme. Tout-à-coup l'Église se rend compte qu'elle a perdu beaucoup de ses fidèles et de son importance sociale. Elle se rend compte aussi du changement survenu au cours des trente dernières années. Mais le glissement de perspective depuis Medellín n'est pas abordé; on ne le trouve pas, comme on l'attendait, dans la première partie du document. Par voie de conséquence, rien n'est creusé non plus quant aux raisons de ce glissement. Les évêques parlent comme si la Conférence d'Aparecida était la continuation de celles de Medellín et de Puebla... Elle s'affirme comme telle, ce qui est certainement une concession faite à la minorité fidèle à la tradition

de Medellín, mais la réalité ne correspond pas à l'affirmation. Un déplacement s'est opéré qui traduit le changement de pastorale durant les trente dernières années. Le CELAM d'Aparecida reflète bien ce changement; ce n'est pas le CELAM de Medellín. Tous les évêques le savent, mais ils ont jugé qu'il n'était pas opportun de le dire. Cependant, il faut bien situer Aparecida 2007 dans son contexte historique: nous sommes au bout de trente ans de régression d'une Église qui s'est refermée sur elle-même et soudainement on s'aperçoit que quelque chose ne marche pas bien. Mais comme on ne veut rien dire des causes de cette régression, alors aucune explication n'est fournie.

Une nouvelle génération de responsables ecclésiaux

La Conférence a eu lieu dans une atmosphère détendue, au contraire des deux assemblées précédentes. Il n'y avait plus la tension entre la théologie de la libération et les communautés de base d'un côté, et leurs détracteurs de l'autre. Cette détente est certainement due aux effets des condamnations romaines, ouvertes ou larvées, qui ont considérablement affaibli les deux mouvements qui prédominaient auparavant. Le Pape Jean-Paul II avait décrété la mort de la théologie de la libération. Et, de fait, elle est inexistante dans bon nombre de pays et encore objet de soupçons dans certains autres. Il n'y a guère qu'au Brésil qu'elle peut encore être admise publiquement. De la même façon, les communautés de base ont été bannies de plusieurs pays et, ailleurs, elles ont été fort affaiblies à cause du changement d'attitude dans le clergé. En outre, dans son discours inaugural, le Pape évita toute polémique. Demeurant au niveau des généralités, il se montra ouvert sur tous les sujets controversés. Ainsi contribua-t-il certainement à détendre l'atmosphère. Par ailleurs, la composition de la Conférence du CELAM à Aparecida était bien différente de celle de Medellín ou de Puebla. Plus aucun survivant de la glorieuse pléiade des évêques de l'époque. Pratiquement plus de fortes personnalités. La politique de Jean-Paul II de nommer des évêques de faible personnalité et totalement absents de la vie publique de leur pays, des administrateurs en quelque sorte, a produit son effet. L'épiscopat est devenu fort pâle.

Le clergé, lui aussi, a beaucoup changé. La politique de formation du clergé mise en place sous Jean Paul II a abouti, en peu de temps, à une génération de prêtres enfermés dans leurs paroisses, sans présence dans la société et de niveau intellectuel assez bas. Le Vatican a réussi à empêcher que des prêtres se forment en théologie dans cette Europe qui donna tant de théologiens à Vatican II. Les grands théologiens latino-américains avaient tous reçu une formation dans les facultés d'Allemagne, de France et de Belgique. Ceci est aujourd'hui un phénomène quasi absent. Des milliers de prêtres étudient à Rome, ce qui n'est pas l'endroit des grandes audaces ni intellectuelles ni pastorales. Par contre, on y apprend comment devenir évêque… Ce clergé a pratiquement abandonné le monde des pauvres qui s'en est allé vers les diverses dénominations protestantes pentecôtistes. Cette fuite des pauvres vers les Églises évangéliques est au fond des préoccupations des évêques, mais le document n'y fait que de fort discrètes allusions. Rien n'est dit sur les causes de cette fuite, comme par exemple l'abandon des masses populaires par le clergé.

Nouveaux mouvements et idéologie dominante

La lecture du document d'Aparecida révèle une profonde influence de ce que l'on a appelé les « nouveaux mouvements ». Ces mouvements furent les privilégiés de Jean Paul II qui voyait en eux les nouveaux évangélisateurs du monde contemporain. Ce furent *Comunione e Liberazione* de Giussani, favoris de Benoit XVI, les *Focolarini* de Chiara Lubich, les *Néo-catéchumènes* de Kiko à Madrid, le *Mouvement de Schönstatt* du P. Kentenich, et d'autres numériquement moins importants. Ces mouvements, tous nés en Europe, se sont rapidement développés en Amérique latine. Ils s'y sont adaptés à la bourgeoisie et occupent une position importante tant dans l'Église que dans la société civile. Ils disposent des capacités d'organisation des pays développés et possèdent un niveau intellectuel plus élevé. Ces mouvements choisissent eux-mêmes leurs assistants ecclésiastiques et sont indépendants par rapport à l'autorité paroissiale. Ils entretiennent enfin de très bonnes relations avec les évêques. À ces mouvements on peut ajouter les groupes charismatiques, plus

récents, qui sont apparus en Amérique latine dans les années 70. Moins intellectuels, ils sont plus efficaces pour atteindre un public nombreux... Nous ne pouvons évidemment pas passer sous silence l'influence discrète, mais efficace, de l'*Opus Dei*. On estime que la moitié de ses membres sont latino-américains. Et finalement les derniers venus, mais non les moindres, sont les *Légionnaires du Christ*, organisation née au Mexique et qui dispense une méthode ultra-conservatrice de formation des prêtres. Au Mexique ils constituent la force dominante et se répandent rapidement dans les autres pays. Toutes ces influences représentent une Église bourgeoise. Les communautés populaires ne font plus le poids.

En Amérique latine la distance est grande entre le monde des pauvres et le monde des riches. Les modes de vie sont complètement différents. Par exemple, la moitié des ouvriers travaillent dans le secteur informel, ce qui veut dire illégal, mais toléré parce que c'est le seul moyen de survie. Ceux qui ont la chance d'avoir un travail régulier reçoivent des salaires infimes comparés à ceux d'Europe ou des États-Unis. Mais dans le même temps, la classe bourgeoise jouit d'un niveau de vie de type européen ou américain. Dans de telles conditions il est presque impossible que des représentants de ces deux mondes ne se retrouvent dans un même mouvement. Dans la pratique, c'est comme s'il y avait deux Églises situées à deux niveaux sociaux différents. Le monde bourgeois a peur du monde populaire et préfère ignorer la réalité. Pour les chaînes de télévision, les quartiers populaires ne sont que des repaires de bandits, de trafiquants de drogue ou de gens sans éducation. On préfère donc ne pas avoir de contact avec eux. C'est pourquoi les nouveaux mouvements sont restés sans contact avec le monde populaire. Au lieu de réduire la distance sociale, ils l'ont augmentée. Or, le ton dominant du document d'Aparecida est celui des nouveaux mouvements. Le texte a certes fait des concessions au parti « populaire » – ce qui explique l'unanimité obtenue –, mais l'axe principal reste la théologie bourgeoise des nouveaux mouvements. Elle est bourgeoise à la fois par ce qu'elle dit et ce qu'elle ne dit pas.

« Voir, juger, agir » : méthode ou slogan ?

Le document dit qu'il s'inspire du programme traditionnel de l'Action catholique *voir-juger-agir*. Et de fait, le document est divisé en trois parties. Toutefois, il s'agit là d'une simple concession faite aux nostalgiques de Medellín et de Puebla car, par la suite, il n'y a plus aucun lien entre le voir, le juger et l'agir. Ce sont trois genres littéraires juxtaposés et sans rapport entre eux. Le *voir-juger-agir* est ici purement superficiel. Ce contexte historique montre le caractère limité de la Conférence et quels furent les facteurs qui ont joué. Cela n'enlève certes pas sa valeur au document, mais le relativise. Aparecida n'est que la première étape d'un long chemin à parcourir. Il a fallu quinze siècles pour en arriver à la pastorale actuelle. Il faudra bien encore quelques siècles pour faire de l'Église actuelle une Église missionnaire. Mais un premier pas a été fait.

Voir : poser un regard sur le monde et sur l'Église

La première partie, celle du *voir* se divise en deux sections : la situation du monde et la situation de l'Église en Amérique latine.

Dans la première section, le document reprend les analyses habituelles sur la mondialisation, le marché, le pouvoir financier, etc. Ce fut l'affaire de quelques spécialistes. Rien de spécial. Ce sera cependant une bonne introduction pour les membres du clergé qui ignorent encore ce qui se passe dans le monde… La section suivante évoque la situation de l'Église. Dans l'ensemble, la description est assez optimiste. On ressent ici l'absence d'une réflexion sur l'expansion des Églises évangéliques. On n'en parle pratiquement pas. Par contre les évêques reconnaissent que parfois « des catholiques se sont éloignés de l'Évangile qui requiert un style de vie plus fidèle à la vérité et à la charité, plus simple, plus austère et plus solidaire. Nous avons aussi manqué de courage, de persévérance et de docilité à la grâce pour poursuivre, fidèles à l'Église de toujours, la rénovation commencée par le concile Vatican II, impulsée par les précédentes Conférences générales pour développer le visage latino-américain et caribéen de notre Église » (100h). C'est bien là l'indulgence de l'Église

pour les fautes commises par des catholiques. Cette analyse demeure donc très superficielle. Surtout, elle ne motive aucun changement dans l'action de l'Église. Dès lors, on ne voit pas ce qui justifierait cette mission gigantesque qui occupe toute la troisième partie.

Juger : des raisons de se mettre en mission

Passons à la seconde partie du document qui a pour objet le *juger*, mettant au clair la foi qui doit justifier l'action décrite dans la troisième partie. Cette deuxième partie a été écrite avec beaucoup de piété et d'onction sacerdotale et les répétitions abondent. Le chapitre IV présente la christologie, puis les interminables chapitres V et VI exposent l'ecclésiologie dans la perspective de la mission.

Juger : Évangile de Jésus ou idéologie bourgeoise ?

La christologie prétend montrer en Jésus le modèle de la mission d'aujourd'hui. En premier lieu, le texte présente l'objet de la bonne nouvelle annoncée par Jésus. Cette bonne nouvelle contient plusieurs aspects : la bonne nouvelle de la dignité humaine, de la vie, de la famille, de l'activité humaine, du travail et de la technologie, enfin la bonne nouvelle de la destinée universelle des biens et de l'écologie. Tout cela est très beau, mais ne fait qu'exprimer l'enseignement bourgeois. Tout cela est bien vrai, mais ce n'est pas l'Évangile de Jésus. Tout cela peut se trouver dans bien des philosophies. Il n'était donc pas nécessaire que le Fils de Dieu vînt sur terre pour le dire, car beaucoup l'avaient déjà dit avant lui et beaucoup le diront après lui sans rien lui devoir !

L'Évangile de Jésus est l'annonce du Règne de Dieu. Bien sûr, le document le dit, mais sans lui donner de contenu. Il ne semble pas percevoir ce que Jésus voulait dire, ni que le Règne de Dieu s'oppose au règne de Satan, du mal et du péché. Les tentations de Jésus le montrent bien et aussi toutes les controverses avec ses adversaires, pharisiens, docteurs, prêtres du temple, anciens, et

finalement Hérode et l'empereur romain. Jésus vient pour un conflit, conflit commencé avec les prophètes mais qui atteint son point culminant avec Lui. Il ne s'agit pas d'un conflit de pures idées. C'est un conflit mortel et Jésus va en mourir. Sa mort s'inscrit comme conséquence de son action et de ses paroles, et non parce que Dieu aurait eu besoin de sang pour accorder son pardon. Le centre de l'Évangile est constitué par ce souvenir de la mort de Jésus. Sa mort éclaire tout le reste. Elle éclaire le sens de la mission et le sens de l'Église. La venue du règne de Dieu continue parce que les ennemis sont encore là, adorateurs de faux dieux au service des forces impériales dont Jésus a voulu libérer son peuple. Jésus veut un véritable Israël, sans frontières et sans manipulation par les plus forts et les plus astucieux, un peuple de frères et sœurs, en un mot la réalisation de la promesse faite à Abraham. Cette mission de Jésus continue parce que les forces qui s'y opposent sont encore là. Cette mission est cent pour cent religieuse et cent pour cent politique car la véritable religion consiste à promouvoir le Règne de Dieu sur cette terre. Il s'agit de changer toute la société.

La bourgeoisie a horreur d'entendre parler de conflit. Elle veut une philosophie qui exalte l'unité, l'égalité et la fraternité universelle. Elle voit partout l'amour, la bonté, la vertu. Mais elle se voile les yeux sur le péché social. Elle ignore ce péché qui demeure comme tapi au fond de la conscience. Elle voit dans la mort de Jésus un acte suprême de vertu, l'acte de quelqu'un qui donne sa vie, comme le font les bourgeois qui sacrifient leur vie au service de l'humanité. L'Évangile énoncé dans le document d'Aparecida est en tous points semblable à celui de la théologie bourgeoise.

Il est vrai qu'au n° 140, le document fait allusion aux martyrs de l'Amérique latine. Le texte suggère que ces martyrs sont morts pour offrir à Dieu un sacrifice de grande vertu, mais sans aucune allusion aux raisons pour lesquelles ils sont morts. Une fois de plus, le texte ignore l'histoire comme le fait habituellement toute la théologie bourgeoise. Reconnaissons toutefois cette nouvelle concession à la ligne de Medellín. Demandé par beaucoup avant la Conférence, ce thème a finalement été intégré au document final. De telles concessions sont importantes pour l'avenir. En

effet, en Amérique latine, on lit très peu et on peut raisonnablement présumer que peu de personnes vont lire ce document en entier. Il est même probable que peu d'évêques auront lu la totalité de ce document qu'ils ont signé. Son interprétation va donc dépendre des citations, et certaines d'entre elles permettent de confirmer la ligne de Medellin. Le reste sera oublié… C'est ainsi que les choses ont marché après Puebla!

Juger : Église communion réellement missionnaire

La seconde partie du *juger* constitue une ecclésiologie. Le chapitre V décrit l'Église comme communion. Ce thème est devenu obligatoire, l'expression « Peuple de Dieu » étant considérée comme hérétique depuis le Synode extraordinaire de 1985. On montre la communion en premier lieu au sein des niveaux structurels de l'Église : le diocèse, la paroisse, les communautés de base, les conférences épiscopales.

Une insistance particulière est mise sur la paroisse qui doit devenir missionnaire. C'est un thème ancien et récurrent dans les documents de pastorale. Pourtant, envisager la mission à partir d'une base territoriale – base que constituerait la paroisse et qui avait toute sa valeur en situation de civilisation rurale – n'est plus réaliste de nos jours. Aujourd'hui les personnes ignorent leurs voisins et leurs relations sociales se font en dehors de la base territoriale. Viennent ensuite les deux seuls numéros (178 et 179) sur les CEB (Communautés ecclésiales de base). Le document fait ainsi droit aux revendications de tous les secteurs populaires de l'Église et c'est la plus grande concession faite à la ligne de Medellín. Ces numéros sur les communautés ecclésiales de base figurent parmi ceux qui furent le plus censurés à Rome, sans que l'on sache qui a effectué les corrections. Le Pape, pour sa part, n'en a pas assumé la responsabilité et a renvoyé l'affaire aux dicastères de la Curie.

Un long passage (184-226) montre ensuite le caractère missionnaire des degrés d'appartenance à l'Église : les évêques, les presbytres, les diacres, les laïcs, les consacrés ainsi que les chrétiens qui sont éloignés de l'Église. Ce chapitre se termine avec

quelques brefs numéros sur l'œcuménisme et le dialogue entre les religions. Si l'œcuménisme vaut entre les Églises dites historiques, l'immense mouvement pentecôtiste n'est évoqué que sous la forme d'un avertissement aux agents de pastorale : qu'ils se méfient ! Il en va de même concernant le dialogue avec les autres religions où rien n'est dit des religions afro-américaines, ni des religions des indigènes. Est-ce par hasard que l'on garde le silence sur les religions populaires, numériquement beaucoup plus importantes que les Églises dites historiques ?

Le chapitre VI est le plus long et parle de la formation de tous les missionnaires. Il n'y a ici rien de bien nouveau et l'on paraît supposer que des institutions qui ne préparaient pas à la mission vont subitement changer pour répondre à un appel des évêques… Ignorer les structures est bien un autre aspect de la théologie bourgeoise qui pense que n'importe quelle structure peut servir à n'importe quoi, tout dépendant alors de la volonté individuelle des sujets. On pourra rétorquer qu'une assemblée régionale n'avait pas le pouvoir de changer le droit canon. C'est vrai. Mais elle pouvait au moins suggérer ou montrer certaines nécessités.

Agir : de la maintenance à la mission

Nous arrivons à la troisième partie du document, celle qui parle de l'*agir*. Les chapitres VII et VIII sont les plus significatifs de l'ensemble du document.

Agir : être au service de la vie sous tous ses aspects

Le chapitre VII parle de la mission comme d'un service de la vie. Les missionnaires doivent promouvoir la vie dans tous ses aspects. C'est ici qu'on trouve l'appel adressé à toutes les communautés, les invitant à « passer d'une pastorale de conservation à une pastorale de mission » (370). Quelques considérations sur la mission *ad gentes* clôturent le chapitre. C'est un appel encore fort général. De fait, il n'existe pas encore de conscience missionnaire dans ce sens-là en Amérique latine. Ce qui prédo-

mine toujours, c'est l'idée coloniale que l'Amérique latine reçoit des missionnaires, et non pas qu'elle doit en envoyer. Le Brésil est le pays qui envoie le plus de missionnaires en dehors de ses frontières. Mais ils vont avant tout dans les pays africains qui parlent portugais et sont au service d'une chrétienté de formation portugaise semblable à celle du Brésil. Ce n'est pas encore une rencontre avec d'autres cultures ou d'autres religions.

Agir : option préférentielle pour les pauvres, libération

Le chapitre VIII est celui qui doit le plus à la ligne de Medellín et où lui sont faites les plus grandes concessions. Il a pour titre Règne de Dieu et promotion de la dignité humaine. Le Règne de Dieu inclut la justice et la miséricorde pour tous les affligés, victimes du système. Il est important que le mot « justice » soit écrit ici (385) car, en Amérique latine, c'est le mot subversif par excellence. Il est vrai qu'il figurait dans des textes de Benoît XVI. Si le Pape prononce ce mot, on peut donc le prononcer aussi…

Il y a trois pages entières sur l'option préférentielle pour les pauvres et les exclus (391-398). C'est le résultat d'une campagne vigoureuse pour que ce thème soit bien élaboré dans le document qui fait droit ici à une des aspirations les plus fortes des secteurs sociaux de l'Église latino-américaine. Ces lignes ont une grande signification parce que la Curie romaine avait banni ce thème du document final du Synode extraordinaire des Amériques en 1997. Les évêques avaient pourtant insisté pour qu'il y fût inséré, mais il fut éliminé. Le voici à présent rétabli, et la Curie ne l'a pas censuré. Il est d'autre part important que ce thème soit repris parce que beaucoup de jeunes prêtres, de jeunes religieux ou religieuses prétendent que cette option pour les pauvres est un thème vieillot, désuet, une répétition ennuyeuse. Or, par ce document, les évêques affirment haut et clair que cette option pour les pauvres n'est en rien dépassée. Cependant il y a très loin de la théorie de « l'option pour les pauvres » à « l'Église des pauvres ». Nous en sommes encore, et très clairement, à une Église « face aux pauvres ». Les pauvres ne sont pas encore dans l'Église… Mais n'en demandons pas trop ! Le document ose même écrire le mot libération : « la libération

authentique » (399). Ceci montre bien combien le ton de ce chapitre est différent des autres. Le document de Puebla avait énuméré une liste de visages souffrants de l'Amérique latine. Celui-ci en ajoute quelques nouveaux (407-430): les gens qui vivent dans la rue; les migrants; les malades; les dépendants de la drogue; les détenus en prison. Ce chapitre parle aussi de la famille et de la défense de la vie. Il contient quelques paragraphes sur la responsabilité de l'homme et du père dans la famille (459-463). C'est un thème relativement nouveau qui surgit de la ruine de la figure paternelle. Une autre nouveauté est la préoccupation écologique, faisant notamment allusion aux risques encourus en Amazonie (470-475). On y trouve aussi plusieurs numéros sur la pastorale urbaine (509-519), sujet relativement nouveau en Amérique latine, continent déjà urbanisé à 80%... Il faut enfin attirer l'attention sur les passages (529-533) consacrés aux cultures indiennes ou afro-américaines faisant droit aux mouvements de pastorale indigène et afro-américaine qui, ces derniers temps, se sont montrés fort actifs. Ce chapitre aborde, en outre, les sujets habituels de la pastorale sociale. Dans un tel document il faut naturellement aborder tous les sujets pour que personne n'ait l'impression d'avoir été oublié.

Une nouvelle Pentecôte

La conclusion du document rappelle le but de la Conférence: « Nous avons besoin d'une nouvelle Pentecôte! Nous avons besoin de sortir à la rencontre des personnes, des familles, des communautés et des peuples pour leur communiquer et leur partager le don de la rencontre du Christ qui a rempli nos vies de sens, de vérité et d'amour, de joie et d'espérance! Nous ne pouvons pas rester tranquilles en espérant passivement dans nos temples » (548).

Le problème du cléricalisme

Ces exhortations sont significatives. Qui doit sortir à la rencontre des autres? Qui ne peut rester tranquillement dans le temple? Ce ne sont évidemment pas les laïcs qui vivent tout le temps avec

des autres et qui, de toutes manières, ne pourraient pas rester tranquillement dans le temple. Il s'agit au contraire des évêques, des prêtres, des diacres et éventuellement de tous les agents de pastorale. Quand les évêques parlent de l'Église, ils parlent, inconsciemment et spontanément, pour eux-mêmes, pour leurs prêtres et leurs collaborateurs. Or, cet inconscient joue un grand rôle dans l'Église. Peut-être y a-t-il là un élément qui peut expliquer pourquoi nous en sommes arrivés à cette situation de devoir attendre une nouvelle Pentecôte. Le problème est le suivant: pourquoi l'Église, Peuple de Dieu, n'est-elle pas missionnaire? Pourquoi y a-t-il tant de dénominations pentecôtistes qui, elles, sont missionnaires et opèrent de nombreuses conversions? Mais de cela pas un mot. Pourquoi le peuple catholique est-il timide, renfermé sur ses communautés? N'y a-t-il pas à la base de tout ceci des siècles de cléricalisme qui ont créé un peuple passif, soumis, mais sans initiative? Tant d'insistance sur l'obéissance et tant de silence sur la liberté! Avant une nouvelle Pentecôte, on peut se demander s'il ne faudrait pas commencer par un nouveau Carême afin de faire pénitence pour les péchés d'autrefois. Le Carême, nous pouvons le décider nous-mêmes tandis que la Pentecôte, elle, ne dépend pas de nous mais du Saint-Esprit.

Le renouveau viendra des laïcs

La Conférence de Medellín s'est appuyée sur l'expérience d'un grand nombre d'évêques, de prêtres, de religieux qui avaient déjà vécu le message qu'elle délivrerait. Medellín n'a pas été un commencement, mais la confirmation d'un vécu. Or, il a manqué à Aparecida une large base d'expériences missionnaires. Certes, des expériences missionnaires existent, mais elles sont trop peu nombreuses à cause du légalisme et de la pesanteur des structures ecclésiastiques. Ces expériences missionnaires ne sont presque pas connues. Elles ne sont même pas évoquées dans le document. Et il y avait peu d'évêques qui fussent le message par eux-mêmes.

L'histoire montre que, dans l'Église, tous les renouveaux sont nés de petits groupes convaincus, déterminés, animés d'une foi

inébranlable et d'une résistance peu commune. Ainsi furent les moines, les mendiants, les premiers missionnaires de l'Amérique. Il en sera de même aujourd'hui. Le renouveau ne vient pas d'un ordre de la hiérarchie, mais de petits groupes très humbles et inconnus au commencement. Il est heureux que les évêques se rendent compte de la stérilité de la pastorale actuelle, de la nécessité d'une Église missionnaire et de demeurer dans l'attente de ce que l'Esprit Saint va faire.

Tous les signes montrent que le renouveau viendra des laïcs. D'ailleurs il est déjà présent, mais d'une manière fort discrète. Les évêques auront à mener une tâche de discernement car aux côtés de groupes réellement chrétiens en existent d'autres assez déséquilibrés. Il en fut ainsi dès les premiers siècles. Mais la peur du déséquilibre ne doit pas mener à éteindre l'Esprit chaque fois qu'il se manifeste. Qu'ils se souviennent que la famille de Jésus considérait qu'il était devenu fou (Mc 3,21). L'Esprit Saint peut encore envoyer de semblables fous!

José Comblin

Les femmes ? Des-Aparecidas ! Disparues !

CELAM V: un point de vue féministe[1]

Ivone Gebara

Ivone Gebara est brésilienne et membre de la Congrégation des Sœurs de Notre-Dame. Docteur en philosophie (Université catholique de São Paulo, Brésil) et en sciences religieuses (Université catholique de Louvain, Belgique), elle est membre de l'Association des théologiens du Tiers-Monde. I. Gebara a enseigné la théologie à l'Institut de théologie de Recife, Brésil. Elle donne actuellement des cours et des conférences au Brésil et à travers le monde entier. Elle est l'auteure de plusieurs ouvrages et articles.

Nous sommes en plein XXI[e] siècle, au sanctuaire d'Aparecida, et un groupe d'évêques, tous des hommes, se réunissent pour débattre des chemins de la mission de l'Église catholique romaine en Amérique latine et aux Caraïbes. Mine de rien, ils discutent entre partenaires du même sexe. Aparecida fut une réunion dont les femmes, parce que femmes, étaient exclues.

---

[1] Ce texte est une version abrégée de l'article de Sr Ivone Gebara, « Sobre las mujeres des-aparecidas. Breve crónica feminista a partir del V CELAM », publié dans la revue *Alternativas*, année 14, n° 34, juillet-décembre 2007, éd. Lasciana, Managua, p. 185-202. La revue *Spiritus* remercie la rédaction d'*Alternativas* et l'auteure de l'article de lui avoir permis cette reproduction.

Parlons franchement

L'absence des femmes à Aparecida est d'autant plus surprenante que l'Église est majoritairement constituée, comme le reconnaît l'épiscopat, de femmes fidèles et travailleuses sans lesquelles sa mission ne se réaliserait pas dans l'histoire. Sans doute se réunissent-ils uniquement entre hommes car, au fond d'eux-mêmes, ils croient être le premier sexe créé par Dieu, les héritiers d'une prétendue volonté de Jésus-Christ. Ils s'octroient ainsi le droit non seulement de parler en son nom et au nom des femmes, mais aussi au nom de toutes les communautés de fidèles. Si une telle posture privilégiée pouvait s'affirmer quelques siècles en arrière, à partir d'un théocentrisme masculin relayé par une théologie essentialiste, elle devient aujourd'hui, au XXIe siècle, totalement anachronique et d'une prétention ingénue.

Durant l'événement épiscopal et dans le texte qu'il a produit, les évêques ont parfois fait allusion à la vie des femmes presque comme d'un objet dont on parle. Cependant, les voix féminines, la tonalité différente de leur sonorité, la spécificité propre de leurs expériences réelles de vie ne se sont pas fait entendre. Les évêques ont préféré continuer de fonctionner hors de l'évolution du monde, hors du quotidien de l'histoire humaine, hors des mouvements culturels actuels, et garder une tradition dépassée qu'ils appellent sainte volonté de Dieu et de son Christ.

Je veux donc commencer cette réflexion sur la Conférence d'Aparecida en montrant ces « disparues » (*desaparecidas*), les absentes, les occultées réduites au silence, celles qui n'ont pas de voix en propre dans l'Église, celles qui sont encore considérées sans pouvoir et sans savoir suffisant pour exprimer leurs points de vue, surtout dans le ministère de gouvernement ou de direction des communautés chrétiennes. Beaucoup tenteront de justifier l'absence des femmes – et d'autres groupes – en disant qu'elles ont participé aux réunions préparatoires dans les différents pays. Mais même si c'est la vérité, le travail effectif des femmes tant dans les mouvements sociaux et ecclésiaux que dans la rédaction théologique n'apparaît pas dans le document final. Et c'est ce fait ou cet événement que je prétends analyser. Nous sommes encore une fois diluées, ou nous nous diluons

nous-mêmes, dans la totalité de l'Église patriarcale comme si nos recherches et nos revendications spécifiques ne constituaient pas une contribution particulière à l'histoire de l'affirmation de la dignité humaine, spécialement pour ces XX^e et XXI^e siècles. Voilà qui limite sérieusement la portée de ce document et qui le rend discutable quant au contenu, surtout en ce qui concerne la vie et l'action des femmes. Bien sûr, on y trouvera quelques orientations pastorales générales, mais toujours à partir d'un « devoir être » que l'Église hiérarchique masculine juge le meilleur chemin pour la vie des femmes.

Quelle pertinence ? quelle autorité ?

Le document final est une composition de forme littéraire ecclésiastique bien connue. Présentant de façon globale des problèmes complexes, il prétend donner des orientations à la lumière de la Bible, de la tradition chrétienne, et du magistère actuel de l'Église.

Cependant, en terminant la lecture de ce long texte, nous nous demandons s'il existe quelques possibilités concrètes de mettre en pratique ce qu'il propose dans le contexte du catholicisme latino-américain réel. On peut en outre se demander si ce qu'il propose est le fruit d'une discussion démocratique réelle entre les différentes communautés catholiques d'Amérique latine et des Caraïbes. Ne s'agit-il pas plutôt d'une synthèse finale sélective des seuls évêques voulant rendre le document acceptable aux yeux du Vatican ? En tout cas, la formulation et les contenus théologiques ne me paraissent pas exprimer le vécu des masses catholiques latino-américaines, masses aujourd'hui composées de milliers de minorités complexes et hétérogènes. Et je dois dire la même chose sur ce qui est écrit au sujet des femmes. Il semble que le texte ne s'adresse pas à des femmes au pluriel, citoyennes d'un XXI^e siècle pluriel, mais à une idée plus ou moins abstraite ou universelle de la femme.

J'ai déjà souligné que parler des femmes dans le cadre de la V^e Assemblée générale du CELAM revient tout d'abord à constater des absences physiques. C'est constater aussi que l'Église catho-

lique romaine s'organise encore à partir d'un état-major masculin, une hiérarchie qui laisse délibérément de côté la présence physique des femmes, la force de leur espérance et la réalité de leurs luttes. Le simple fait que l'humanité féminine ne soit pas représentée sur les lieux mêmes de la conférence fait que, d'entrée de jeu, le texte s'appuie sur une représentativité tronquée; d'où l'autorité limitée de la parole épiscopale.

L'autorité des évêques du CELAM souffre encore d'une autre amputation, à savoir celle de l'égalité en autorité qui devrait exister entre eux. Au nom de l'unité de l'Église, nos évêques ont besoin de remettre leurs décisions à une autorité supérieure fondée sur ce qu'il est convenu d'appeler la « primauté de Pierre ». Mais, qui peut se targuer d'être l'héritier de Pierre? L'Église qui est à Rome serait-elle l'unique dépositaire de la vérité et de l'autorité dans le tissu complexe des communautés chrétiennes dans le monde? Ne pourrions-nous pas promouvoir davantage l'autorité des Églises locales en relation aux questions et contextes qui leur sont propres? On constate enfin que certains hiérarques en Amérique latine se croient les intermédiaires les plus proches de la divinité. Ils se sont en effet permis d'amender un texte pourtant approuvé par l'Assemblée des évêques, discréditant ainsi leurs propres pairs et frères dans l'épiscopat. Et s'ils se comportent ainsi avec leurs pairs, que peut-on espérer d'eux dans leurs relations avec leurs « impairs », avec les femmes? Faut-il donc que toutes et tous se soumettent à un pouvoir qui, structurellement, se croit propriétaire de la vérité sur l'humanité, sur les croyances et sur les ordres divins préétablis comme si l'histoire, dans sa complexité et diversité, devait répéter les mêmes ordres donnés en un temps et un espace déterminés?

Qui a pouvoir sur la vérité?

Quoique le langage du document ait un ton pastoral de préoccupation, de conseil et d'orientation, il n'évite pas le modèle religieux hiérarchique tellement présent dans l'Église et ses institutions. L'Église continue d'asséner ses prétendues « vérités » éternelles comme si elle voulait rester une exception en ces temps nouveaux qui sont les nôtres. Elle continue à maintenir une

vision du monde idéaliste, et à empêcher que des visions différentes puissent réellement la transformer. Les femmes ont dénoncé en vain cette dangereuse atrophie et l'instauration d'une domination masculine dans l'élaboration symbolique du christianisme[2]. Pourtant, les théoriciennes du féminisme et les théologiennes féministes sont considérées comme les nouvelles hérétiques, celles qui cherchent à détruire l'unité de l'orthodoxie catholique romaine et le pouvoir sacré venant directement de Dieu. Elles sont même invitées à se retirer de l'Église dans la mesure où elles n'acceptent pas la vision dominante, comme si l'héritage du christianisme pouvait être la propriété d'un petit groupe d'interprètes qui s'imaginent parler au nom de Dieu. Ce modèle idéaliste du pouvoir patriarcal est omniprésent dans le document, et plus particulièrement dans les rares paragraphes qui parlent des femmes.

Un christianisme idéalisé

Au-delà des formalités d'usage et des citations bibliques et papales, le document d'Aparecida met en avant une forme de christianisme idéalisé comme force éthique au sein de la société. Je pense que c'est ici qu'apparaît une des pires faiblesses du document. En effet, d'une part, il semble ignorer d'autres lectures de l'histoire contemporaine du peuple latino-américain et caribéen, y compris celle des mouvements sociaux laïcs artisans de beaucoup de conquêtes dans le domaine du droit et de la justice. Et, d'autre part, il paraît vouloir laisser aussi de côté le catholicisme réel, le catholicisme divulgué par les médias catholiques en concurrence avec d'autres Églises, tout comme le catholicisme de la multiplicité des dévotions qui se développent au milieu des masses. Pour être plus concret, le texte écarte la complexité des groupes religieux variés qui ne possèdent déjà plus une identité bien définie ou préétablie à l'intérieur même de ce que l'on nomme catholicisme ou Église catholique. Le « voir, juger, agir », présent dans le texte, paraît limité à ce que les

[2] Cf. I. Gebara, *Que é Teologia Feminista* [*Ce qu'est la théologie féministe*], Sao Paulo, éd. Brasiliense, 2007.

évêques veulent bien voir et au pouvoir qu'ils croient posséder. Mais ils ne voient pas, ne jugent pas, et n'agissent pas en partenaires, par exemple, de la lutte des femmes dans toute l'Amérique latine et les Caraïbes en vue de l'affirmation démocratique de leur citoyenneté. Ils ne se confrontent pas à la mortalité des mères, au féminicide croissant, à la violence symbolique culturelle et ecclésiale, ni aux grandes conquêtes sociales que les femmes ont vécues au cours du siècle dernier. Ils ne cherchent pas à dialoguer avec les femmes, citoyennes agissantes dans leur histoire et dans l'histoire d'aujourd'hui, mais s'efforcent de les convertir à leur vision du monde et de la société.

Dans le document nulle trace d'analyse ni d'explicitation directe des problèmes de l'Église comme institution, ou de sa façon d'être présente dans le monde. Il n'y a pas non plus de reconnaissance des limites de son agir, de ses péchés, de sa complicité avec les systèmes de domination, et en particulier avec la domination exercée sur les corps et les âmes des femmes à travers les dogmatismes religieux et par des attitudes intransigeantes. Le document ne touche pas au domaine des moyens de communication et aux appareils de marketing catholiques, au pouvoir et à l'ostentation de la richesse au sein de l'Église. Il ne parle pas de la pédophilie, de la violence sexuelle perpétrée par le clergé, des préjugés et des complicités avec un ordre social violent et injuste. Il ne parle pas des fondamentalismes catholiques, ni du retour aux exorcismes, ni de l'expansion de ce fondamentalisme dans la culture religieuse populaire. Rien sur le manque de formation adéquate pour les cadres en dehors du clergé, sur les excès des canonisations et de leur contenu. Rien non plus sur l'arrogance catholique en matière d'œcuménisme et de dialogue entre les religions. Bien sûr, vu la situation de carence actuelle, le document se lamente sur le manque de prêtres et le peu de souci pastoral envers les paroissiens, mais il n'ouvre pas de « fenêtres » pour penser une autre organisation ecclésiale, imaginer d'autres ministères et magistères, d'autres alliances et d'autres contenus théologiques.

La spécificité féminine ignorée

Ma lecture du document d'Aparecida – les lecteurs et lectrices ont dû s'en apercevoir – est loin d'être objective. J'admets volontiers mon préjugé, mais l'expérience de longues années de militance féministe m'inspire quelques soupçons à l'égard des milieux ecclésiastiques et de leurs manières de masquer leurs véritables comportements par des discours gentils et flatteurs sur les femmes. Que les hommes de bonne volonté me pardonnent, car je crois qu'eux aussi étaient présents, mêlés aux hiérarques misogynes et conservateurs, essayant peut-être d'ouvrir des chemins différents en vue d'une construction plus démocratique et solidaire de notre monde.

L'une des choses qui retient le plus l'attention à la lecture du texte intégral est un certain soin à maintenir un langage inclusif. L'index analytique à la fin du document révèle d'ailleurs cette préoccupation. Je dis bien un « certain » soin parce que, malgré tout, c'est bien le fondement hiérarchique et la théologie androcentrique de l'Église catholique romaine qui transparaît dans l'ensemble du texte. On constate avec tristesse que le document n'accorde pas la moindre considération à plus de trente ans de théologie féministe en Amérique latine. C'est comme si des lectures féministes de la Bible n'avaient pas été pratiquées au sein des communautés chrétiennes pour tenter de récupérer l'histoire des femmes dans l'histoire du christianisme. C'est comme si toutes ces années de travail sur le terrain et les innombrables publications de théologie féministe tentant de relire les valeurs qui soutenaient les premières communautés chrétiennes à partir d'un référentiel inclusif, n'avaient jamais existé. C'est comme si le rachat que nous avions fait de la vie de tant de femmes constructrices et leaders de communautés chrétiennes, les incluant dans l'histoire de l'Église latino-américaine, n'avait pas été fait. C'est comme si les martyres n'avaient pas été assassinées ou punies par l'ordre patriarcal régnant. C'est comme si tout l'effort et la lutte pour la construction d'une communauté chrétienne d'égaux, y compris dans le domaine des ministères ecclésiaux, ne faisait pas partie de la connaissance et du désir de nos seigneurs les évêques.

Dans son ensemble, le document final d'Aparecida a réussi à ignorer la spécificité actuelle de la vie des femmes. Il a tenté de le faire en maintenant un langage inclusif artificiel. Ce procédé me paraît extrêmement dangereux parce qu'il pourrait induire certaines personnes à croire en une ouverture de l'Église hiérarchique aux femmes, ouverture qui n'existe pas en réalité. Sans doute, plusieurs personnes pourraient-elles donner en exemple des cas spécifiques de valorisation des femmes dans certaines paroisses ou certains diocèses, mais le genre qui domine dans la grande majorité des institutions religieuses et dans les contenus transmis par les théologies courantes est indéniable : l'ouverture aux femmes n'est pas encore réellement pratiquée.

Reconnaître la complexité de l'histoire

À la lecture du texte, nous nous apercevons que les évêques, avec grande sollicitude pastorale, font mémoire de nous, les femmes, parmi les visages souffrants de l'Amérique latine. Ils reconnaissent que nous sommes maltraitées et « victimes de l'exclusion et du commerce sexuel » (402). Ils regrettent que nous ne soyons pas valorisées dans notre dignité et générosité (453). Ils valorisent la maternité comme la « mission par excellence » des femmes (456), et réaffirment l'identité féminine dans « la réciprocité et la complémentarité » avec la masculine comme expression de la sagesse divine (457). Ils se proposent « d'appuyer et d'accompagner pastoralement et avec une affection spéciale les femmes qui ont décidé de ne pas avorter, et accueilleront avec miséricorde celles qui ont avorté » (469g). Ils nous avertissent que la culture actuelle « tend à proposer des styles de vie contraires à la nature » (387) alors que « seul le Seigneur est l'auteur et le maître de la vie, et [que] l'être humain, sa vivante image, est toujours sacré, depuis sa conception, dans toutes les étapes de son existence, jusqu'à sa mort naturelle et même aussi après la mort » (388). Ce sont toujours les mêmes conceptions traditionnelles qui reviennent, comme si nous n'étions pas en plein XXIe siècle, dans l'ambiance scientifique de la théorie de la relativité, des recherches sur la formation de l'univers, sur la structure de l'atome et de l'ADN, sur les nouvelles anthropologies. Les bredouillages philosophiques dans la conception épi-

scopale de la *nature* sont extrêmement complexes et indiquent encore une fois combien grande est la tentation de naturaliser comportements et modèles de vie.

Malgré tout, certaines personnes pourraient faire ressortir que le texte présente une tentative – et même de la bonne volonté – pour comprendre les problèmes des femmes. Mais la réalité des comportements de la hiérarchie dans les différents pays d'Amérique latine et des Caraïbes, les alliances politiques que les évêques ont maintenues, contredisent, me semble-t-il, leur bonne volonté apparente. Une bonne partie de la hiérarchie s'est en effet située du côté des forces les plus répressives envers les femmes et leurs tentatives d'autonomie. Ceci n'est pas une nouveauté! Il suffit de se reporter aux faits rapportés par les journaux des différents pays.

Le document lui-même met en évidence la faiblesse des arguments devant la cruauté réelle de la vie et la complicité de l'Église catholique romaine dans le maintien de législations rétrogrades, voire meurtrières en certains cas, envers la vie et la dignité de milliers de femmes. On ne trouve dans le texte aucune allusion à l'augmentation de la violence contre les femmes, ni à l'avortement en des conditions indignes comme l'une des causes les plus importantes de la mortalité féminine. Rien n'est dit sur l'usage de nos corps comme main-d'œuvre bon marché, rien non plus sur l'exploitation de notre force de travail. Les auteurs ne font pas allusion au problème de l'avortement thérapeutique et de leurs prises de position dogmatiques et fondamentalistes à son sujet. Ils ne font que répéter le même jargon de toujours sans se rendre compte qu'ils maintiennent les mêmes tabous et le même manque de discussion à partir de la réalité vécue. En proclamant « le Seigneur » comme le maître de la vie, ils se dissimulent encore une fois dans une idéologie religieuse patriarcale qui vit d'affirmations de principe. Quand se baisseront-ils donc pour écouter les plaintes réelles, pour capter la violence sans cesse renouvelée sur les corps et l'incompréhension systématique de l'Église devant les situations émotionnellement et socialement insoutenables?

Et comme si cela ne suffisait pas, cette ignorance volontaire et involontaire continue à fonder notre vocation préétablie de toute éternité en Marie, figure fondamentale pour « la sauvegarde de l'identité de la femme et de sa valeur dans l'Église » (451). Mais quelle mariologie se cache derrière un tel texte ? Pourquoi ses auteurs utilisent-ils donc Marie pour justifier leur propre idéologie ? Pourquoi la rendent-ils aussi distante et aussi supérieure à toutes les femmes ? Encore une fois, c'est une philosophie essentialiste, celle de l'épiscopat, qui transparaît ici. De cette façon, on tente de gommer la complexité de l'histoire, celle des mouvements sociaux et culturels les plus originaux des XX^{e} et XXI^{e} siècles, et parmi eux le féminisme dans ses multiples expressions.

Parler à partir de Dame Sagesse

En ces derniers temps, c'est particulièrement au milieu de nous, les femmes, que la Sagesse a demeuré. Et c'est à partir d'elle que nous avons préféré parler, plutôt qu'à partir de Dieu-Père tout-puissant, utilisé et annexé par les hommes. La Sagesse inclut les femmes et les hommes. Elle n'exige pas la soumission à des lois dogmatiques, hiérarchiques et rigides, et elle ne consacre pas les conquêtes du passé plus que celles du présent. Elle ne valorise pas les principes éternels plus que la vie de ce jour. La Sagesse écoute l'aujourd'hui de l'histoire et cherche à y répondre à partir des possibilités réelles de notre temps et en partenariat avec les acteurs et actrices de cette histoire.

La Sagesse de la vie a invité de nombreuses femmes de tradition chrétienne à faire leur la cause des femmes et elles ont ainsi affronté les nouveaux défis du monde. Les femmes paysannes, les ouvrières de la ville, les ménagères, les intellectuelles se sont unies ayant au cœur une même préoccupation, celle de transformer les relations humaines en vue de la citoyenneté d'aujourd'hui. Par un processus historique complexe, la Sagesse qui nous habite a assumé des formes diverses au long de ces trente dernières années de la vie de beaucoup de femmes en Amérique latine et aux Caraïbes.

Une conscience croissante de la valeur de notre condition de femmes, par-delà la prédéfinition essentialiste patriarcale, se développe parmi nous. Déjà nous n'acceptons plus d'être un thème, comme l'indiquent certains textes de théologiens: « le thème de la femme » ou « la femme comme thème dans la théologie ». Nous affirmons notre droit d'exister, de sentir, d'expérimenter, et de penser le monde à partir de nos expériences de vie. Nous tentons d'expliciter à notre manière notre foi, nos expériences de vie et la tradition que nous recevons. Notre propre expérience nous ouvre à des réflexions sur une grande diversité de questions importantes dont celle de la famille.

Penser à partir de la vie réelle

La question de la famille est intimement liée à celle de la communauté humaine, et en particulier aux femmes. Pour l'Église – et le document d'Aparecida n'y fait pas exception – la famille est une institution idéalisée comme si elle était le lieu du suprême refuge et de la suprême harmonie. Mais les évêques ne se trompent-ils pas dans leur appréciation? Ignoreraient-ils par hasard les agressions supportées par les enfants, les fugues, le désespoir et le déséquilibre qui sont le lot de tant de familles? Ne connaissent-ils pas les statistiques sur les familles monoparentales? Encore une fois, le grand péché du texte est de tenter de moraliser la société et les communautés chrétiennes à partir d'un idéal impossible, d'une réalité inexistante selon « le modèle de la sainte famille », et à partir de valeurs exprimées dans une forme étrangère pour la grande majorité des personnes. Et dans cette ligne de l'idéalisation de la famille, les évêques continuent d'idéaliser la maternité comme s'il était possible de la vivre totalement à partir de relations choisies, harmonieuses ou comme un don divin irréfragable. Mais ils oublient la violence conjugale, les maladies transmises sexuellement, l'instabilité des relations. Ils passent également sous silence l'irresponsabilité masculine en ce qui concerne la procréation et l'éducation des enfants. Ils ne se souviennent pas des difficultés économiques et de la charge de l'entretien du ménage qui retombent avant tout sur les épaules féminines. De la même manière, le phénomène de l'urbanisation sociale croissante n'est pas sérieusement pris

en compte, comme ceux qui lui sont connexes de la recherche d'un travail, de la course contre le temps, des difficultés des transports, de la globalisation des mœurs, de l'affirmation croissante des libertés au milieu de l'oppression et de la violence qui nous ravagent. Ainsi vont les auteurs du document d'Aparecida: ils répètent, sans doute avec des mots nouveaux, les idées du passé, d'un christianisme du passé, croyant pouvoir pérenniser l'hégémonie d'un antique pouvoir religieux.

L'Église catholique romaine se refuse, une fois de plus, à penser la vie à partir de la vie réelle. Et elle ne paraît pas préparée au questionnement ni prête à accueillir des réponses provisoires, réponses proposées par les différents groupes et non plus seulement celles imposées par la hiérarchie. Cette Église nie également la recherche de l'affirmation de notre autonomie de femmes en relation à la domination qu'elle nous impose. Elle ferme des espaces qui, de droit, sont aussi les nôtres. Elle parle de pluralisme, mais agit comme si elle était la propriétaire d'une vérité unique dictée par des hommes qui se jugent les seuls représentants de Dieu. Nous croyons en ce Mystère infini qui entrecroise nos vies et la vie de tout ce qui existe; et pour cela nous voulons parler en notre nom, exister à partir de nos choix possibles, réussir et nous tromper sur les sentiers qu'emprunte, bouillonnante, la mêlée complexe de la vie. Nous voulons tout simplement exister avec notre propre manière de voir et de vivre, comme des sœurs et des frères qui partagent une des nombreuses expressions possibles de la tradition chrétienne. Nous ne prétendons pas être la communauté chrétienne de référence, ou la plus importante, mais une communauté capable de réinterpréter une tradition chrétienne, la tradition des Évangiles, pour notre temps et pour notre vie.

En guise de conclusion

Nous, les « disparues d'Aparecida », nous poursuivons notre travail, en dépit des difficultés, à partir de convictions ancrées dans l'affirmation de notre autonomie et de notre dignité. Nous sommes en train de créer nos fragiles espaces de liberté au-dedans et en-dehors du réseau de domination et de dépendance

que nous impose la société patriarcale représentée aussi par l'Église. Nous sommes de plus en plus présentes dans les débats politiques de nos divers pays, non par concession mais par conquête et affirmation de notre valeur. Néanmoins, la méfiance à l'égard des femmes perdure dans les institutions religieuses, et la croyance persiste que l'état actuel des femmes dans l'Église concerne la foi chrétienne puisqu'elle remonterait à la volonté même de Jésus-Christ. Nous sommes en train d'affirmer que non seulement nous voulons être, mais que nous devenons déjà les « sujets » de notre propre existence. Nous vivons quelque chose qu'il est convenu d'appeler liberté, valorisation de soi et espérance à partir de nous-mêmes. Voilà la conquête, individuelle et collective, que nous sommes en train de réaliser.

Un tel effort, en ce moment de notre histoire, représente quelque chose d'immense. Il y a là comme un ferment qui a fait se soulever une grande partie de la vie de la société latino-américaine et caribéenne, pour ne pas dire du monde entier. Il est assurément dommage que le document d'Aparecida ne le reconnaisse pas et ne veuille pas l'accueillir comme un signe de libération pour notre temps. Cet effort est le signe que les femmes commencent à parler, à se libérer des anciens stéréotypes et des vieilles oppressions, et qu'à cause de cela, notre monde n'est déjà plus le même. Ce monde devient un peu meilleur parce que celles qui étaient aveugles commencent à voir clair, celles qui ne marchaient qu'à peine dans leurs maisons commencent à sortir dans les rues, celles qui étaient quasi muettes commencent à parler et à annoncer que des relations humaines qualitativement différentes sont possibles.

Ivone Gebara

L'Église en Amérique latine

Point de vue d'un théologien indien

Michael Amaladoss

***Théologien indien de renom, Michael Amaladoss est jésuite. Son domaine de recherche concerne la mission et le dialogue. Auteur d'une vingtaine d'ouvrages et de très nombreux articles, il est actuellement directeur de l'Institut du Dialogue entre les Cultures et les Religions à Chennai, Inde. Il a récemment publié* Jésus Asiatique *et* Au-delà du dialogue, pèlerins de l'absolu. *M. Amaladoss est membre du Conseil de rédaction de la revue* Spiritus.**

C'est un thème excellent qu'a choisi la Conférence des évêques d'Amérique latine et des Caraïbes pour sa V^e^ Assemblée générale qui s'est tenue à Aparecida, Brésil, en mai 2007. Au cœur de ce thème se trouve la vie du Peuple de Dieu auquel Jésus Christ a dit: « Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie » (Jn 16,4). Comme disciples et missionnaires de Jésus Christ, nous sommes en mission pour promouvoir la vie. « Vie » et « mission » constituent ainsi les deux thèmes qui s'entrecroisent dans le document final. Les évêques ont suivi la méthode bien connue du « voir, juger, agir ». La situation de l'Amérique latine, à la fois ecclésiale et sociétale, y est évoquée et les suggestions faites montrent que l'Église peut être en mission dans une telle situation. Le texte est élaboré et compréhensible. Je suis heureux de constater, et c'est peut-être la première fois, que la mission n'est pas tout de suite présentée comme *ad extra* et *ad gentes.*

Bien que la référence soit brève (373-379), le point central est la mission dans un contexte chrétien et postchrétien. Le problème demeure toutefois de la vision dichotomique d'une Église qui est

en mission dans le monde alors que les chrétiens appartiennent aux deux, c'est-à-dire à l'Église et à ce monde. Et le langage comme le ton reste celui d'une Église (son clergé particulièrement ?) qui parle d'en haut pour le monde d'en bas, ignorant qu'elle ait pu elle-même se tromper dans le passé. Comme le document est déjà présenté ailleurs dans ce numéro, je vais donc me limiter à quelques commentaires du point de vue d'un lecteur indien. Ma première impression est qu'il s'agit d'un traité plutôt théorique, à la fois pastoral et théologique. Comme tel, il est bien fait mais il apparaît terne et *sans mordant*. De toute façon, il est fort probable que, vu sa longueur, peu de gens le liront. Je me demande d'ailleurs à qui il s'adresse. Ce qui suit exprimera plutôt des questions que des critiques.

Un document vraiment latino-américain ?

Ma première question concerne la nature de ce document. Il est latino-américain et cependant, il ne l'est pas vraiment. L'autorité centrale dans l'Église, le Vatican, a exercé là un contrôle on ne peut plus strict. C'est elle qui fut en position de responsabilité pour la convocation de l'Assemblée, le choix du lieu et du thème, la nomination des présidents et l'approbation des membres élus; un grand nombre de membres de la Curie romaine étaient présents; il était entendu que le document final devait être approuvé par Rome avant sa publication[1]. De sources sûres nous savons que 250 corrections environ ont été apportées au texte original. Si la plupart d'entre elles ne touchaient que la forme, néanmoins 40 d'entre elles concernaient le contenu[2]. En voici, à titre indicatif, un exemple concernant la situation de

---

[1] Cf. João Batista Libanio, « La V Conferência do Episcopado da Amarica Latina e do Caribe", dans *Perspectiva Theológica*, 39 (2007), p. 369-378.

[2] Agenor Brighenti, « Aparecida, las surpresas, sua proposita, e novidades », dans *Perspectiva Theológica*, 39 (2007), p. 307-330. Brighenti a participé à l'Assemblée d'Aparecida en tant que théologien pour la Conférence des évêques du Brésil. Il donne maints exemples de changements substantiels apportés au texte original. Il est très difficile, à l'ère de l'internet, de garder secrètes de telles corrections !

l'Église sur le continent latino-américain, Église vivant actuellement des « heures historiques de défis ». La dernière ébauche envoyée par les évêques se lisait comme suit[3]:

> Nous regrettons un certain cléricalisme, certaines tentatives de retour à des formes d'ecclésiologie et de spiritualité antérieures au concile Vatican II, certaines lectures et leurs applications réductrices du renouveau conciliaire; nous regrettons l'absence d'un sens de l'autocritique, l'absence d'une authentique obéissance et d'un exercice évangélique de l'autorité. Nous regrettons une attitude moralisante qui affaiblit la place centrale du Christ, les infidélités à la doctrine, à la morale et à la communion, nos faibles mises en œuvre de l'option préférentielle pour les pauvres, les nombreuses rechutes sécularisatrices de la vie consacrée, la discrimination des femmes et leur absence fréquente des instances pastorales (109).

Et voici la version finale corrigée:

> Nous regrettons les tentatives de retour à certaines formes d'ecclésiologie contraires au renouveau du concile Vatican II. Nous regrettons certaines lectures et leurs applications réductionnistes du renouveau conciliaire; nous regrettons l'absence d'une authentique obéissance et d'un exercice évangélique de l'autorité, les infidélités à la doctrine, à la morale et à la communion, nos faibles mises en oeuvre de l'option préférentielle pour les pauvres, les nombreuses rechutes sécularisatrices de la vie consacrée, influencée par une anthropologie purement sociologique et non évangélique (100b).

Je remarque l'omission de l'autocritique, du cléricalisme, de la discrimination envers les femmes et de leur manque de participation. Il en va de même pour la différence qui existe dans la manière de voir la situation après Vatican II et celle de la vie religieuse. On peut avoir des manières différentes de considérer ces questions et les évêques du CELAM ont le droit d'exprimer leur façon de voir. De plus, dans une assemblée synodale la petite minorité a le devoir de s'en remettre à l'opinion de la majorité.

---

[3] http://rorate-caeli.blogspot.com/2007/07/aparecida-notes-final note.html. Ce site est actuellement en opposition au CELAM. La version anglaise est celle du site.

De toute façon, il n'y a pas de grandes questions de foi impliquées ici. Ailleurs dans le document se rencontre le souci particulier d'insister sur l'importance de la hiérarchie et de l'autorité de l'Église, et la distinction essentielle à faire entre fidèles et hiérarchie (cf.186-191). Benoît XVI et Jean-Paul II sont souvent cités… J'apprécie les évêques du CELAM pour ce qu'ils auraient voulu dire et qu'ils n'ont pas eu la possibilité d'exprimer. Mais le procédé soulève bien des questions sur la crédibilité du document comme représentatif de l'Amérique latine, sur l'exercice de la collégialité épiscopale ainsi que sur la légitime autonomie des Églises locales, particulièrement lorsqu'elles sont réunies en un même corps comme dans le cas du CELAM.

La théologie de la libération, quelle pratique ?

Il est encourageant de voir que l'Amérique latine n'a pas abandonné la théologie de la libération. J'ai retrouvé avec joie les thèmes de la libération tels que la méthode « voir, juger, agir », l'option préférentielle pour les pauvres, les communautés ecclésiales de base, le besoin de changer les structures sociales, et la reconnaissance des nombreux martyrs pour la cause de la justice, même s'ils ne sont pas nommés car la liste aurait été très longue (396). Notons toutefois les critiques qui se sont élevées à l'encontre d'une spiritualisation du *voir, juger, agir* telle qu'elle apparaît au n° 19 : voir avec les yeux de la foi, juger du point de vue de Jésus Christ et agir en communion avec l'Église. Il en va de même pour les CEB (communautés ecclésiales de base) qui, présentées de façon édulcorée, ont perdu tout leur mordant et apparaissent seulement comme un moyen pastoral parmi d'autres, comme un des nombreux mouvements d'Église[4]. Il a été à peine fait mention de la lutte pour la justice avec les pauvres. En outre, il faudrait aller plus loin dans l'option pour les pauvres en essayant de convertir ceux qui ont des responsabilités dans la construction de la société. Il y a par contre des références adap-

[4] Voir l'article de Robert Pelton (18 août 2007), http://smallchristiancommunities.org.

tées et tout à fait appropriées aux problèmes les plus actuels tels que la mondialisation, l'environnement, la drogue, les migrants, la corruption, etc.

Les défis du dialogue

En tant qu'Asiatique, je suis évidemment intéressé par ce que le document a à dire sur le dialogue avec les cultures et les religions. C'est plutôt positif au sujet de l'œcuménisme. Il est accepté dans le texte que l'Église ne grandisse pas par le prosélytisme (174) et on reconnaît que là où l'œcuménisme conduit à une connaissance mutuelle et à un témoignage commun, le prosélytisme diminue (233). Bien qu'il ne soit fait qu'une seule fois mention des sectes (185), le document admet que les catholiques qui rejoignent d'autres communautés ecclésiales ne le font pas pour des raisons doctrinales mais par besoin d'expérience religieuse (225). L'Église doit donc « renforcer », selon le document, une expérience de vie chrétienne, une expérience de vie communautaire, une formation biblique et doctrinale, un engagement missionnaire de toute la communauté (226).

Au sujet des autres religions, le document y reconnaît la présence de l'Esprit de Dieu (374) mais la simple mention du dialogue interreligieux provoque immédiatement une référence aux avertissements de Rome comme dans le cas de Jacques Dupuis (95). Les religions d'un autre « monde » peuvent bien être une réalité dont ils ne font pas l'expérience à Rome, on n'empêchera aucune personne extérieure de penser aux nombreux cultes religieux indigènes et afro-brésiliens qui, même après bien des siècles, semblent être toujours vivants et pratiqués soit en parallèle soit de façon syncrétique. Notons enfin que même si la réalité du dialogue interreligieux est principalement abordé en relation avec la mission (235-238), son importance dans la construction d'une humanité nouvelle est aussi soulignée. On y reconnaît en effet qu'il promeut la liberté et la dignité des peuples, qu'il stimule la collaboration pour le bien commun, éduque à la paix et à la convivialité citoyenne, et surmonte la violence interreligieuse (239).

L'inculturation

L'inculturation est présentée dans le contexte des peuples indigènes et afro-américains (88-97). Cependant elle semble se limiter à la traduction des textes bibliques et liturgiques dans leurs langues et à la promotion des vocations sacerdotales de leur milieu (94). Le document est en effet sensible à l'intégration des peuples indigènes et afro-américains mais rien n'est dit de la manière dont ils ont été exclus et exploités dans le passé, y compris au nom de la mission. Rien non plus au sujet des nombreuses tensions et difficultés qui subsistent encore quand ces peuples s'efforcent de réclamer ou d'affirmer leur identité. On trouve cependant quelques éloges indirects de ces cultures dans la manière dont la religion populaire est appréciée (258-264). Une mention particulière est d'ailleurs faite de la dévotion populaire aux souffrances du Christ et de Marie, à Guadalupe tout comme à Aparecida (265). Il est reconnu que « ce n'est qu'en imprégnant profondément le substrat culturel d'un peuple que la foi sera enseignée de façon adéquate » (477). Ces cultures traditionnelles sont depuis longtemps déjà au contact de la culture moderne. Cette culture, dit le texte, est ambivalente dans son apport : d'une part la dignité individuelle et la liberté, mais d'autre part l'individualisme et le relativisme dans tous les domaines (479). Mais alors que le texte insiste sur le besoin de transformation, aucune suggestion concrète n'est faite (480).

Il y a un très beau paragraphe à propos des signes du Royaume. Il se trouve dans la section « Royaume de Dieu et promotion de la dignité humaine » :

> Les signes évidents de la présence du Royaume sont les suivants : le vécu personnel et communautaire des béatitudes, l'évangélisation des pauvres, la connaissance et la pratique de la volonté du Père ; le martyre pour la foi ; l'accès de tous aux biens de la création ; le pardon mutuel, sincère et fraternel ; l'acceptation de la diversité et le respect pour sa richesse ; la lutte pour ne pas succomber aux tentations et n'être pas esclaves du mal (383).

Pour un Asiatique, cette image du Royaume apparaîtra sans doute trop chrétienne bien qu'elle pourrait facilement s'adapter

à un contexte multireligieux. Le numéro suivant (384) rappelle opportunément et de façon concrète la *praxis* de justice et d'égalité au niveau national et international, praxis à laquelle tout chrétien, citoyen du Royaume, est obligé.

Conclusion

Vu sa lente disparition en Europe, sa faible présence en Asie et sa relative nouveauté en Afrique, on se serait attendu à ce que l'Église catholique en Amérique latine et aux Caraïbes prenne la tête d'une mission renouvelée pour le XXIe siècle. La Ve Conférence générale de l'épiscopat latino-américain et des Caraïbes nous offre une large vision. Celle-ci s'inscrit dans la tradition des Conférences précédentes, au moins celles de Medellín et de Puebla. Mais l'analyse ne touche ni les vrais problèmes ni les solutions possibles. La vision est là, mais il manque le feu et la volonté pratique de transformer la société. L'Église en Amérique latine et aux Caraïbes ne semble pas en être pleinement responsable. Ainsi trouve-t-on affirmée à maintes reprises l'importance de l'Eucharistie pour les communautés chrétiennes. Des propositions pastorales sont élaborées pour la formation et l'animation de la communauté et le manque de prêtres est lui aussi déploré. Mais, excepté l'insistance à nouveau répétée du célibat des prêtres (195-196), la seule suggestion positive est de prier pour les vocations (253). Les religieux sont appelés à être des témoins prophétiques qui promeuvent la communion (216-224). Les laïcs sont assignés à la sphère séculière (174) et il n'y a pas d'effort pour les impliquer, spécialement les femmes qui sont particulièrement actives dans les communautés de base, d'une manière responsable et engagée dans la vie et la mission de l'Église. Au plan économique et politique l'Amérique latine bouge. Et l'Église, bouge-t-elle ?

Michael Amaladoss

Le document d'Aparecida 2007

Un point de vue européen

Philippe Kloeckner

Philippe Kloeckner est prêtre du diocèse de Clermont où il est curé de la paroisse Saint-Luc tout en assurant plusieurs aumôneries. Il assure en outre la responsabilité du service Amérique latine à la Conférence des évêques de France dans le service de la mission universelle SNMUE. Prêtre* Fidei donum *au Pérou de 1991 à 2001, il enseigna la théologie morale au séminaire interdiocésain de Juliaca.

Un courant d'opinion semble montrer que le texte d'Aparecida[1] entre dans la série des documents de valeur du CELAM[2] par la qualité des réflexions et des débats, par le courage et la pertinence des engagements des évêques. Nul doute alors que ce document doive servir à l'Église universelle. Mais voyons de plus près en quoi il peut aider en Europe, en France ou ailleurs, en quoi il rejoint les attentes et besoins de nos Églises, et comment, de façon analogique, il est déjà au cœur de nos préoccupations.

---

[1] Le texte de la Conférence générale d'Aparecida vient d'être traduit par le pôle Amérique latine de la Conférence des évêques de France. On peut obtenir ce texte dès à présent en écrivant à snmue.al@cef.fr.

[2] Conférence générale de l'épiscopat latino-américain et des Caraïbes

Voir, juger, agir

Les évêques réunis à Aparecida, contrairement au document préparatoire, ont fait le choix de la méthode *voir-juger-agir* que l'on retrouve dans la structure finale du texte. Ce choix est une vieille pratique de l'action catholique bien connue en Europe mais qui, par suite des réductions d'effectifs, a peut-être laissé croire qu'elle n'était plus beaucoup d'actualité. Il est donc intéressant de noter la volonté des pasteurs latino-américains d'encourager leurs peuples dans cette pratique. S'agit-il alors pour eux de résister aux formes dogmatiques, voire dirigistes, qui laissent entendre que la vérité vient d'en haut, du responsable et qu'ensuite les conclusions sont à mettre en œuvre par le Peuple de Dieu ? Quoi qu'il en soit, nous comprenons bien l'exigence de partir de la réalité, d'en comprendre la complexité et parfois même de découvrir des situations désastreuses qui obligent à prendre des décisions adaptées à l'urgence des enjeux. Comment ne pas saisir pour nous aussi, en Europe, le bien-fondé d'une telle démarche ?

Dans la première partie du document d'Aparecida (les deux premiers chapitres), les auteurs prennent le temps de faire toutes les observations nécessaires. Dans une large mesure, les évêques osent affronter la réalité souvent douloureuse de leurs pays, de leurs diocèses, et ils n'hésitent pas à en souligner les difficultés qui proviennent aussi de la pratique de l'Église. Chaque fois que les pasteurs font le choix d'un langage plus direct au lieu de la langue de bois, le texte recouvre un intérêt bien supérieur. La curiosité de quelques-uns pourra les pousser à lire certains documents préparatoires de conférences nationales. Il est utile de renvoyer en particulier à celui de la CNBB[3], texte très détaillé qui offre une description assez exhaustive de la situation au Brésil. Admirons donc le courage de ces pasteurs qui, avec leurs Églises locales, ont voulu regarder en face leur monde à un moment où l'Église d'Amérique latine connaît une baisse réelle de fidèles. Ils n'ont pas hésité à transcrire les difficultés externes

[3] Conférence nationale des évêques du Brésil.

à l'Église mais aussi à décrire les difficultés internes, ce qui est un peu moins habituel. Nous ne doutons pas que cela aidera aux changements suggérés et à la conversion personnelle si souvent rappelée par les évêques réunis pour cette Ve Conférence générale du CELAM.

La joie d'être disciple

Dans la deuxième partie, le chapitre troisième s'intitule « la joie d'être disciple-missionnaire ». On trouve donc avec bonheur de longs développements sur le fait qu'être chrétien procure beaucoup de joie. Il est notable que l'on observe des façons heureuses de vivre sa foi aux quatre coins du continent latino-américain. Cela donne un peu une nouvelle image remplaçant celle d'un chrétien terne, sans relief parfois, appartenant à une Église qui s'oppose soit-disant à tout, fermée à tout progrès de l'homme, retranchée dans ses certitudes et peu sensible au monde. Tout ce chapitre est une louange incessante pour la dignité de la personne humaine (104-105), pour la bonne nouvelle de la vie (106-113), pour la famille : « être aimés de Dieu nous remplit de joie » (117), pour l'activité humaine en insistant sur le fait que le travail devrait être un lieu de dignité de l'homme. Vient ensuite la partie sur la destination des biens universels et de l'écologie qui apparaît comme une question plutôt nouvelle pour la Conférence. Cette partie s'achève par une ouverture enthousiasmante nous présentant l'Amérique latine comme le continent de l'espérance et de l'amour. Il y a là une réelle volonté de proposer une présentation heureuse du catholicisme en particulier au moment de notre histoire où les nouveaux mouvements religieux progressent avec des tonalités de guérison, de bonheur promis, d'enrichissement à venir, bref pleins d'optimisme. Les évêques ne se placent pas en concurrence avec ces mouvements mais reconnaissons qu'il est heureux de lire et d'entendre proclamer le bonheur d'être chrétien et d'en faire déjà le constat à travers tout le continent.

En Europe nous observons des tendances de ce style dans les grands rassemblements où tous éprouvent la joie de se retrouver et de s'affirmer comme croyants : les JMJ et JDJ pour les jeunes ;

Ecclesia 2007 a aussi mis en évidence beaucoup de bonheur à se retrouver. Les rassemblements de jeunes de Paris, « les Frats », sont également un beau signe de cette joie, de cette vitalité de l'être chrétien. Sans vouloir créer des zones de repli où il fait bon être *cathos ensemble,* nous devinons que se dessine un courant nouveau : se montrer heureux dans sa foi. De surcroît, il offre une capacité à en entraîner d'autres dans son élan.

S'approcher de la Parole de Dieu

La Parole de Dieu occupe une place particulière en Amérique latine. C'est un phénomène que l'on observe, entre autres, dans les communautés ecclésiales de base et les petites communautés. Aparecida va encore insister pour dire combien cette Parole de Dieu est centrale dans la vie de l'Église et en particulier pour le disciple-missionnaire. La Sainte Écriture permet une rencontre unique avec le Christ : voilà pourquoi il est indispensable de l'intégrer dans sa vie personnelle et dans celle de l'Église (247). À ce stade, les évêques invitent chaleureusement à la *lectio divina* (249) tout en détaillant le processus.

Certains s'étonneront peut-être de la coïncidence entre cette invitation et celle du rassemblement d'*Ecclesia* 2007 où la *lectio divina* a été proposée comme moyen ordinaire du croyant et non plus comme une méthode mystérieuse réservée aux clercs. Mais n'est-il pas heureux de constater que sur des continents différents on se retrouve sur des sujets essentiels ? Cette ouverture va certainement permettre à un plus grand nombre de s'approcher et de se nourrir de la Parole comme le font déjà, dans de nombreux diocèses de France, des équipes de chrétiens organisés, qui avec une méthode, qui avec une distribution de l'Évangile de l'année liturgique, qui sur des programmes internet. Ce phénomène semble s'amplifier, à suivre !

Se désinstaller, sortir des églises

Pour contenir la religion on a parfois voulu l'enfermer dans les sacristies, mais en Amérique latine il arrive aux acteurs de la

pastorale eux-mêmes de réduire leur champ pastoral à leur église, leur presbytère, voire le cimetière. Ce sont de telles attitudes qui sont dénoncées chez certains pasteurs latino-américains et caribéens. Il ne faut plus se contenter de s'occuper du petit cercle de ceux et celles qui sont acquis au Seigneur et fidèles de l'Église (518h). Les évêques invitent à la rencontre avec cette foule en attente, ou non, de Dieu: « Jésus partit à la rencontre » (147). Pour aller proposer la foi, les prêtres et autres agents pastoraux vont devoir faire appel aux forces vives qui se trouvent sur le terrain, qui connaissent la réalité vécue, qui partagent le quotidien de la population.

Nous sentons bien que nous partageons avec nos frères d'outre-Atlantique cette préoccupation du *comment* aller à la rencontre dans les lieux où, trop souvent, une maigre présence d'Église ne suffit pas à témoigner, à évangéliser, et à former. Il sera opportun aussi de revoir les méthodes et les moyens (100c). Aujourd'hui, nous ne pouvons ignorer la place et le rôle du téléphone portable, de l'internet, des sites, des blogs, etc.; le document suggère imagination et créativité (173). De même cette proximité avec les plus pauvres qui doit non seulement permettre une plus grande charité mais qui nous configure davantage au Christ (139). Voilà pourquoi ce partage avec les frères les plus démunis devient urgent et indispensable dans une démarche de désinstallation (362).

Communautés de base et petites communautés

Après avoir évoqué plus haut les communautés de base (CEB) comme groupes partageant la Parole de Dieu, nous aimerions nous arrêter sur la place et le rôle de toutes ces communautés qui ont fait et font encore le dynamisme et la force de l'Église sur le continent latino-américain. Elles y assument non seulement une proximité sur le terrain mais sont encore d'intenses lieux de vie de l'Église. Voisins de quartiers parfois très populaires ou communautés perdues dans l'immensité du monde rural, ces communautés montrent l'ordinaire merveilleux de ces fidèles qui constituent les cellules de base de la vie chrétienne. Tout en étant proche de la vie des hommes et des femmes parce que ce

sont justement eux qui la composent, la CEB témoigne de sa vitalité (179), de son engagement, de sa responsabilité ecclésiale là où elle s'enracine. Son rôle d'école de formation chrétienne (178) marque considérablement le paysage latino, surtout par ses quatre accents : expérience religieuse avec la Parole (179), vie communautaire, formation biblique et doctrinale, engagement missionnaire (226). Le nombre de responsables formés dans ces communautés est impressionnant.

Il n'est pas étonnant que certains diocèses de France, comme Poitiers ou Troyes, s'inspirent de cette manière de *faire Église* et d'être présent au monde surtout au moment où de grands regroupements de paroisses s'opèrent en France et dans d'autres pays d'Europe. Il ne s'agit certes pas de copier le modèle latino-américain mais de s'inspirer de ce qui anime ces communautés de base ou autres petites communautés. Nous observerons avec attention et intérêt ce qui va se passer en Europe par rapport à cette façon de faire Église dans les prochaines années et compte tenu de l'évolution des mœurs et du monde.

L'écologie, l'homme au centre du débat

Nous savons tous combien les grandes questions posées à notre monde pour la conservation de notre planète sont d'actualité. L'Amérique latine semblait pourtant en retrait par rapport à la question écologique et les documents précédents du CELAM n'y accordaient guère de place. À la Conférence d'Aparecida les choses ont considérablement avancé sur ce thème, déjà dans le constat des richesses (83) mais aussi à propos des pillages et des destructions. Dans le chapitre neuvième du document, une large place est faite à la protection et la mise en valeur de ce bien qu'est la nature et de tout ce qu'elle renferme (470-475). Les pasteurs veulent s'engager davantage sur ce terrain avec une terminologie mieux adaptée, des propositions courageuses.

L'homme reste toujours au centre de ce débat, il n'en est nullement exclu. Le VI[e] Symposium écologique en Amazonie (Manaus, 15 juillet 2006) avec la participation de personnages emblématiques tels Bartholomée I[er] et le cardinal Roger

Etchegaray, la campagne de carême au Brésil en 2007, la grève de la faim de Mgr Luiz Flavio Cappio contre le détournement du fleuve Sao Francisco, la culture extensive du soja, la contamination de l'eau par les sociétés minières dans les Andes, sont quelques-uns des sujets brûlants qui attirent l'attention et suscitent des prises de position de l'Église de façon officielle et engagée. Les temps ne sont plus les mêmes ! Des résistances fortes se multiplient dans les zones de non-droits où des pasteurs courageux luttent pour que l'homme ait sa place au milieu de cette nature et que le bien commun soit préservé face aux intérêts privés. Nous pensons ici à Sœur Dorothy Stang assassinée le 12 février 2005 au Brésil, au combat du Frère dominicain Henri Burin des Roziers, et à tant d'autres encore.

Le caractère planétaire de ces questions place l'écologie au cœur de la vie des gens et en révèle des implications de plus en plus graves. La Conférence d'Aparecida ouvre un grand chantier autour de l'écologie qui sensibilise l'ensemble des chrétiens du continent latino. Les conséquences sur la vie de la planète ou sur notre quotidien en Europe nous font souvent regarder à l'ouest, en Amérique latine : observons donc la multiplicité des interventions de l'Église latino et sa réflexion (474-475), et voyons la place importante qu'elle occupe là-bas dans ce débat.

Ces pauvres qui sont nos maîtres

La V^e^ Conférence réaffirme fortement l'option préférentielle pour les pauvres (399) et veut la proposer avec plus d'insistance. Les évêques en rappellent le fondement christologique (392), enracinant ainsi cette option au cœur de la foi et non comme un parti pris politique. On trouve ici de splendides développements sur les visages des pauvres (393) qui nous empêchent de faire l'impasse sur nos responsabilités d'hommes et de femmes et de l'Église surtout. Quelle proximité de certains passages avec l'Évangile et sa multitude de pauvres rencontrés par le Christ !

Malgré son péché, l'Église n'hésite pas à dénoncer l'injustice et le malheur qui frappent le pauvre, le petit, le démuni, le souffrant. Elle dit vouloir s'engager aux côtés du pauvre (398) dans

une authentique « amitié avec les pauvres ». Comment pourrions-nous nous prétendre frères et sœurs en Christ sans cette amitié ? Pour nos pays d'Europe, la problématique est bien semblable même si le nombre de pauvres, en Amérique latine, est parfois désespérant. Le regard que nous portons doit bien être celui du Christ et l'expérience latino nous oblige, ici en Europe, à changer nos attitudes, à revoir nos conceptions, à oser des décisions prophétiques : les sans-papiers, les nouvelles pauvretés, le quart-monde, les étrangers, les migrants de toutes sortes, les banlieues, les grands malades, les aînés, les handicapés, les ghettos font bien partie de notre vie, très près de chez nous… Il me semble qu'un certain magistère (universel) se dessine entre les expériences reprises en déclarations par nos Églises du vieux et du nouveau continent. Le dialogue intensifié entre ces dernières ne peut que nous aider mutuellement dans nos recherches et notre agir.

Une dimension d'incarnation, la religiosité populaire

« Lieu de rencontre avec Jésus Christ » (258-265), la piété populaire est un des fleurons de l'Église en Amérique latine. Parmi la richesse et la diversité de cette piété, les pèlerinages offrent des lieux nombreux et très divers en dévotions ; des foules immenses marchent vers les sanctuaires qui rassemblent en général toute la population (259 et 260).

En Europe, on remarque un engouement pour les pèlerinages, celui de Saint Jacques de Compostelle ayant une aura particulière. Les sanctuaires accueillent aussi bien le pèlerin que le touriste et ce sont des lieux de pastorale que personne ne veut négliger. Des foules immenses fréquentent les sanctuaires nationaux et régionaux voire locaux, et il est fort possible que le nombre de personnes fréquentant sanctuaires et pèlerinages soit proche de ou même supérieur à celui des fidèles des paroisses. Les processions et pèlerinages trouvent aujourd'hui plus d'ampleur, pour preuve les chemins de croix qui, le vendredi saint, sortent de plus en plus dans les rues et d'autres processions qui trouvent un écho favorable. Il nous faut certainement tenir compte de cela tant dans la pastorale paroissiale que dans la pastorale diocésaine comme au plan national.

Tout un continent en mission

Parmi les conséquences fortes de la Ve Conférence, la mission continentale représente l'outil par excellence que se sont donné les évêques. On comprend bien qu'il s'agit d'une volonté générale à travers laquelle tous les acteurs de la pastorale sont mobilisés. L'ensemble du peuple de Dieu va se voir mobilisé pour émettre ses avis, pour se mettre en marche avec ses talents, pour vivre à fond cette nouvelle Pentecôte tant souhaitée. Il nous faut attendre maintenant la réalisation du Congrès missionnaire américain (CAM 3)[4] pour recueillir les fruits de la préparation de cette mission. Déjà quelques idées surgissent ici ou là comme d'avoir des années marquées par un thème. En 2008, les migrants; en 2009, les gens de la rue; en 2010, les dépendants (à la drogue, l'alcool, etc.). Mgr Miguel Cabrejos Vidarte (archevêque de Trujillo, Pérou), président de la commission de la mission continentale, souhaite au nom de tous que « Jésus soit reconnu comme Dieu et Seigneur sur tout le continent latino-américain et les Caraïbes, et que l'Église s'enracine dans chaque communauté ».

Une nouvelle Pentecôte, commune espérance

Arrivés au terme de ce rapide panorama des travaux d'Aparecida et de quelques réalités européennes, nous pouvons nous rendre compte des liens qui existent entre nos Églises et combien l'expérience latino peut nous encourager dans nos pratiques. Nous pouvons même nous laisser aller à croire que de nouvelles idées pour la pastorale en Europe y prennent naissance. Aparecida indique véritablement un changement d'époque prenant acte de la mondialisation et de l'intégration régionale qui oblige à s'adapter à la nouvelle réalité. Cette prise de conscience va encore bousculer nos choix et nos stratégies. Les moyens de communication ont montré à Aparecida que l'on ne travaillait plus sans eux et que la connectivité était un outil

[4] Le CAM 3 se déroulera à Quito, Équateur, en août 2008.

précieux au cœur des travaux de la conférence. Cette même connectivité a montré qu'il était difficile de garder secret un document à l'heure de l'internet et des nouveaux modes de communication. Les cafouillages de la publication en sont un bon révélateur.

Aparecida marque un tournant important de la vie de l'Église en Amérique latine. Nous aurions tout intérêt cependant à être vigilants sur ce qui se passe aussi chez nous, dans la vieille Europe. La progression des nouveaux mouvements religieux pose de nouvelles questions et appelle aussi des réponses audacieuses. Regarder l'Église de là-bas, c'est accepter de nous mettre encore et toujours dans un élan qui ne peut qu'être prophétique, sans doute au risque de voir partir encore trop de fidèles. Que l'enthousiasme général provoqué par la V^e^ Conférence du CELAM à Aparecida provoque des échanges sans cesse plus riches entre nos Églises ! Souhaitons nous, ici aussi, une nouvelle Pentecôte !

Philippe Kloeckner

Des prêtres noirs s'interrogeaient...

Des anglicans et des protestants se posaient aussi des questions (1956)

Jean-François Zorn

Jean-François Zorn est professeur d'histoire du christianisme contemporain à l'Institut protestant de théologie de Montpellier. Il est aussi le fondateur de l'Association francophone œcuménique de missiologie.

En 1956 paraissait un fameux livre, *Des prêtres noirs s'interrogent*[1]. Cinquante ans plus tard, les éditions Karthala et Présence Africaine eurent la riche idée de publier un fac-similé de ce livre[2]. Cet événement fit l'objet d'un colloque à l'Institut catholique de Paris au mois de novembre 2006 en présence d'un des auteurs survivant du livre, Gérard Bissainthe[3]. En 1956, donc, une quinzaine d'intellectuels et de prêtres africains et haïtiens, tous pétris de culture occidentale mais également tous influencés par le mouvement de la négritude s'interrogeaient sur l'avenir du christianisme dans leur continent respectif alors que la colonisation s'achevait et qu'un monde nouveau, à la fois prometteur et incertain, était en train de naître sous leurs yeux. Ce livre fut le premier manifeste, en langue française, de la revendication d'un christianisme pensé dans des catégories culturelles, philosophiques et théologiques qui tentaient de sortir du moule occidental.

---

1 A. Abble e.a., *Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris, Cerf, 1957.

2 *Des prêtres noirs s'interrogent. Cinquante ans après*... Paris, Karthala / Présence Africaine, 2006. Avec une préface de Léonard Santedi Kinkupu et une postface de Gérard Bissainthe et de Meinrad Hebga.

3 Colloque *Des prêtres noirs s'interrogent*, organisé par l'École pratique des hautes études (V^e^ section) et l'Institut de sciences et de théologie des religions de l'Institut catholique de Paris, 17-18 novembre 2006.

Invité au colloque de l'Institut catholique pour faire part d'une supposée réception *Des prêtres noirs s'interrogent* dans le monde protestant des années 1950, je dus d'abord faire le constat de sa non-réception. Aucune des revues théologiques protestantes, y compris spécialisées en missiologie comme *Le Monde non Chrétien* pourtant ouvert à la problématique missiologique catholique, n'avait cité ce livre lors de sa sortie; aucun journal comme *Réforme* ou *Le christianisme au XX^e siècle* non plus. Exprimer ma déception, pourtant réelle, n'avait guère d'importance, si ce n'était pour dire que cet ouvrage aurait pourtant mérité un accueil de la part des protestants francophones, car non seulement il est d'une grande qualité à la fois littéraire et missiologique, mais il pouvait aisément être reçu dans le milieu protestant qui partageait les mêmes préoccupations que le milieu catholique.

Faute de pouvoir parler de la réception de ce livre, ni d'ailleurs d'un ouvrage équivalent dans lequel des pasteurs noirs se seraient interrogés eux aussi, j'ai proposé de présenter le questionnement anglican et protestant qui surgissait à quelques mois de distance de la publication *Des prêtres noirs s'interrogent*, dans deux conférences internationales tenues fin 1957 et début 1958, en Afrique précisément. Le résultat de cette présentation est l'objet du présent article.

Les raisons d'une « non-réception » en milieu protestant

Sans m'attarder sur les raisons de la non-réception *Des prêtres noirs s'interrogent* dans le monde protestant francophone, je peux émettre cependant une hypothèse: c'est plus une question de climat du moment qui explique ce silence qu'une volonté délibérée d'occultation. Il convient d'abord d'évoquer les relations entre catholiques et protestants qui, dans les années 1950 et en mission, n'étaient guère empreintes d'esprit œcuménique: les Églises anglicanes et protestantes africaines, malgaches, caribéennes et mélanésiennes qui commençaient à s'émanciper des sociétés missionnaires, étaient toutes préoccupées de préserver leur cohésion à l'heure de l'autonomie ecclésiastique et de l'indé-

pendance politique. On assistait dans plusieurs pays d'Afrique, de Madagascar et du Pacifique à la constitution des premiers Conseils chrétiens d'Églises, à l'image de l'Église de l'Inde du Sud, structurée de manière postdénominationnelle dès l'indépendance du pays en 1947. On peut alors émettre l'hypothèse que, préoccupées de consolider un œcuménisme interne, ces Églises anglicanes et protestantes postmissionnaires du monde noir n'étaient pas en mesure de scruter l'horizon d'un œcuménisme plus large.

Mais il faut évoquer ensuite un problème plus grave : celui d'une réelle pauvreté de la réflexion théologique et missiologique dans ces Églises. Ce propos peut étonner, car on a pris l'habitude de penser que les protestants étaient en avance sur le plan théologique par rapport aux catholiques, parce que prétendument plus libres qu'eux de s'exprimer vis-à-vis de leurs autorités de tutelle. Je pense que ceci est inexact, en tout cas dans la zone francophone d'Afrique, de Madagascar et du Pacifique au tout début de la décolonisation. On ne voit guère émerger de théologiens protestants, car les sociétés de mission de langue française, celle de Paris en particulier, ne les encourageaient pas[4]. On craignait peut-être qu'un certain esprit « nationaliste indigène » n'envahisse l'esprit de jeunes hommes brillants et consacrés, mais facilement enclins à revendiquer le pouvoir face aux pères de la mission. Dans ce contexte, développer le ministère doctoral n'était pas une priorité, plutôt fallait-il consolider le ministère pastoral d'hommes appelés à être les collaborateurs des missionnaires dont l'avenir sur place était incertain. Ajoutons enfin que, dans

[4] Il y a de notables exceptions qui confirment la règle : des hommes comme Thomas Ekollo (1920-1996) ou Jean Kotto (1918-1987) au Cameroun, Seth-Ametefe Nomenyo (1925-2004) au Togo qui avaient les capacités de faire une thèse de doctorat, n'y ont pas été encouragés et ont été happés par les tâches ecclésiales jusqu'à l'épuisement. Ekollo était le seul protestant présent au 1er Congrès international des écrivains et artistes noirs tenu à la Sorbonne du 19 au 22 septembre 1956. Nomenyo est l'un des rares pasteurs africains francophones de l'époque à avoir produit une œuvre théologique ; il est devenu animateur théologique de la Communauté évangélique d'action apostolique après sa création en 1971, mais n'a jamais fait de thèse de doctorat. Paradoxalement la période coloniale paraissait plus féconde à Madagascar, particulièrement avec des hommes comme le pasteur Rabary (1864-1947).

les milieux missionnaires protestants de langue française, encore marqués par l'esprit revivaliste de leurs origines, on craignait que les questions doctrinales ne divisent, alors que les défis du moment – poursuivre l'évangélisation du continent africain et y parfaire la constitution d'Églises – nécessitaient de renforcer l'unité entre missionnaires étrangers et pasteurs autochtones.

Des préoccupations différentes chez les anglicans et les protestants ?

Ces remarques permettent d'indiquer un premier écart entre les préoccupations des anglicans et des protestants africains de la fin des années 1950 et celles développées par les prêtres noirs : les premiers semblent prioritairement préoccupés d'ecclésiologie, les seconds d'anthropologie et de liturgie. Cet écart apparaît nettement quand on se tourne vers ce qui se préparait en cette fin des années 1950 dans la grande famille d'Églises qui se constituait autour du Conseil œcuménique des Églises fondé en 1948. C'est en effet au Ghana, premier pays africain à avoir acquis son indépendance le 6 mars 1957, qu'allait se tenir pour la première fois en Afrique, du 28 décembre 1957 au 8 janvier 1958, l'assemblée mondiale du Conseil international des missions dont dépendaient pour quelque temps encore la plupart des jeunes Églises anglicanes et protestantes d'Afrique, de Madagascar et du Pacifique. C'est au Ghana que fut décidée, à une forte majorité, l'intégration de ce Conseil au Conseil œcuménique des Églises. Cette intégration signifiait que, dans les mois et les années à venir, non seulement les Églises anglicanes et protestantes de ces continents deviendraient membres à part entière du Conseil œcuménique des Églises[5], mais qu'elles seraient désormais responsables de la mission dans leurs pays respectifs tout en demeurant en communion avec les autres Églises du reste du monde.

La Conférence du Ghana devait alors poser les quatre principes suivants.

---

[5] Cf. R.K. Orchard (dir.), *The Ghana Assembly of the IMC*, Edinburgh House Press, 1958.

- Tout en rappelant que l'origine de la mission mondiale est en Dieu et non en l'homme, la conférence affirme que l'Église c'est la mission, ce qui veut dire qu'il n'est pas légitime de parler de l'une sans l'autre.
- Il n'est plus légitime non plus, c'est-à-dire ni valable ni d'aucune aide, de parler encore de vieilles et de jeunes Églises.
- On ne peut plus considérer la mission comme allant à sens unique du Nord vers le Sud, de l'Occident vers l'Orient. Toute Église, partout, est à considérer en état de mission, sujet et objet de mission.
- La mission se fait désormais dans le partenariat, ce qui signifie concrètement que toute forme de tutelle d'une Église sur une autre Église doit être supprimée ou inscrite dans une communauté de partage des biens matériels et spirituels et d'évangélisation commune.

On aura d'ailleurs reconnu dans ce texte des intuitions analogues à celles développées dans l'encyclique *Fidei donum* de Pie XII du 21 avril 1957. Mais il faut relire ces orientations avec l'éclairage de la déclaration de Mgr Lefebvre dans la préface *Des prêtres noirs s'interrogent*: « Rien ne peut et ne doit se faire sans l'Église, écrivait-il. Combien nous devons estimer cette règle d'or! C'est tout le bienfait de l'assistance promise par Jésus à Pierre et aux apôtres unis à Pierre. Voyez la confusion et la contradiction des Églises qui ne sont pas unies à Pierre! »[6]. On peut répondre à Mgr Lefebvre que précisément la Conférence d'Accra a tenté de faire tenir ensemble, dans les Églises anglicanes et protestantes nées de la mission, leurs traditions ecclésiales et les nécessités du renouveau missionnaire.

Les questions posées par ce renouveau missionnaire allaient d'ailleurs être examinées au cours d'une nouvelle conférence tenue deux jours après celle d'Accra, du 10 au 20 janvier 1958, à Ibadan au Nigeria[7]. Il s'agissait de la première Conférence des Églises anglicanes et protestantes d'Afrique; elle préfigurait la constitution en 1963 d'une structure permanente, la Conférence

[6] Lettre-Préface de Mgr Lefebvre, dans A. Abble e. a., *o.c.*, p. 13.
[7] Conseil international des missions, *Ibadan, Conférence des Églises d'Afrique 1958*, Paris, SMEP, 1959.

des Églises de toute l'Afrique (CETA) qui existe encore de nos jours. À Ibadan, plusieurs des thèmes évoqués se trouvaient déjà dans *Des prêtres noirs s'interrogent* alors que d'autres y étaient absents, voyons lesquels et demandons-nous pourquoi.

Des thématiques communes aux Églises anglicanes, protestantes et à l'Église catholique

Nous l'avons déjà remarqué, *Des prêtres noirs s'interrogent*... abondamment sur la liturgie, ce qui leur permet de poser en arrière-fond la question de la culture africaine, en vue de « l'indigénisme de l'Église » selon l'expression de Gérard Bissainthe; ce dernier préfère ce terme à celui de nationalisme, jugé trop connoté politiquement et porteur de l'idée de séparatisme et d'isolationnisme[8]. On retrouve la même crainte dans les textes d'Ibadan, mais on note une moins grande importance du registre culturel dans le langage d'Ibadan que dans celui des prêtres noirs[9]. La notion de « négritude » ne figure jamais dans les textes d'Ibadan et rarement dans les textes anglicans et protestants. La question de « l'apport de la culture africaine dans le culte chrétien » fit néanmoins l'objet, à Ibadan, d'une importante intervention confiée à J.H. Nketia, un jeune laïc presbytérien ghanéen, sociologue à l'Université d'Accra.

Si nous comparons sur le fond cet article avec celui de Robert Sastre sur « liturgie romaine et négritude » dans *Des prêtres noirs s'interrogent*, nous voyons fonctionner deux conceptions, l'une de type catholique, l'autre de type protestant quant aux rapports

---

[8] Cf. Gérard Bissainthe, « Catholicisme et indigénisme », dans A. Abble, *o.c.*, p. 111-135.

[9] La notion de « négritude » ne figure pas dans les textes d'Ibadan. De plus, ce concept est francophone et n'aura pas d'équivalent dans le monde anglo-saxon. Selon Serge Molla, auteur du livre *Les idées noires de Martin Luther King* (Genève, Labor et Fides, 1992), la prise de conscience de l'acuité de l'identité raciale ne se fit chez Luther King qu'à la fin des années 1960 sous l'impulsion de Malcolm X et du *Black Power*. C'est avec l'héritier critique de Luther King, James Cone, que la notion de théologie noire apparaîtra, voire de Dieu noir. Mais le titre de son livre *God of the Oppressed* (1975), traduit en français par *La noirceur de Dieu* (1989), montre que les néologismes autour du « noir » sont typiquement francophones et n'ont pas d'équivalents en anglais.

du christianisme et de la culture à travers la question liturgique[10]. S'appuyant sur une réflexion de Jean Daniélou, suggérant qu'une incarnation spécifique du christianisme en Afrique permet à l'être africain tout entier de s'exprimer dans la liturgie, Sastre s'interroge à son tour sur une liturgie qui soit le couronnement de l'aspiration profonde des Africains. Après s'être livré à une comparaison des deux modes de célébration, le mode romain et le mode africain, Sastre voit dans le mode romain comme un appel à la purification, à la décantation, à l'apaisement, à l'universalisation du mode africain. Le mode africain pourrait, quant à lui, revigorer ce qui est trop schématique et squelettique dans le mode romain. C'est le principe de l'adaptation qui consiste non à abaisser l'universel romain au particulier africain mais à élever le particulier africain à l'universel romain. De là, il reprend la notion d'incarnation en ayant soin de préciser qu'il s'agit de l'incarnation du Christ impliquant un triple effort: d'obéissance au type d'incarnation liturgique occidental qui n'est donc pas un accident historique mais une volonté divine, d'intériorisation qui implique que dans la liturgie africaine le rôle du corps s'amenuise au profit de celui de l'esprit, de transfiguration qui consiste à réorienter tous les gestes liturgiques et rituels de type africain dans la lumière de l'appel de Dieu à être des fils ressuscités et non des esclaves.

On voit dans ce processus d'adaptation de type catholique, un mouvement de christologie ascendante, de l'africanité à la chrétienté romaine, cette dernière accomplissant pleinement les virtualités de la première.

Nketia, de son côté, décrit les deux positions en présence dans le protestantisme en Afrique. D'abord ceux qui, de type évangélique, se sont coupés de leur culture et qui voient l'introduction d'éléments africains dans le culte comme un retour du paganisme. Ensuite ceux qui, de type protestant plus classique, sont partisans d'une africanisation du culte, éliminant le plus possible les éléments venus de l'étranger. Puis il affirme, en réponse aux tenants des deux positions, qu'au lieu de détruire le caractère sacré du culte, la civilisation africaine possède des éléments

[10] Cf. Robert Sastre, « Liturgie romaine et négritude », dans A. Abble, *o.c.*, p. 153-159.

propres à le faire mieux ressortir. Mais l'africanisation du culte n'est pas un retour aux cultes qui célèbrent les dieux d'Afrique; la grande différence pour ne pas dire la rupture entre le culte africain et le culte chrétien c'est le fait, selon Nketia, que le premier s'origine dans un mythe, et le second dans un fait historique, la venue de Jésus sur terre, son ministère, sa mort et sa résurrection comme Christ qui fait de lui un Dieu dont l'Église est le symbole de son corps. Ce rappel de l'incarnation permet à Nketia d'indiquer les formes à la fois primitives et permanentes du culte chrétien que les communautés chrétiennes ont vécues dès les premiers temps jusqu'à nos jours avec une mention spéciale pour le temps de la Réforme, qui aurait « mis à la portée de chaque homme la foi chrétienne » par la traduction de la Bible, des liturgies, des cantiques dans les langues des peuples; ce processus assure la continuité avec la tradition et provoque l'innovation. Pour Nketia, dès lors que les éléments traditionnels du culte se retrouvent là où Christ est adoré et que le principe protestant de traduction est assuré dans le langage comme dans l'art, l'africanisation du culte se produira correctement[11].

On voit dans ce processus d'adaptation de type protestant un mouvement de christologie descendante, de la chrétienté issue de la Réforme à l'africanité, cette dernière s'accomplissant pleinement dans les apports de la première.

Ces deux postures correspondent au génie des deux traditions chrétiennes, catholique et protestante: à l'aide de la terminologie de Paul Tillich, je dirais qu'il s'agit de « la substance catholique » d'un côté et du « principe protestant » de l'autre. Ainsi l'encyclique *Evangelii praecones* du pape Pie XII de 1951, citée par cinq des auteurs du livre[12], illustre la substance catholique: « L'Église [...] a toujours suivi la norme très sage selon laquelle l'Évangile ne détruit ni n'éteint chez les peuples qui l'embrassent rien de ce qui est bon, honnête et beau en leur caractère et leur génie. [...] L'Église n'a jamais traité avec mépris et dédain les doctrines des païens; elle les a plutôt libérées de toute erreur et impureté, puis

---

[11] J.H. Nketia, « L'apport de la culture africaine dans le culte chrétien », dans Conseil international des missions, *o.c.*, p. 105-122.

[12] Il s'agit de Joseph Thiam, Jean Mulago, E. Verdieu, P. Ondia et Jean Parisot.

achevées et couronnées par la sagesse chrétienne »[13]. En écho à ce message, celui de la Conférence d'Ibadan sur le christianisme et la culture africaine illustre bien le principe protestant: « Si l'Église ne peut donner un sens chrétien à toutes les coutumes africaines, nous croyons cependant qu'elle a une très grande contribution à faire à la vie de l'Église universelle. Sous la conduite de Dieu, celle-ci sera enrichie de la richesse que la culture africaine peut apporter à sa vie »[14].

On peut appliquer cette grille de lecture à deux autres sujets communs aux prêtres noirs et à la Conférence d'Ibadan: l'un concerne la famille, l'autre le ministère du prêtre ou du pasteur indigène.

L'article de Joseph Thiam, dans *Des prêtres noirs s'interrogent*, « Du clan tribal à la communauté chrétienne » s'apparente à celui d'Obadiah Kariuki, évêque de l'Église anglicane du Kenya, à la Conférence d'Ibadan, « La vie de famille chrétienne », suivi de recommandations de la conférence. Ces deux contributions posent le problème des transformations de la famille de type clanique africaine en la famille de type communautaire selon l'Évangile. Mais là où Thiam se contente d'affirmer, toujours dans la ligne de Pie XII, que l'Église ne s'implantera en profondeur dans le domaine de la famille que si elle reconnaît que « des dispositions de l'âme noire peuvent être une préparation providentielle au message de la Révélation » et que si elle parvient à sanctifier ce qu'il y a de meilleur dans la conception traditionnelle de la famille africaine, la Conférence d'Ibadan trie entre les éléments de la coutume: ceux jugés incompatibles avec l'Évangile qu'il faut éliminer, et ceux qui peuvent s'accorder à lui et être conservés. Ainsi l'excision (dite « clitoridectomie ») de la femme, les dérives du mariage par dot (dit « par achat »), l'abandon de la veuve, l'interdit sexuel pendant l'allaitement, la polygamie (avec prudence cependant) sont-ils condamnés, alors que l'inscription communautaire du mariage, la solidarité envers tous les enfants du groupe, l'honneur envers les personnes

---

[13] Passage cité par Joseph Thiam, dans A. Abble e. a., *o.c.*, p. 51, Jean Mulago, p. 28-29 et Jean Parisot, p. 243-244

[14] « Le christianisme et la culture », dans Conseil..., *o.c.*, p. 138.

âgées, sont des valeurs africaines qui doivent être valorisées par l'Église.

L'article de E. Verdieu et P. Ondia dans *Des prêtres noirs s'interrogent*, « Sacerdoce et négritude », et le rapport d'un groupe de travail de la Conférence d'Ibadan, suite à une série d'interventions sur les ministères ecclésiaux, intitulé « Le corps pastoral africain », posent la question de l'identité d'un clergé indigène émergeant dans les jeunes Églises. Mais là où Verdieu et Ondia cherchent à repérer les pierres d'attente et les pierres d'achoppement dans la culture qui permettent au Noir d'accéder à un sacerdoce jusque-là occupé par des Blancs, la Conférence d'Ibadan énumère les conditions concrètes d'émergence des vocations au ministère pastoral autochtone face à la résistance des communautés familiales et ecclésiales peu habituées à donner leurs fils à l'Église mais plutôt enclins à tout attendre de l'extérieur. Des conditions de discernement des vocations dans la prière, de formation théologique de bon niveau, de salaire juste pour les ministres et de bonne collaboration avec les laïcs sont énumérées pour doter les Églises d'un solide encadrement pastoral.

Conclusion : les non-dits des prêtres noirs

Pousser plus avant la comparaison des deux documents constituerait une erreur méthodologique, étant donné, nous l'avons déjà dit, qu'on a à faire, d'un côté, à un essai d'auteurs, et de l'autre, à une conférence inter-ecclésiale dont la portée est décisionnelle. L'intérêt du processus comparatif, à propos de la liturgie, de la famille et du ministère, permet néanmoins de situer *Des prêtres noirs s'interrogent* dans un questionnement analogue à celui des anglicans, des protestants et des catholiques à la fin des années 1950.

Pourtant, on est en droit de se demander pourquoi, alors que les prêtres noirs prennent publiquement la parole et obtiennent une audience certaine grâce à la publication de leurs réflexions dans un livre aux éditions du Cerf, ceux-ci restent souvent silencieux sur quelques problèmes brûlants de l'heure en Afrique, pro-

blèmes que les participants à la Conférence d'Ibadan n'hésitent pas à aborder. Voici quelques exemples : sur le plan des relations du christianisme avec les autres religions, seule la question des relations du christianisme avec les religions traditionnelles à travers le cas, au demeurant très intéressant du Vaudou, est posée par les prêtres noirs ; les participants de la Conférence d'Ibadan s'interrogent, eux, sur l'attitude chrétienne envers l'islam et la conférence déclare : « L'Évangile doit être prêché en un langage que le musulman ordinaire comprendra [...]. Par exemple, il est inutile, comme point de départ, de parler du Fils de Dieu dans le sens chrétien à un musulman ; mais nous pouvons présenter Jésus comme étant un *signe* de Dieu »[15].

Rien n'est dit, non plus, pratiquement, par les prêtres noirs des questions économiques et politiques à l'heure des indépendances alors que les participants de la conférence d'Ibadan ont pris position sur les questions des paysans sans terre, de l'urbanisation galopante, de la destruction de la nature et des sols, en mettant les Églises devant leurs responsabilités éthiques en ces domaines.

Est-ce que les prêtres noirs ne se sentaient pas autorisés à entrer dans de tels questionnements sociopolitiques ? Si tel est la cas, pourquoi ? Cela dit, le style personnel, intime quelquefois, des interrogations des prêtres noirs, rend ce livre très attachant et en font une opération vérité, même si l'on sent que vérité et liberté ne peuvent pas totalement cohabiter.

Jean-François Zorn

[15] *Ibidem,* p. 130.

Affirmations contestées

75ème anniversaire de la chaire de missiologie à l'Université Radboud (Nimègue, Pays-Bas)

Eric Manhaeghe

L'Université Radboud à Nimègue (Pays-Bas) célébrait en 2005 le 75ème anniversaire de sa chaire de missiologie. Les Actes de la conférence organisée à cette occasion viennent d'être publiés: Frans Wijsen et Robert Schreiter (dir.), ***Global Christianity. Contested Claims.*** Collection « Studies in World Christianity and Interreligious Relations », n° 43. Amsterdam et New York, Rodopi, 2007, 232 p., 46 €.

Le livre du professeur américain renommé d'histoire et de sciences religieuses, Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*, [*La prochaine chrétienté: le christianisme mondial se prépare*], Oxford University Press, 2002, fut le point de départ des débats. Dans l'introduction des Actes, Frans Wijsen, titulaire actuel de la chaire de missiologie, situe l'œuvre de Jenkins dans le contexte du développement de « l'étude du christianisme mondial parmi les autres religions » à l'Université Radboud. L'approche n'est plus normative, mais résolument empirique. On ne s'intéresse plus à ce qui devrait être, mais on se demande ce qui se passe réellement.

À l'ouverture de la conférence, Jenkins fut invité à préciser son point de vue, à savoir que le centre de gravité de la chrétienté se déplace vers le Sud, et que, non dépourvue de traits autoritaires, elle entrera en conflit avec l'État séculier. Cinq groupes d'auteurs réagirent ensuite à cette position. Le premier situa la thèse de Jenkins dans le contexte de la géopolitique des États-Unis. Le deuxième critiqua sévèrement son approche quantitative. Le

groupe suivant étudia la situation des chrétiens qui vivent en diaspora au milieu des musulmans. Le quatrième groupe d'auteurs analysa les perspectives chrétiennes en Amérique latine et le dernier proposa un point de vue féministe. En guise de conclusion, Robert Schreiter mit en lumière les points qui resteront controversés dans l'avenir.

Déplacement vers le Sud

Dans son intervention d'introduction, Philip Jenkins confirma sa position: le centre de gravité de la chrétienté ne cesse de se déplacer vers le Sud. S'appuyant sur des données statistiques, il s'efforça de situer géographiquement ce déplacement. Vers l'année 1800, le centre de gravité se trouvait quelque part au nord de l'Italie, en 1900 au centre de l'Espagne, en 1970 au Maroc et aujourd'hui il faut le chercher au Mali. Et gageons que le voyage n'est pas encore terminé! Au Sud, le chrétien moyen du XXIe siècle est pauvre et sa formation rudimentaire. L'environnement dans lequel il passe sa vie plutôt brève ressemble fortement à celui de l'homme et de la femme des temps bibliques. Esprits et démons de tout genre abondent. Des fléaux frappent régulièrement les habitants de la terre. La pauvreté, l'exil, la corruption et le clientélisme sont considérés comme « normaux ». N'importe qui peut vous indiquer dans son voisinage un pauvre Lazare, traité exactement comme au temps de Jésus... Tout comme l'homme et la femme des temps bibliques, ce chrétien moyen du XXIe siècle attend tout d'en haut. Il cherche surtout des réponses immédiates à ses problèmes urgents de santé et de pauvreté. On ne s'étonne donc pas du succès des groupes charismatiques qui interprètent tout en termes spirituels et enseignent aux gens comment s'armer efficacement afin de sortir victorieux du combat spirituel contre les puissances du Mal. La « bête », l'incarnation du Mal, c'est l'État séculier. N'oublions surtout pas que la plupart ont eu une expérience directe de la persécution par cet État...

Les positions de ces chrétiens du Sud ne plaisent pas aux théologiens occidentaux qui préfèrent les ignorer. Quelques-uns, plus progressifs, cherchent cependant à interpréter l'expérience de

leurs frères et sœurs du Sud comme une lutte de libération. Ils espèrent que ce combat conduira à un mouvement chrétien authentique, proche de l'idéal de l'Évangile. Les conservateurs, par contre, comptent trouver au Sud des alliés en vue de leur lutte contre les sécularistes en train de corrompre l'Église en Occident. Comme eux, les chrétiens du Sud interprètent la Bible littéralement et s'opposent avec acharnement aux interprétations libertaires des progressifs considérés comme infectés par la sécularisation. Dans ce contexte, Jenkins renvoya à la crise récente de la communion anglicane (controverse sur l'homosexualité). L'auteur conclut en disant qu'aucun groupe ne sera satisfait. Les chrétiens du Sud ne réaliseront pas les rêves des théologiens progressifs d'Occident et ils ne viendront pas non plus en aide à leurs opposants conservateurs. Ils élaboreront leur propre modèle d'Église qui sera différent de ceux envisagés par les Occidentaux. Le fossé culturel est énorme et la confrontation s'annonce plutôt rude. Numériquement plus importants, les chrétiens du Sud l'emporteront probablement sur ceux du Nord. Un nouveau christianisme, dominé par le Sud et réellement mondial, se prépare!

Choc des civilisations ?

Dans sa réaction, intitulée « Global Christianity, New Empire, and Old Europe », Werner Ustorf, professeur de missiologie à l'université de Birmingham, laissa entendre que le livre de Jenkins réfute la thèse de Huntington (*Clash of Civilizations, and the Remaking of World Order*, 1998) selon laquelle un conflit mondial de civilisations est inévitable. Pour Ustorf, Jenkins pense à une alliance entre les autorités des États-Unis et les dirigeants de la chrétienté du Sud. Thèse intéressante, mais mal étayée! En effet, Jenkins ne dit rien de nouveau, mais répète de façon fascinante des analyses bien connues. Les catégories qu'il introduit sont certes utiles, mais simplistes. Sa présentation géographique est pour le moins problématique. Il généralise tellement qu'il ne fait droit ni au Nord, ni au Sud. Le chercheur sur le terrain sait très bien que la diversité qu'il observe au Sud ne permet pas de discerner des tendances générales. Le Sud ne peut certainement pas être caractérisé comme traditionaliste. Jenkins met des phé-

nomènes politiques très hétérogènes dans un même panier conceptuel et prédit ensuite un futur coup fondamentaliste. Conclusion qui reflète plus les désirs des néoconservateurs américains que la vraie situation au Sud. Jenkins a écrit un livre fascinant, mais il n'est pas entré en dialogue avec les chrétiens du Sud.

Pour sa part, Ben Knighton, du Centre pour l'étude de la mission à Oxford, estima dans « Christian Enculturation in the Two-Thirds World », que la position de Jenkins épouse au contraire la thèse de Huntington. Selon Knighton, Jenkins craint que l'on aille tout droit vers un conflit de civilisations qui risquerait de mettre fin à sa propre idéologie démocratique libérale. Thèse également mal étayée, soutient-il, car Jenkins présente une vision anglo-américaine étroite de la mission. Il pense que par le passé elle fut avant tout une conquête (qui pourrait, à l'avenir, se retourner contre l'Occident), alors que la foi fut le plus souvent transmise par ceux qui venaient de la recevoir et non par les missionnaires étrangers. Les parallèles qu'il établit entre périodes historiques sont très superficiels et influencés par le rêve néoconservateur. Se fiant exclusivement aux statistiques, il applique la théorie de l'évolution aux religions. De cette façon, il ne parvient pas à prendre les cultures au sérieux et ne semble pas réaliser que la religion n'est qu'un aspect de la culture. Il ignore les efforts sérieux d'inculturation et l'influence grandissante des Églises établies. Qu'il soit rassuré, s'il y a une tendance générale qui se dessine à l'horizon, c'est bien que les peuples du Sud aspirent à avoir accès à ce qu'ils considèrent comme les avantages du monde postmoderne. Il n'y a pas de raison de craindre un conflit mondial dans l'avenir immédiat!

Statistiques

Deux auteurs mirent en question l'approche jugée trop quantitative de Jenkins qui, selon eux, se fie presque exclusivement aux statistiques sans se donner la peine d'examiner leur contenu. Les chiffres en eux-mêmes ne disent pas grand-chose, il faut les interpréter en relation avec la qualité de la vie de foi des communautés concernées. Sebastian Kim, professeur de théologie et vie

publique à l'Université St John de York (Royaume-Uni), fonda cette critique sur son expérience en Asie dans « The Future Shape of Christianity from an Asian Perspective ». L'auteur reconnaît l'impact significatif du livre de Jenkins sur la discussion concernant l'avenir du christianisme et le nouveau rôle joué par les chrétiens du Sud. Il regrette cependant que Jenkins utilise le terme « chrétienté » qui renvoie à la domination du Nord dans le passé. Faisant ainsi, Jenkins suggère que le Sud aspire à assumer à son tour un rôle dominant identique. Le terme « centre de gravité » qui découle de son usage naïf des statistiques est également malheureux. Une analyse qualitative de l'intégrité du mouvement chrétien conduit à des résultats très différents. Par intégrité, Kim entend la façon de concevoir l'identité et la mission de l'Église ainsi que son impact sur la société. En Asie, on rencontre beaucoup de petites communautés fraternelles ouvertes et attrayantes dont l'impact social dépasse nettement leur signification numérique. Elles sont caractérisées par une approche théologique originale de la réalité sociopolitique et religieuse. Elles sont réellement représentatives du christianisme asiatique qui ajoutera sans doute de la couleur au christianisme mondial sans avoir la moindre prétention de le dominer.

Frans Verstraelen, professeur de sciences religieuses à l'Université du Zimbabwe (Harare), défend une thèse semblable dans « Jenkins' *The Next Christendom* and Europe ». Partant de son expérience de quarante années passées en Afrique comme chrétien et missiologue européen, il souligne qu'il est erroné de présenter l'Europe comme un continent libéral et entièrement sécularisé (ce qu'on est enclin à conclure à partir des seules statistiques). Une Europe religieuse, voire chrétienne, existe aussi. Dans ce contexte, l'auteur fait remarquer que la recherche d'une plus grande spiritualité est précisément un des facteurs importants qui contribuent à la crise de la modernité. Un nombre significatif d'Européens cherchent à comprendre le monde à la lumière de la foi chrétienne. Bien sûr, ces chrétiens ont l'impression de vivre dans un désert d'indifférence religieuse, mais cela ne veut pas dire que l'on doive négliger les oasis chrétiennes. Dans le désert, on part à la recherche des oasis ! Il y a certes une interaction entre les chrétiens du Sud et ceux du Nord, mais l'impact des premiers sur les Églises du Nord est plutôt limité,

ne fût-ce que parce qu'ils n'ont pas une expérience directe de la sécularisation. Et lorsque leur environnement commence à subir les influences de la sécularisation, ils attendent aide et inspiration de la part de leurs frères et sœurs du Nord.

Pluralité religieuse

Dans son intervention « Challenges to the Next Christendom: Islam in Africa », John Chesworth, directeur de l'Institut pour l'étude de l'islam et des relations islamo-chrétiennes au *St Paul's United Theological College* à Limuru (Kenya), suivit la thèse de Jenkins: l'Afrique sera le théâtre préféré du conflit entre civilisations. Le combat entre le capitalisme et le communisme s'est déroulé en grande partie en Afrique pendant la période de la guerre froide; aujourd'hui, elle fait les frais du conflit entre l'islam et le christianisme. Statistiques à l'appui, l'auteur montra que les deux religions connaissent une croissance fulgurante en Afrique. Cela conduit à une concurrence exacerbée et à une polarisation explosive. Toutes deux utilisent des méthodes agressives et affectionnent la polémique. Malheureusement, les Églises chrétiennes sont fragmentées et il est à craindre que le rêve d'une Afrique musulmane ne se réalise. Faire de l'Afrique un acteur important de la prochaine chrétienté est un défi gigantesque, voire un rêve irréalisable.

Karel Steenbrink, éminent spécialiste de l'islam, ne partagea pas du tout un tel point de vue dans « Realistic Perspectives for the Christian Diaspora in Asia ». Cet ancien professeur à la *State Academy for Islamic Studies* de Djakarta (Indonésie), qui enseigne actuellement la théologie interculturelle à l'Université d'Utrecht (Pays-Bas), critiqua sévèrement le chapitre VIII du livre de Jenkins. Intitulé « La prochaine croisade », ce chapitre est clairement inspiré par les thèses de Huntington. La terminologie apocalyptique belliqueuse fait preuve de peu de sagesse et elle est en tout cas inappropriée. Une analyse politique, fondée sur un parti pris qu'on ne s'efforce même pas de dissimuler, ne convient pas à l'étude sérieuse d'un phénomène religieux. Au contraire, une approche proprement religieuse permet de brosser un tableau tout à fait différent. En Asie, les chrétiens vivent comme

des minorités en diaspora. Situation qui correspond bien à la nature du christianisme en tant que religion prophétique. La croissance quantitative n'est pas première. La qualité de la vie de foi des communautés et leur impact sur la société dans son ensemble sont de loin plus importants. Certes, dans un pays comme l'Indonésie il y a de multiples conflits, mais il s'agit surtout de conflits entre musulmans. Les causes sont presque toujours sociopolitiques (rivalités entre groupes, disputes de terrains, leadership fragmenté, etc.). Inévitablement, ces conflits causent aussi des dommages collatéraux, y compris chez les chrétiens et les autres minorités, mais il ne s'agit pas d'une guerre *des* musulmans contre *les* chrétiens. En tout cas, la croisade n'est pas une option légitime ! Elle est incompatible avec le noyau même de l'Évangile : aimer Dieu en premier et aimer son prochain comme on est aimé de Dieu. Les disciples du Christ sont donc invités à approfondir leur vie de foi dans une situation de diaspora et à y devenir toujours davantage des témoins de l'amour, même pour ceux qui les détestent.

Flexibilité et mobilité religieuses

Dans son intervention « Religion in the Caribbean : Creation by Creolisation », Joop Vernooij, professeur associé émérite de missiologie à l'Université Radboud, fit une suggestion intéressante : écouter les gens qui vivent déjà dans une situation qui ressemble fortement à celle que Jenkins envisage dans l'avenir. On la trouve aux Caraïbes où vivent ensemble, et depuis longtemps, des gens aux origines culturelles et religieuses nombreuses et très diverses. Ils viennent de l'Est et de l'Ouest, du Sud et du Nord ; ils sont chrétiens, musulmans, adeptes des religions traditionnelles de l'Afrique, hindous, etc. On n'y trouve pas de croisades, de conflits et de guerres. Leur réponse à cette diversité (due aux circonstances et non librement choisie) fut la *créolisation*. Bien sûr, à l'arrivée, ces gens étaient déracinés. Malgré tout, il fallait survivre et pour ce faire regarder vers l'avenir, ce qui voulait dire créer du nouveau. De nouvelles religions émergèrent : le vaudou, la santeria, le winti, l'orissa, etc. Les anciennes religions comme le christianisme, l'islam et l'hindouisme furent transformées. Dans ce processus de créolisation, l'élément le

plus important ne fut pas le passé, mais bien l'avenir qu'on était déterminé à construire ensemble suivant le principe de l'unité dans la diversité. De cette façon, un nouvel être humain émergea: le créole. Modèle non seulement possible, mais aussi déjà réalisé. Il vaut en tout cas la peine de le prendre en compte.

Henri Gooren, chercheur en anthropologie culturelle de l'Université de Utrecht, fit une autre suggestion. Dans « Pentecostal Conversion Careers in Latin America », il propose de regarder à la loupe les pentecôtistes latino-américains dont Jenkins parle en termes généraux. À en croire les statistiques, ils connaissent une croissance fulgurante, mais qu'est-ce que cela signifie au juste? Pour trouver une réponse à cette question, il analysa d'abord les résultats d'études qui suivirent le cheminement d'échantillons représentatifs de personnes ayant fréquenté le culte pentecôtiste. Il développa ensuite un instrument de travail: la carrière de conversion. Elle comprend cinq niveaux d'appartenance (consécutifs ou non): la préaffiliation (on montre de l'intérêt), l'affiliation (on devient formellement membre), la conversion (la personne change de vision du monde et d'identité), la confession (on devient militant) et la désaffiliation (on perd de l'intérêt, on se décourage, on quitte). Jenkins semble penser que tous les gens qui fréquentent le culte pentecôtiste sont des convertis. Le tableau brossé par Gooren, lui, est bien différent. La plupart expérimentent temporairement le pentecôtisme, le plus souvent pendant leur jeunesse. La carrière de conversion d'un grand nombre est loin d'être complète, et même le niveau de la confession est souvent temporaire suivie après quelques mois par la désaffiliation. Dans l'ensemble, la moitié quitte après moins d'un an. Gooren en conclut que le pentecôtisme ne contribue pas tellement à la croissance du christianisme en Amérique latine, mais qu'il favorise plutôt la mobilité religieuse (changement fréquent d'une confession ou religion à une autre, ou d'une religion à une forme de laïcité). Il est en tout cas erroné de considérer l'affiliation (le plus souvent temporaire) à une Église pentecôtiste comme une conversion. La lecture des statistiques n'est jamais simple!

Point de vue féministe

Dans « Theologies of Anowa's Daughters: An African Women's Discourse », Martha Frederiks, du Centre de théologie interculturelle à l'Université de Utrecht, présenta une étude de l'œuvre de plusieurs théologiennes africaines. Cette étude semble confirmer l'intuition de Jenkins selon laquelle les chrétiennes du Sud élaboreront leurs propres solutions, différentes de celles proposées par les chrétiennes du Nord. Les théologiennes féministes africaines développent effectivement des points de vue particuliers à partir de leur situation concrète (p. ex. le nombre très élevé de malades du sida). Leur approche diffère également de celle des féministes d'Occident. Insistant sur le partenariat entre femmes et hommes, elles s'efforcent de contribuer à la promotion de la vie et du bien-être de tous.

Gemma Cruz-Chia, de l'Université St Ambroise aux États-Unis, examina dans « Filipina Domestic Workers in Hong Kong » la signification et l'impact de la migration sur le christianisme. Plus de dix pour-cent des Philippins ont émigré et la plupart de ces migrants économiques sont des femmes. L'auteure présenta un étude de cas, celui des domestiques à Hong Kong. Originaires de la campagne très catholique des Philippines, ces femmes se sentent totalement déracinées dans la mégapole de Hong Kong, d'autant plus qu'elles ne peuvent compter sur la compréhension de leurs employeurs non-chrétiens. Elles trouvent un appui dans les associations de femmes philippines, le plus souvent catholiques. Il existe aussi des associations musulmanes, d'où quelques conversions à l'islam vécues comme une libération (rupture complète avec un passé considéré comme oppressif). Les rencontres après la messe dominicale célébrée en tagalog ou ilocano sont d'une importance capitale (presque toutes les domestiques ont un jour libre par semaine: le dimanche). Dans ce contexte, le catholicisme revêt parfois la forme d'une religion « ethnique », mais le plus souvent il se transforme en une religion libératrice de refuge. Il s'agit néanmoins d'un type de catholicisme qui diffère de celui que les domestiques ont connu dans leurs campagnes. La théologie devrait accompagner ce processus de création d'un nouveau modèle d'Église en approfondissant la vraie nature catholique (universelle) du christianisme.

Cela veut dire favoriser l'ouverture aux autres tout en conservant le sens d'appartenance à un groupe particulier solidaire. Il est vrai que les domestiques ne se sentent pas à l'aise dans les célébrations en chinois, mais il importe néanmoins d'établir des liens d'amitié avec les chrétiens du lieu. Voilà quelques éléments d'une recherche qui se fait indépendamment de celles en cours au Nord, ce qui semble confirmer la thèse de Jenkins.

En guise de conclusion

Robert Schreiter, de la *Catholic Union* aux États-Unis, conclut en soulignant la contribution de Jenkins au débat concernant l'avenir du christianisme. Même s'il est vrai qu'il n'a pas apporté de nouveaux éléments et qu'il ne s'appuie pas sur une expérience directe, il a rendu le débat accessible à un public que les Églises ne réussissent pas à atteindre. Un atout à ne pas sous-estimer dans un environnement politique qui reconnaît de nouveau le rôle important des religions dans la société.

De toute évidence, le débat se poursuit. Il est important de se rendre compte que trois aspects importants continueront à provoquer des contestations. Il y a d'abord le cadre de références pour l'étude du futur du christianisme. Il est évident que les thèses de Huntington ne servent pas à grand-chose, mais nous ne disposons pas encore d'un cadre accepté par tous. Ensuite, il est clair que les généralisations ne nous aident pas à progresser. On peut s'attendre cependant à ce que toute tentative de discernement des tendances à partir d'une analyse détaillée de la complexité des nouveaux développements religieux soit également contestée. Et elle sera probablement inaccessible à la plupart des interlocuteurs. Finalement, il y aura toujours des surprises. On a pensé pendant longtemps que l'Afrique était en train de devenir un géant chrétien, ce qui paraît moins certain aujourd'hui. En Chine, par contre, certains découvrent un potentiel énorme, alors qu'on pensait qu'elle pouvait être considérée comme définitivement perdue pour le christianisme. Ce qui montre encore une fois que l'étude de l'avenir n'est pas une science exacte!

Eric Manhaeghe

Castes et violence au Tamilnadu

L'Institut du Dialogue avec la Culture et les Religions du *Loyola College* à Chennai (Tamilnadu, India) vient d'entamer une enquête sur le terrain en vue de la réalisation de son projet de recherche sur « Castes et violence au Tamilnadu ». Quelques orientations et hypothèses furent présentées au séminaire national les 22 et 23 février 2008.

Le projet

La violence entre groupes culturels, plus particulièrement entre les hautes castes et les plus basses, perturbe sérieusement l'harmonie sociale au sud et au nord du Tamilnadu depuis 1931. Le conflit s'est aggravé à partir de 1996, ce qui a conduit à une hostilité généralisée entre les groupes concernés. L'objectif du projet de recherche est d'examiner les raisons et le contexte de la violence entre castes au Tamilnadu afin de rendre possible la gestion des conflits et de promouvoir l'harmonie entre les castes grâce à un meilleur entendement interculturel. Il s'agit d'un projet de recherche proactive: l'étude ne se fait pas après une émeute mais en temps de paix, ce qui permet de dévoiler des situations qui peuvent conduire à des conflits. Des sites ont été sélectionnés pour le travail sur le terrain.

La réalisation du projet comprend trois phases. Des chercheurs ont déjà examiné la littérature disponible sur les conflits entre groupes culturels, ce qui leur a permis d'élaborer une méthodologie. On vient d'entamer la deuxième phase au cours de laquelle des enquêteurs recueillent des renseignements sur le terrain à l'aide d'un questionnaire centré sur les facteurs qui contribuent à la violence et sur ceux qui auraient pu la prévenir. La dernière phase consistera à analyser les informations ainsi obtenues. On s'efforcera de répondre à trois questions: qu'est-ce qui a causé la violence? qu'est-ce qui aurait pu la prévenir? comment promouvoir l'harmonie entre les castes?

Séminaire

Durant le séminaire (22-23 février 2008), plusieurs intervenants qualifiés ont parlé de leur propre expérience, d'événements récents, etc. Il apparaît que l'antagonisme entre les castes est profondément enraciné. Même ceux qui tiennent publiquement des discours « politiquement corrects » en faveur de l'élimination de la discrimination entre castes, vantent en privé la supériorité de leur propre caste, attisant ainsi la haine entre ces mêmes groupes. Un intervenant en a parlé comme d'une maladie qui affecte la personne au plus profond de son être. En outre, cette conjoncture est légitimée de plusieurs façons par l'hindouisme. D'abord en mettant en lumière le mythe de la création selon lequel chaque caste est issue d'une partie différente du corps de Prajapathi, ensuite en développant une théorie de la pureté et de la pollution rituelles et finalement en insistant sur la pertinence du *Dharma sastras* (ancien code brahmanique de lois et coutumes sacrées) dans la sphère sociopolitique. Les autres religions (christianisme, islam, bouddhisme, sikhisme) se sont accommodées de la situation actuelle afin de pouvoir survivre et fonctionner dans un environnement majoritairement hindou.

Il faut cependant souligner que le conflit entre castes relève d'abord d'un phénomène socioculturel, fondé sur l'économie (division du travail) et conditionné par la politique, plus particulièrement par les luttes de pouvoir. Toute tentative visant à favoriser l'harmonie entre ces groupes devra s'inscrire dans ce même contexte socioculturel. Un individu peut tout au plus poser des gestes symboliques, mais il ne parviendra pas à opérer un changement durable. D'où la nécessité de créer un mouvement social large, comprenant des gens de toutes les castes et religions, sous la direction d'un leadership uni. L'action de ce mouvement consistera à préparer un changement de mentalité pour, ensuite, passer à la mise en œuvre du projet. Les religions sont invitées à soutenir ce mouvement en élaborant une doctrine qui mette en évidence l'harmonie comme impératif moral et en stimulant une spiritualité d'ouverture et de dialogue chez leurs propres membres.

D'après *Harmony*, 3 (2008) 1
Site : www.idcrdialogue.com

Conseil de rédaction 2008

Le Conseil de rédaction de *Spiritus* (cf. couverture, p. 2) s'est réuni les 14 et 15 mai 2008 chez les Missionnaires d'Afrique (31 rue Friant, 75014 Paris). L'abbé Léonard Santedi Kinkupu fut l'invité du Conseil et le P. Paul Coulon, CSSp, le modérateur de ses travaux. Le Conseil se réunit tous les deux ans et propose les grandes lignes des numéros des années à venir (2009 et 2010).

En 2009, la revue *Spiritus* aura 50 ans! Sans le moindre doute une bonne raison de se réjouir et de célébrer, mais aussi de porter un nouveau regard sur l'avenir de la mission. Dans un premier dossier (mars 2009), la rédaction présentera un aperçu du développement de la pensée de *Spiritus*, illustré par quelques extraits d'articles particulièrement significatifs. La revue, acteur dans le domaine de la réflexion missionnaire depuis un demi-siècle, se laissera également interpeller par des théologiens chrétiens, des croyants d'autres religions et des gens qui ont choisi de se situer à distance de toute religion (juin 2009).

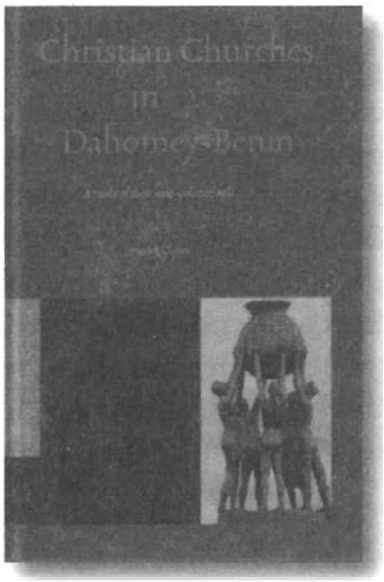
Lors d'une journée d'étude (septembre-octobre 2009) quelques intervenants, les lecteurs et les amis de *Spiritus* seront invités à réfléchir à ces interpellations, ce qui les aidera sans doute à porter un nouveau regard sur l'avenir. La revue se propose en outre de contribuer activement à la préparation du deuxième Synode africain et de proposer des réflexions sur des questions actuelles comme la sécurité alimentaire et la diversité légitime au sein d'une Église qui sent de plus en plus le besoin d'affirmer à nouveau son identité propre.

La rédaction continuera à informer les lecteurs sur le développement de ces initiatives, aussi bien dans l'édition papier que dans le site www.spiritus.fr.

Recensions

Patrick Claffey, ***Christian Churches in Dahomey-Benin. A Study of their Socio-Political Role***. Collection « Studies of Religion in Africa », n°31. Leiden et Boston, Brill, 2007, VIII+328 p., 79 €.

L'auteur est missionnaire SVD et a exercé son ministère pendant vingt-cinq ans en Afrique (au Togo de 1977 à 1986 et au Bénin de 1987 à 2002). Rentré au Royaume-Uni pour compléter ses études en sciences sociales, il se demandait dans quelle mesure son ministère missionnaire avait contribué au changement social en Afrique: qu'est-ce que je viens d'accomplir en Afrique? quel rôle social l'Église catholique et les autres communautés chrétiennes assument-elles dans ce continent? Dans un premier temps, il considérait les Églises comme des commentaires sur l'État et la société dont elles font partie et comme des tentatives de les imaginer différemment. Il approfondit cette première intuition dans un livre remarquable sur les *Églises chrétiennes au Dahomey-Bénin : leur rôle sociopolitique*. Dans une première partie historique et anthropologique (chapitres 2 à 4), il montre que la vision ancestrale du monde, exprimée dans le vaudou, sous-tend la société béninoise contemporaine et qu'elle nourrit l'imaginaire religieux du Béninois du XXI[e] siècle. La deuxième partie (chapitres 5 à 7) est une étude socioreligieuse. L'auteur y examine le rôle institutionnel très important de l'Église catholique et l'émergence d'un christianisme béninois populaire (catholique, pentecôtiste, etc.).



Voici la thèse fondamentale de l'auteur. La fragilité anthropologique caractérise la situation sociopolitique au Bénin. La société lutte pour assumer sa propre histoire (surtout son rôle dans la traite des esclaves) sans y réussir. Le poids de l'histoire continue à l'écraser, ce qui conduit à l'incapacité de renouveler les idées politiques. Les jeunes générations se sentent prisonnières de cette situation. Elles ont l'impression qu'on leur interdit l'accès au monde plus large qui ne cesse d'évoluer et sont en quête d'une percée qui tarde malheureusement à venir. Cette même fragilité anthropologique offre aux autres acteurs sociaux un espace relativement libre, voire sollicite leur intervention. Les Églises proposent fondamentalement deux discours. L'un, venant de l'extérieur et fondé sur la doctrine sociale de l'Église catholique, a déjà contribué de façon significative à sau-

vegarder l'unité de la société dans un contexte de violence et à promouvoir la réconciliation ainsi qu'un changement réel au plan national (cf. Conférence nationale). L'Église catholique institutionnelle continue, fût-ce de façon plus modeste, à assumer ce rôle stabilisateur. L'autre discours, venant de l'intérieur (christianisme populaire inculturé), construit patiemment la cohésion sociale au plan local. Bien sûr, il faut éviter des excès comme la fuite vers l'invisible ou l'entrée dans le délire. D'où la nécessité d'encadrer les initiatives populaires par une solide réflexion intellectuelle orientée vers la vie concrète. L'auteur espère que ce double discours des Églises aidera le peuple béninois à se libérer du paradigme de la victimisation et à assumer finalement sa propre histoire. Il s'agit d'un défi de taille, mais pas impossible à relever.

Si cette brève présentation de la thèse centrale de l'auteur peut paraître abstraite, le livre ne l'est certainement pas. On y apprend beaucoup sur la vie concrète des gens, surtout sur leurs sentiments, leur imaginaire religieux et leurs aspirations les plus profondes. Les appendices seront très utiles aux lecteurs qui ne sont pas au courant de l'histoire du Bénin et de la doctrine sociale de l'Église. Dommage que les références dans le texte ne correspondent pas toujours à ce qu'on trouve dans la section appendices. L'appendice 12b auquel l'auteur renvoie à la page 249 est en réalité le 10A. Ces petites erreurs n'enlèvent rien à l'excellence de ce livre remarquable. Vivement recommandé à tous ceux et celles qui travaillent en Afrique ou qui s'y préparent!

Eric Manhaeghe

Alain Noël (dir.), ***L'Espoir au Féminin. Quatre jeunes Françaises au cœur du commerce publique.*** Paris, Presses de la Renaissance, 2006, 292 p., 20 €.

L'espoir au féminin, un livre au titre significatif, porteur d'espérance. Apparemment, pas de nom d'auteur sur la couverture, mais le sigle d'une association: PaMPa – *Palabras de Mujeres Panamericanas* – Paroles de femmes sud-américaines, ainsi que le nom du co-fondateur de « Reporters d'espoirs » (une association qui encourage une information positive) qui a signé la préface: Christian de Boisredon.

L'espoir au féminin est en fait écrit par quatre plumes différentes, celles des *Pampettes*, quatre jeunes Françaises qui après leurs études et un temps passé à « Reporters d'espoir » fondent l'association PaMPa dont le but est de faire connaître et reconnaître les femmes d'Amérique du Sud investies dans le développement de l'économie solidaire et particulièrement du commerce équitable.

C'est parce qu'elles décident de rencontrer ces femmes et de mener elles-mêmes leur enquête auprès des associations d'économie solidaire, que les *Pampettes* entreprennent le voyage : vingt mille kilomètres et six pays ! L'expédition s'organise, le travail se partage selon les aptitudes, les capacités, la personnalité de chacune. Le travail de rédaction est aussi partagé : Emilie est l'auteur des chapitres sur le Brésil et le Pérou, Aliénor a écrit les chapitres sur le Chili et l'Equateur, Marie-Capucine a écrit le chapitre sur l'Argentine et la conclusion, Gwendoline, l'introduction et le chapitre sur la Bolivie.

Nos *Pampettes* narrent leurs péripéties pratiquement au jour le jour, les difficultés qu'elles doivent braver : langue, passages de frontières, les différents modes de voyage, etc. Avec elles, nous sillonnons et découvrons l'Amérique latine dans toute sa diversité. Mais surtout, elles nous parlent de leurs rencontres avec les femmes et nous livrent des exemples concrets d'économie solidaire, de commerce équitable, de développement économique. *L'espoir au féminin*, c'est le moyen qu'elles ont trouvé pour donner la parole à toutes ces femmes qui s'unissent pour agir, sortir de la misère et offrir un monde meilleur à leur famille !

Le livre est riche car les *Pampettes* ne négligent pas les aspects géographiques, historiques, touristiques, sociaux et culturels des pays traversés. Cependant, ce qui importe plus, c'est que ce livre est porteur d'espérance car elles témoignent d'une Amérique du Sud pauvre, mais dynamique et solidaire malgré les difficultés, la corruption et les inégalités. Elles nous montrent comment, sans moyens extraordinaires, se vit la solidarité entre les femmes d'ici et de là-bas.

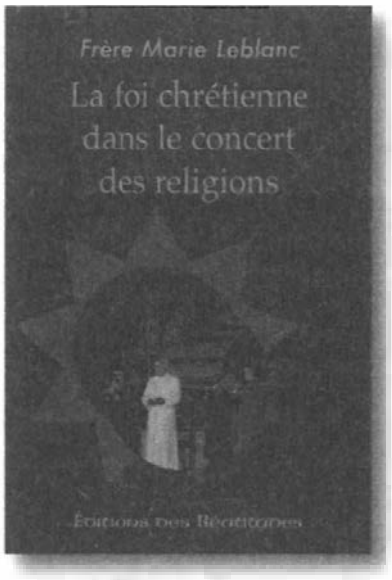
Marthe Laisne

LIVRES

Frère Marie Leblanc, ***La foi chrétienne dans le concert des religions.*** Nouan-le-Fuzelier, Béatitudes, 2007, 80 p., 6 €.

Le livre plaide pour une « rencontre des pensées et des cœurs de tous ceux qui croient en Dieu » (p. 7), et invite à deux attitudes spirituelles et pratiques, celle de l'ouverture et celle de la vigilance.

Il dénoue alors les fausses pistes que suivent les religions, y compris la religion chrétienne, quand la violence et l'idolâtrie dénaturent le lien vital dont elles sont chargées et qui devrait permettre la rencontre de Dieu et de l'humanité.



L'ouverture se vit quand le témoignage « clair, joyeux, humble des chrétiens s'accompagne de l'attention donnée au témoignage des hommes d'autres religions » (p. 36). Elle se vit aussi par le dialogue vrai, la reconnaissance éclairée des semences du Verbe dans les religions. Elle culmine pour l'auteur dans l'Eucharistie, où se révèle le Nom de Dieu et où se donne son amour.

En peu de pages, synthétiques et denses, d'une simplicité à la mesure de sa profondeur, nous est offerte une approche apaisée et apaisante, exigeante, pourtant, parce qu'elle nous replace au cœur de ce qu'est l'essentiel d'une religion : l'amour et le service de Dieu, sa louange, ne mènent-ils pas à une communion réelle avec l'humanité ?

L'auteur est un moine de l'abbaye bénédictine de Fleury. De 1969 à 2001, il a été membre du Groupe des Dombes, un groupe de recherche théologique et de dialogue œcuménique fondé en 1937.

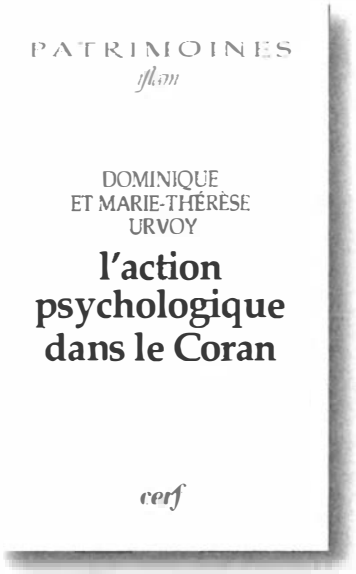
Marie-Hélène Robert

Dominique et Marie-Thérèse Urvoy, ***L'action psychologique dans le Coran***. Coll. « Patrimoines islam ». Paris, Cerf, 2007, 104 p., 18 €.

L'islam s'appuie sur le caractère révélé, miraculeux, inimitable du Coran pour susciter la conviction religieuse, affermir la certitude. Mais l'importance des facteurs sociopolitiques dans l'élaboration d'une version officielle du Coran ne peut pas être occultée par l'histoire, car cette composition vise un consensus autour d'un texte unique, « pour soutenir l'image du Prophète de l'islam », et en vue d'établir un ordre sociopolitique fort et cohérent. Or les choix qui président à une telle élaboration conduisent à la question de l'ordre dans lequel seront présentés les sourates et les versets. Et cet ordre produit un effet psychologique sur le récepteur, alors qu'il est rarement pris en compte par les commentateurs du texte fondateur.

Examiner les mécanismes mentaux et les procédés rhétoriques par lesquels se forme la certitude psychologique du croyant visée par le Coran permet d'affronter la question de la composition du Livre saint de l'islam, de ses versions diverses, de ses contradictions internes. Il s'agit donc moins pour les auteurs d'étudier les interprétations possibles des courtes unités constituées par les versets, comme cela est pratiqué couramment,

pour ne pas dire exclusivement dans le monde musulman, que d'envisager des ensembles plus larges dans lesquels sont à l'œuvre des procédés d'écriture qui permettent justement « l'action psychologique » sur l'esprit du fidèle.



Une substantielle introduction pose les enjeux de cette question dans son cadre historique, car le projet se veut « dégagé de tout a priori sur le caractère de la révélation, mais tenant compte néanmoins des informations historiques et documentaires » (p. 27).

En quatre courts chapitres le livre examine alors successivement les procédés rythmiques, structurels, subliminaux et argumentatifs qui concernent surtout la seconde partie de la profession de foi. Les accélérations, les répétitions, les progressions par concentration ou par amplification, les renversements, le martèlement sont autant de mécanismes qui agissent sur le mental du récepteur.

Dans l'examen technique mais accessible de quelques passages du Coran, les auteurs prennent en compte le regard posé par l'islam sur le judaïsme et le christianisme, et ouvrent ainsi des pistes de réflexion pour le dialogue interreligieux.

Signalons des mêmes auteurs, parmi une bibliographie abondante, deux livres qui seront très utiles à tous ceux dont la mission les engage au contact de musulmans. D'abord, *Les mots de l'islam*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1994, 128 p. Il s'agit d'un petit guide de vulgarisation sur plusieurs aspects de la religion musulmane à partir de 121 définitions aussi pointues que fiables. Il y a ensuite, *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Paris, le Seuil, 2006, 688 p. D. et M.-T. Urvoy ont en outre collaboré au *Dictionnaire du Coran*, Bouquins/Laffont, 2004, 1024 p.

Dominique Urvoy est professeur de pensée et de civilisation arabes à l'Université de Toulouse-le-Mirail. Marie-Thérèse Urvoy enseigne l'islamologie, l'histoire médiévale arabe et l'arabe classique à l'Université catholique de Toulouse. Ils sont mondialement reconnus dans le monde de la recherche islamologique.

Marie-Hélène Robert

Véronique Isenmann et Maurice Leiggener, ***Histoires pour consoler Dieu. Dieu a perdu son miroir***. Paris, Atelier, 2007, 222 p., 22 €.

Le livre, né de multiples rencontres, s'offre comme une naissance, un repas, un voyage, dans leurs balbutiements et leur déroulement, dans les imprévus et les interstices ménagés par l'espace de la Bible et du conte.

Véronique est bibliste et théologienne, Maurice est mécanicien, Frère de la Société des missionnaires d'Afrique. Ils nous racontent la Bible, la création, la souffrance, l'espérance. Ils nous racontent la vie, celles des personnes rencontrées en Suisse, en Tunisie, au Niger, sur les routes, sur les nattes, au creux des chaumières. Ils nous racontent la portée cosmique du rêve et du réel, le bonheur et les épreuves, à travers les personnages du conte, rattrapés par la sagesse.

Tout se passe comme si nous étions réunis dans un même village, à rechercher ensemble les morceaux du miroir de Dieu, pour le lui présenter, reconstitué, marqué de ses fêlures. La faim, la mort de l'enfant, l'amour qui n'en finit pas de fuir ; peut-être pour mieux revenir, Marie, tendue vers l'heure du mariage de son fils.

Dans un même village, plutôt dans une même maison, originelle et promise, où toutes les couleurs ont leur mot à dire, où les murs sont des chemins.

« "Dieu a perdu son miroir qui s'est brisé en une infinité d'éclats", dit le conteur, Alors il fallait bien au moins une voyageuse, un conteur, un philosophe, des femmes, des enfants et des marmitons pour partir en quête des fragments du miroir de Dieu. Tous ces personnages, et les histoires qu'ils échangent, sont des mirages sur les déroutements bibliques : ils permettent de contempler plus près de nous une réalité insaisissable qui nous dépasse largement, mais qui déjà se reflète sur nos routes. »

Les *Histoires pour consoler Dieu* se lisent d'un trait ou par touches, seul, en duo, ou en groupe. Elles sont plaisir et instrument, elles sont un chant coloré offert au Créateur, qui prend sa joie à nous accompagner, les uns vers les autres, et les uns vers l'Un.

Marie-Hélène Robert

Jean-Claude Larchet, ***Variations sur la charité***. Collection « Théologies ». Paris, Cerf, 2007, 336 p., 29 €.

L'auteur est un théologien orthodoxe, particulièrement compétent dans les Écritures et les Pères des premiers siècles des Églises orientales. Il réfléchit dans ce livre sur la charité, amour de Dieu et amour d'autrui et de soi-même. Parmi d'autres thèmes, il en aborde de délicats comme le non-jugement des autres et l'amour des ennemis. Sa perspective est toujours la vie spirituelle personnelle qui doit marquer le croyant plus profondément que ses sentiments et même ses activités. Il s'agit de « perfection chrétienne » chez des croyants libérés de leurs passions et pratiquant les différentes vertus liées à un amour véritable. L'auteur n'aborde pas les problématiques actuelles de communautés chrétiennes conscientes de leur mission prophétique dans un monde d'injustices et de violences. Le prophétisme implique la dénonciation des injustices et de nommer ceux qui les pratiquent et animent des systèmes qu'on doit dire « pervers ». La perspective de ne jamais juger et de toujours aimer les ennemis, suppose aujourd'hui des discernements spirituels délicats de la part de communautés qui vivent dans un monde très différent de celui dans lequel vivaient leurs fondateurs. Ceci n'est cependant pas la préoccupation de l'auteur dans les différentes études qu'il nous offre.

Le livre procède sous le mode de variations musicales. Les mêmes thèmes sont plusieurs fois repris, donnant lieu à des développements divers. Une première partie est composée de cinq études sur la charité, basées essentiellement sur les Écritures et les Pères. La deuxième partie présente l'enseignement de cinq auteurs spirituels orthodoxes. Enfin la troisième est une anthologie de trente-huit textes anciens chaque fois accompagnés d'un commentaire.

Une plongée très documentée dans l'univers des penseurs chrétiens orientaux qu'il importe de bien connaître.

Pierre Lefebvre

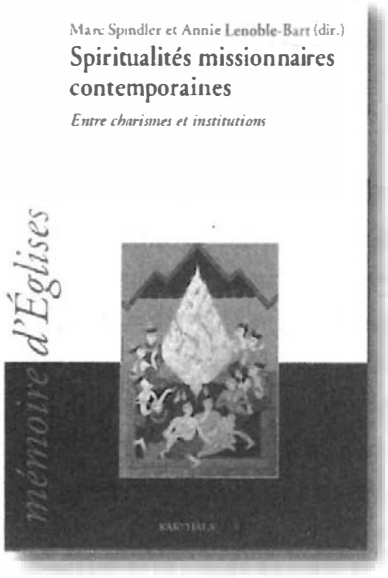
LIVRES

Marc Spindler et Annie Lenoble-Bart (dir.), ***Spiritualités missionnaires contemporaines. Entre charismes et institutions***. Collection « mémoire d'Églises ». Paris, Karthala, 2007, 328 p.

L'ouvrage *Spiritualités missionnaires contemporaines* offre pas moins de vingt-deux contributions d'auteurs différents, fruit des débats de la

rencontre de Bayonne organisée par le CREDIC durant l'été 2006. Ce thème avait été évoqué par Jacques Gadille dès le colloque de Belley (2004) qui, lui, portait sur les « conditions matérielles de la mission » et dont les Actes ont été publiés par les éditions Karthala, en 2005.

Dans l'introduction, M. Spindler et A. Lenoble-Bart, directeurs de la publication, présentent l'ouvrage dans son ensemble et particulièrement sa méthodologie et sa visée, celle de montrer avec quelle *énergie spirituelle* « les missionnaires s'en vont et surtout restent en mission » (p. 2). Sujet vaste, extrêmement divers et difficile à saisir dans ses expressions et c'est un tour de force que de pouvoir présenter ici un ensemble aussi riche sans pour autant sombrer dans une sorte d'éclatement. Le cadre est, pourrait-on dire, dressé par les cinq premières contributions réunies sous le titre « Mises en perspectives historiques » ; elles présentent une approche globale des spiritualités missionnaires catholique, protestante et orthodoxe.



La première contribution est signée par Jacques Gadille qui discerne, au XX^e siècle, un renouvellement dans la spiritualité missionnaire catholique. C'est la fin du modèle congréganiste et le passage à une spiritualité plus individualisée ; du court terme dominé par le souci pour le « salut des âmes », la mission se situe sur « le long terme et dans une perspective internationale… substituant la recherche de la fraternité universelle au retour à une chrétienté » (p. 29). Dans ce contexte, la personnalité de Charles de Foucauld occupe une place déterminante. Deux autres auteurs, M. Agostino et J. Robles Diosdado, viennent compléter le point de vue catholique.

De son côté, Jean-François Zorn souligne toute l'importance de la spiritualité, de la prière en particulier, dans la spiritualité missionnaire anglicane et protestante du Réveil à nos jours. Les recommandations de Arthur Johnson Brown (1910) et, plus tard, celles d'André Roux (1956) n'ont pas pris une ride lorsqu'elles rappellent que « la prière faite avec ferveur serait au fond notre seul acte efficace » (p. 32). De même Alfred Boegner si soucieux de « sauvegarder la dimension spirituelle de l'œuvre missionnaire » (p. 42) car la mission est d'abord l'œuvre de Dieu. Dans la prière, « l'homme a toujours besoin de demander à Dieu d'être à l'œuvre dans l'humanité. Mais cette œuvre de transformation échappe à l'emprise humaine et ne peut être une mise en demeure de Dieu et ne peut être comprise qu'avec l'intelligence de la foi » (p. 45).

Enfin, pour l'orthodoxie, Jacqueline de Proyart tient à rappeler que la mission est bien « au cœur de l'ecclésiologie orthodoxe ». C'est

même là une spécificité par rapport aux confessions catholique et protestante, c'est-à-dire que l'orthodoxie « ne conçoit la mission que dans sa dimension ecclésiale » (p. 71). Au point de départ de toute mission il y a la fondation d'une communauté monastique, communauté qui prie et contemple le mystère trinitaire. La vocation missionnaire de toute l'Église trouve son énergie dans la liturgie de la communauté, d'où l'importance de sa beauté et du témoignage de sainteté de la communauté monastique. C'est elle qui, comme le Christ, peut « ouvrir la voie à la grâce de Dieu… atteindre l'autre en son cœur et son esprit, le mettre sur le chemin de la conversion » (p. 74).

À la suite de ces cinq chapitres d'introduction générale, une deuxième partie, intitulée « les Maîtres », présente d'abord quelques foyers ou réseaux où ont pris racines et éclos quelques-unes des spiritualités missionnaires actuelles. On trouve ici évoqués par ex. le Cercle Saint Jean-Baptiste et les hauts lieux missionnaires protestants. Puis, quelques grandes figures marquantes sont présentées: Jean-Philippe Roothaan, Préposé général de la Compagnie de Jésus entre 1829 et 1853 ; Charles de Foucauld et Louis Massignon son disciple ; Yves Raguin anticipant la « mission de partout » et le dialogue interreligieux ; Suzanne de Diétrich enfin, qui « pratiquait simultanément l'écoute de la Parole et du monde… qui savait effacer les limites entre temps et éternité » (p. 188).

La troisième partie de l'ouvrage regroupe des parcours de vie missionnaire, individuels et collectifs, tous traversés par une tension certaine entre charisme et institution. Sont évoquées ici des personnalités très diverses: l'audacieux Francis Aupiais ; Émeri Cambier, fidèle miroir de la mentalité missionnaire au XIX^{e} siècle ; des contemporains aussi tels Jacques Dournes, missionnaire ethnologue et linguiste, et Daniel Ndoundou, prophète et figure proéminente de la spiritualité du Réveil en milieu kongo. Cinq « vécus communautaires » clôturent le livre, quatre ont l'Afrique pour contexte et un cinquième rapporte le cas assez insolite de Junipero Serra, figure héroïque et controversée du début des missions franciscaines de Californie.

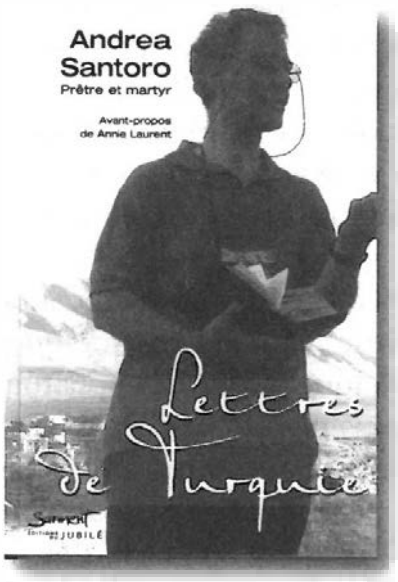
On ne peut que se réjouir d'un ouvrage aussi riche dont l'accès est facilité par l'index en fin de volume. Outil indispensable pour toutes celles et ceux qui s'intéressent au fait missionnaire.

Bernard Keradec

Andrea Santoro, ***Lettres de Turquie***. Avant propos de Anne Laurent. Préface du cardinal Camillo Ruini. Paris, éditions du Jubilé, 2007, 312 p., 21 €.

Andrea Santoro est né en 1945. Prêtre diocésain, il a été actif dans le ministère paroissial à Rome. Il séjourna six mois à Jérusalem en 1980 et

accomplit plusieurs pèlerinages dans la région. Ces contacts le persuadèrent de l'importance pour l'Église d'aujourd'hui de ce Moyen-Orient où Dieu se révéla à l'humanité. Il demanda à être envoyé comme prêtre *Fidei donum* en Turquie. Il le fut à partir de l'an 2000. Le 5 février 2006 il fut assassiné dans sa petite église de Trabzon, sur la côte de la Mer Noire.



Les *Lettres de Turquie* sont les lettres qu'il écrivit pour ses amis et qui furent publiées dans le petit journal de l'association « Fenêtre pour le Moyen-Orient » qu'il avait fondée dans sa paroisse romaine.

La vie du père Santoro est celle d'un nomade. Il va et vient, en Turquie et dans tout le Moyen-Orient. Tous les trois mois il est à Rome pour renouveler son visa touristique, le seul qu'il puisse obtenir. Il organise de nombreux contacts entre Européens et Turcs, il guide des pèlerinages, il anime des séjours plus ou moins prolongés de chrétiens italiens dans les divers lieux où il séjourne. L'essentiel à ses yeux était cependant de vivre partout simplement, très proche des populations et d'établir des liens chaleureux avec les musulmans et aussi avec les quelques chrétiens orthodoxes qu'il rencontrait. Ses lettres donnent des échos très simples de ces contacts et conversations, avec de longues méditations spirituelles sur l'Évangile de paix et de fraternité entre tous et toutes, par-delà les nombreuses différences qui marquent la société dans laquelle il vit. Le père Santoro a consacré sa vie à jeter des ponts, à faire se rencontrer, à promouvoir respect et amitié entre les personnes dans leur quotidien, humblement et sans aucun désir de contraindre ou même d'influencer.

Rien ne laisse deviner qu'il mourra bientôt assassiné. Rien n'est dit dans le livre sur la façon dont il est mort. S'étendre en commentaires et dramatiser cet événement contredirait l'esprit profond du père Andrea. Son long chemin dans la foi finit à l'improviste. Reste le remarquable témoignage d'un croyant soucieux de vivre l'Évangile, homme de prière, contemplatif dans ses nombreuses activités, entièrement donné pour une présence sur le seuil de sa maison ouverte, la main tendue et le sourire accueillant. Plutôt que de gloser interminablement sur sa mort, il faut méditer ce témoignage en essayant de pénétrer l'âme profonde de celui qui le donne. Il s'agit de questions graves que nous nous posons aujourd'hui.

Pierre Lefebvre

Jean Gilibert, ***Un voyage sans retour. De l'Aubrac à la Nouvelle-Calédonie***. Journal d'un missionnaire mariste chez les Kanaks de 1858 à 1911. Transcription et notice biographique par Marie-Louise Gondal. Introduction historique et annotations par Frédéric Angleviel. Nouméa, CEPAC, 2007, 538 p., 30 €.

Précédé d'une ample introduction décrivant à grands traits la culture canaque (F. Angleviel), et la carrière missionnaire du P. Jean Gilibert (M-L. Gondal), ce journal couvre près de 450 pages d'une typographie serrée. Tenant d'une chronique détaillée, il relate le quotidien de la mission de ce religieux originaire du centre de la France et qui, à 40 ans, partit au nord de la Nouvelle-Calédonie, où il séjourna jusqu'à sa mort en 1911.

S'il porte un intérêt limité aux coutumes locales (p. 128, 150 et suiv.), le P. Gilibert multiplie les observations sur la fragilité démographique et sanitaire d'une population dépourvue de tout corps médical, sur la priorité donnée aux constructions religieuses – en 1876, le missionnaire édifie de ses mains et décore intérieurement une chapelle destinée à assurer la régularité du service divin. Il décrit une pratique populaire attachée aux dévotions traditionnelles (processions, mois de Marie, etc.) et qui paraît culminer en 1865. Ses talents de bâtisseur et d'arboriculteur, mais aussi sa passion pour la chasse, rapprochent Jean Gilibert de la population dont le journal donne une peinture vivante. On relèvera d'utiles notations sur la genèse urbaine de Nouméa, sur la déportation dans un bagne d'où les évasions par mer étaient fréquentes. Le journal fait écho aux résistances canaques de 1867 et surtout à la révolte de 1878 qui fit 85 morts parmi la population blanche.

Bien que les observations de portée générale soient difficilement repérables en raison de la densité du récit, l'ouvrage donne un intéressant témoignage sur la proximité des relations que le missionnaire réussit à établir avec la population environnante. Les annotations infrapaginales donnent d'utiles précisions touchant l'histoire générale et renvoient à la somme biographique d'O'Reilly, *Calédoniens*. Enfin, le journal est prolongé par une longue série d'annexes, constituées principalement de la correspondance adressée à sa famille par le religieux entre 1885 et 1911.

Jacques Gadille

Maurice Cheza et Gérard van't Spijker (dir), ***Théologiens et théologiennes dans l'Afrique d'aujourd'hui***. Paris - Yaoundé, Karthala – Clé, 2007, 272 p., 24 €.

Il fallait faire exister ce livre. Merci à ceux qui ont eu la persévérance de mener l'entreprise à bonne fin. Il s'agit de cinq théologiennes et de dix théologiens, catholiques et protestants, du Nord au Sud de l'Afrique, se retrouvant de façon assez inattendue dans le même volume. On lit un texte de chacun, suivi d'une brève notice biographique et de sa bibliographie.

Certains regretteront peut-être l'absence de quelques ténors. Mais c'est là sans doute qu'apparaît un intérêt du livre : il présente des hommes et des femmes croyants, qui réfléchissent sur leur foi à partir de ce qu'ils vivent. Leurs contributions se répartissent en trois thèmes : pensée chrétienne et société, apport des femmes à la vie ecclésiale et vie des communautés. Elles montrent que les Églises d'Afrique ont des penseurs sensibles aux réalités de leur société et qui enracinent leur théologie dans le vécu des populations. On doit reconnaître sans doute que ces contributions n'ont pas toutes la même valeur (selon quels critères d'évaluation ?) et qu'il n'y a pas d'homogénéité dans le livre. Mais le fait de révéler comment en divers milieux des croyants rendent compte de leur foi est d'une utilité qui compense ces inconvénients. S'inscrivant dans des contextes différents et répondant à des besoins spécifiques, tous et toutes veulent être des agents de la construction de leur Église. De ce fait, apparaît un sain pluralisme. La manière dont une mère de famille togolaise engagée dans un ministère auprès de jeunes ressent la domination masculine dans l'Église est éclairante, même si elle s'exprime différemment des auteurs qui produisent des analyses fouillées de théologie contextuelle. L'apport féminin occupe une bonne place à côté des apports de l'autre genre. Que les lecteurs acceptent donc de se laisser déranger dans leurs habitudes et d'écouter attentivement ces voix africaines.

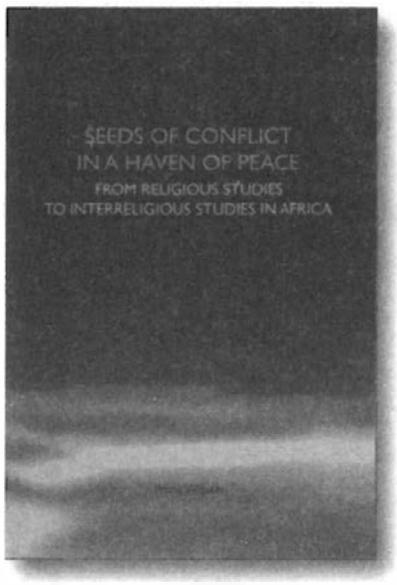
Pierre Lefebvre

Frans Wijsen, ***Seeds of Conflict in a Haven of Peace. From Religious Studies to Interreligious Studies in Africa***. Collection « Studies in World Christianity and Interreligious Relations », n°44. Amsterdam-New York, Rodopi, 2007, 282 p., 60 €.

Il faut saluer avec joie l'ouvrage de Frans Wijsen sur les relations interreligieuses en Afrique. C'est un thème relativement peu abordé au milieu de tant de publications sur des sujets apparemment plus brûlants tels les guerres et la pauvreté. Le mérite de l'auteur est justement d'alerter les lecteurs sur l'importance de la culture et de la religion dans la construction de la paix, en facilitant l'émergence d'une Afrique multiculturelle et multireligieuse. Son expérience et sa réflexion sur les événements tragiques de l'attaque des ambassades de Nairobi et Dar-es-Salam en août 1986 montrent que les « semences de conflits » et de conflits interreligieux existent bel et bien dans ce « havre de paix » qu'était l'Afrique de l'Est et la Tanzanie en particulier. D'où le titre de l'ouvrage « Semences de conflit dans un havre de paix ».

Constatant le peu d'études faites par les théologiens africains sur le dialogue interreligieux (cf. p. 231), l'auteur souhaite « développer une théorie des relations interreligieuses à partir d'une perspective africaine » (p. 13) postcoloniale, afin de permettre aux religions et aux Églises d'être facteurs de paix et d'intégration, dans une Afrique de plus en plus confrontée à sa diversité interethnique.

L'ouvrage se compose de dix chapitres. Le premier, essentiel à la compréhension de la démarche suivie par l'auteur, est consacré à la méthodologie. Il veut pratiquer une « théologie empirique… visant à construire une théorie en même temps socio-scientifique et théologique, articulant avec soin les perceptions empiriques et normatives » (p. 13). Il se situe d'emblée dans l'« interreligieux», modèle inclusif par excellence, afin d'ouvrir des chemins de coexistence pacifique entre les religions, en Afrique.



Les trois chapitres suivants font en quelque sorte le point sur la situation religieuse dans l'Est africain ainsi que sur l'état de la question sur les études religieuses et l'enseignement des relations interreligieuses. Les attitudes rencontrées vont de la pure ignorance des autres religions, à la confrontation voire à l'attaque, mais aussi à la simple coexistence : l'autre religion n'est pas niée, mais l'on se contente de sa propre religion (p. 119).

C'est dans les chapitres cinq, six et sept que l'auteur entre dans le vif du sujet en abordant la question de la religion, des conflits et de la réconciliation ainsi que du statut des religions africaines comme chemin de salut. Dans cet ensemble, le chapitre sept qui part de l'approche de Samuel Kibicho, professeur à Nairobi, apparaît comme le plus novateur. Il traite de la valeur et de l'efficacité salvifiques des religions africaines. Y

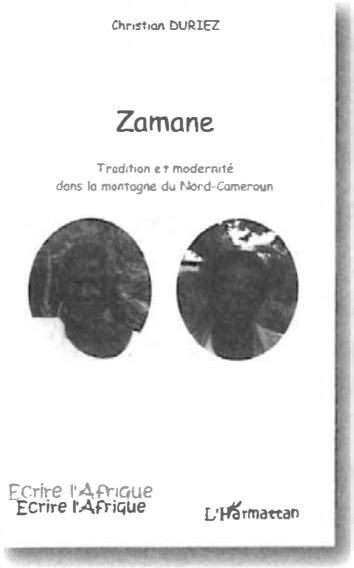
aurait-il une révélation salvifique indépendamment de Jésus ? Question qui entraîne entre autres un long développement sur l'origine de l'Esprit Saint et la question du *filioque*. Ainsi Dieu communiquerait « avec le monde de deux façons qui sont distinctes mais non séparées, puisque les deux sont des extensions des personnes de la Trinité [...]. La foi en l'Esprit qui souffle où il veut conduit les missionnaires vers une attente optimiste dans le dialogue interreligieux » (p. 168). Hypothèse, certes intéressante, mais qui nécessiterait de plus amples recherches. Peut-on en effet parler de deux œuvres salvifiques, l'une du Christ et l'autre de l'Esprit ?

Les deux derniers chapitres proposent des orientations pratiques. Au modèle *d'Église famille de Dieu*, jugé trop ecclésiocentrique et inadapté au phénomène d'urbanisation en cours, l'auteur préfère celui *d'Église pèlerinage*. L'esprit du pèlerinage lui paraît être une métaphore plus significative (p. 210 ss). Chrétiens et musulmans peuvent s'y retrouver. Au centre on n'y trouve plus l'Église mais Dieu, comme terme du voyage. Il appartiendra aux théologiennes et théologiens africains de creuser ces nouvelles perspectives de façon novatrice !

L'auteur, missiologue, est un spécialiste des religions chrétiennes et des relations interreligieuses. A ce titre il possède, entre autres, une connaissance approfondie de l'Église catholique. On s'étonnera donc de voir la position du Vatican sur le dialogue être qualifiée de « forme pathologique du cynisme interreligieux » (p. 171). Faut-il en conclure qu'il ne connaît pas le fonctionnement des dicastères romains ?

La documentation est extrêmement étendue et dense à la fois, ce qui donne au livre un aspect très touffu. On regrettera par ailleurs que les références aux auteurs soient disposées dans le texte même, ce qui rend parfois la lecture assez laborieuse.

Jean-Pierre Caloz



Christian Duriez, ***Zamane. Tradition et modernité dans la montagne du Nord-Cameroun.*** Collection « Écrire l'Afrique ». Paris, L'Harmattan, 2007, 208 p., 19 €.

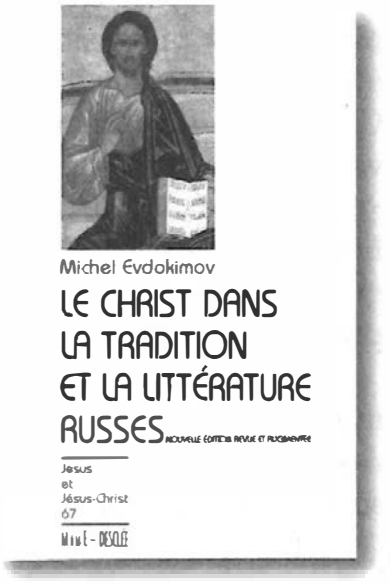
En pays kapsiki, dans les Monts Mandara, au Cameroun, le mot « zamane » (venu de l'arabe) sert à désigner le temps qu'on vit aujourd'hui, dans un mélange quotidien de nouveauté et de tradition. Le « c'est comme cela aujourd'hui » est subi par les uns et désiré par les autres, mais les anciens, eux, haussent les épaules

avec un peu de fatalisme: « c'est le zamane! » De nouvelles façons de vivre, la mentalité des jeunes, la déroute des coutumes… Comment les Kapsiki vivent-ils le « zamane » ? L'auteur qui a été missionnaire pendant vingt ans dans cette région a voulu y retourner après une absence de 25 ans, « pour voir » (cf. *Spiritus*, n°186, 2007, p. 97-105).

Il a retrouvé une population vivante et entreprenante et qui cherche à grandir, à son rythme, par son dynamisme propre. Il a vu et il raconte, en fin observateur, soucieux du détail. Apparaît dans ces pages une Afrique qui trouve son bonheur et s'en sort là où elle est, courageusement, sans faire la une des journaux. Elle est discrète, mais elle existe et mérite d'être saluée.

Pierre Lefebvre

Michel Evdokimov. ***Le Christ dans la tradition et la littérature russes.*** Nouvelle édition revue et augmentée. Collection « Jésus et Jésus-Christ », n°67. Paris, Mame-Desclée, 2007, 361 p., 28,50 €.



Voici une réédition, largement revue et augmentée, de l'ouvrage de M. Evdokimov paru dans la même collection en 1996. La fresque est imposante à la fois par son étendue dans l'histoire (du X° au XX°), sa foisonnante richesse et beauté (personnages, institutions, mouvements, écoles de spiritualité, piété populaire, textes, etc.), mais aussi les nombreuses harmoniques qu'elle dévoile tant à l'intérieur de la tradition et littérature russes qu'avec la philosophie et la littérature occidentales. Le livre est divisé en deux grandes parties. La première couvre la période allant du X° au XVIII° et offre enfin au lecteur de langue française un ensemble impressionnant de textes restés méconnus provenant de personnages de l'ancienne Rus'. La seconde concerne principalement le XIX° et se concentre sur les œuvres de quelques auteurs plus connus tels Pouchkine, le métropolite Philarète, Tolstoï et Dostoïevski ; elle se termine par une brève incursion dans le XX° avec le P. Alexandre Men et un dernier chapitre sur la « présence du Christ dans la vie quotidienne ».

Si l'ouvrage « ne s'adresse pas aux spécialistes » (p. 10), la lecture n'en est pas aisée pour autant malgré la virtuosité de l'auteur à brosser un tel tableau. Cela est dû non seulement à l'abondance très variée du contenu mais aussi au fait qu'il plonge le lecteur dans un univers culturel

très différent qui aidera à mieux approcher une lecture attentive du chapitre 13 : *l'image du Christ et l'énigme du silence de la pensée russe jusqu'au XIX°*. Placé au centre de l'ouvrage, il en est même en quelque sorte la clé puisqu'il nous introduit à l'univers de l'icône et son rôle au service du peuple russe dans l'histoire en marche.

Dès l'introduction, l'auteur avertit son lecteur qu'il lui faudra apprendre « l'art de voir » car, écrit-il, « l'image du Christ est un don, le don d'une présence. Elle est offerte aux hommes… » (p. 10). Cette image du Christ, elle est dévoilée par les saints princes non-violents et martyrs, les moines hésychastes, les saints prédicateurs, les « écrivains d'icônes », les infirmes ambulants, les fols en Christ, ces « hommes de Dieu » entrés dans la littérature à partir du XIX° tel Makar chez Doistoïesvki, bref tout ce peuple russe d'où « émane une lumière qui éclaire le chemin » (p. 272). Quelle image et présence du Christ nous est ainsi offerte? Le Christ Pantocrator certes, roi et juge terrifiant. Mais surtout le Christ des humiliations, le Fils de Dieu devenu serviteur et qui, dans sa mansuétude infinie, va au supplice en pardonnant et en consolant les pécheurs ; l'Agneau immolé et vainqueur qui vient libérer l'homme des lois de la fatalité ; le Christ tout rayonnant de la beauté divine ; le Christ, sage et doux, qui visite et émerveille le savetier Martyn Avdéitch chez Tolstoï ; le Christ qui « porte avec nous le fardeau de notre vie » (p. 323) du P. Alexandre Men… Le Christ ressuscité entraînant dans l'espérance du monde à venir « celui qui est lui aussi ressuscité intérieurement avec Jésus-Christ » tel que le proclame Philarète (p. 243).

C'est à cette personne du Christ que le peuple de Russie s'est uni intérieurement tout au long de son histoire, donnant ainsi corps à une spiritualité bien particulière à laquelle M. Evdokimov parvient à faire goûter son lecteur tant est belle et profonde la moisson qu'il nous offre ici.

Bernard Keradec

Joseph Wresinski, ***Refuser la misère. Une pensée politique née de l'action***. Paris, Cerf et Quart Monde, 2007, 288 p., 22 €.

« La misère n'est pas fatale… elle est l'œuvre des hommes, seuls les hommes pourront la détruire. » Ainsi s'exprimait le P. Joseph Wresinski, en 1982, dans un rapport commandé par M. Michel Rocard dans le cadre du 9ème Plan. Ce texte, avec ses propositions concrètes, clôture l'ouvrage *Refuser la misère* qui offre au lecteur une sélection d'écrits, de conférences ou de messages délivrés par le fondateur d'ATD Quart Monde. On connaissait ce dernier comme homme d'action, on le découvre ici comme l'auteur d'une pensée politique de haute tenue. Dans l'intro-

duction, Jean Tonglet présente la disposition thématique adoptée dans le livre : « Les textes ici rassemblés nous permettront de découvrir successivement les dimensions épistémologiques, anthropologiques, juridiques et politiques de la pensée du père Joseph Wresinski » (p. 8). D'où les quatre parties de l'ouvrage.

Le plus ancien de ces textes date de 1962 et le plus récent de 1988. Une vision de l'homme habite ces différents écrits. Il y est vu comme « né égal à tous, libre, et, à ce titre détenteur du droit de participer en partenaire égal, libre, et indispensable à la vie des autres » (p. 217). Évocation aussi « de l'humanité et de tout ce qu'elle doit aux plus pauvres ». Mais les hommes oublient vite, écrit-il, et ils ont laissé s'installer « l'inhumaine interdiction faite aux plus pauvres d'habiter la terre » (p. 219). Ces plus pauvres sont « privés d'histoire », ils sont « hors droit, hors administration, hors communauté et hors démocratie », tels des morts-vivants tout au long de leur existence (p. 221). Ce sont pourtant eux qu'il faudrait prendre pour partenaires afin de « trouver le chemin d'un nouveau respect des Droits de l'homme pour tous, en s'appuyant en priorité sur l'expérience dans ce domaine de ceux qui doivent chaque jour conquérir la dignité qui leur est refusée » (p. 272-273)… Si les décisions politiques au plus haut niveau restent indispensables, il faut surtout des « hommes et des femmes engagés et confiants, susceptibles, par l'engagement de leur personne et les risques qu'il sont prêts à prendre, de convaincre une population de sa dignité et de ses capacités de changement » (p. 214). L'assistance est une fausse réponse pour l'avancée de ce peuple, ces « totalement submergés » (C. Booth), ce *lumpenproletariat* (K. Marx, F. Engels), ces « égarés, idéologiquement irrécupérables » (presse chinoise). Ils sont ce peuple exclu, peuple enfermé dans la dépendance (p. 156) et totalement méconnu car la science ne s'y est jamais vraiment intéressée. Une situation que la conférence donnée à la Sorbonne, en 1983, décrit avec une précision et un sérieux tout académiques sans rien perdre de son souffle prophétique. Le mouvement ATD Quart Monde a été voulu non confessionnel. Mais son fondateur, le P. Joseph Wresinski, affirmait avec passion sa conviction que Dieu lui-même avait établi la priorité aux plus pauvres à travers l'histoire des hommes. Priorité que Jésus a confirmée par sa vie, sa mort et sa résurrection. C'est de lui, nous rappelle-t-il, que « nous apprenons les droits essentiels de l'homme : le droit à l'identité divine, le droit à la confiance, le droit à l'égalité dans l'honneur » (p. 246). Une Église « qui n'abandonnera jamais les écrasés et les humiliés… mérite notre confiance » (p. 249).

Un livre à lire, à méditer par endroits. Un recueil de paroles fortes, de balises pour une pratique effective du « refus de la misère », une pensée politique pour donner vie à un projet de société.

Bernard Keradec

Revues

Jeunes et Vocations, n° 126, 2007

Jeunes et Vocations n'est pas une revue missionnaire, mais une revue de la pastorale des vocations. Elle publie un numéro intitulé « Serviteurs de l'Église-mission », thème proposé par Benoît XVI pour la journée de prière pour les vocations de l'année 2008.

Adressé à un public non-spécialiste, ce numéro est une excellente introduction à la mission. L'éditorial présente brièvement quelques repères bibliques, suivi d'un article d'Izabela Jurasz dans lequel est examiné le lien entre mission et baptême à l'époque des Pères. Jean-Marc Aveline et Maurice Pivot donnent – chacun d'un point de vue spécifique – un aperçu de la mission dans son ensemble. Vito del Prete souligne la responsabilité missionnaire des évêques, tandis que Jean-Paul Rusell explique comment les prêtres annoncent la Bonne Nouvelle dans un monde sécularisé caractérisé par l'indifférence religieuse. Alphonse Borras montre comment l'insertion pastorale peut devenir une expérience missionnaire et spirituelle. Mgr Pascal Roland rappelle que la « conscience missionnaire » est un critère important dans la sélection des collaborateurs de l'évêque. Bernadette Delizy présente l'expérience de ceux et celles qui marchent avec les religieux sur les pas des fondateurs des instituts. Gilles Routhier exprime les sentiments des membres d'une Église fondée par les missionnaires français. Mère Marie-Cécile fait entrer le lecteur dans le monde du témoin chrétien qui se trouve dans la « maison de l'islam ». Suivent encore quelques témoignages succincts dans des contextes divers.

Vie chrétienne, hors série n° 531, 2007

La revue *Vie chrétienne* a publié un hors série intitulé *Quand l'œil écoute*. Il s'agit d'un dialogue entre Gilles Séraphin, jeune chercheur agnostique, et le jésuite Eric de Rosny. Ce dernier relit sereinement son propre parcours et s'explique sur sa double appartenance: prêtre et chercheur. L'enjeu principal de ce bref essai, c'est l'art du discernement. Eric en a découvert les profondeurs grâce aux exercices spirituels de saint Ignace et au rite douala de l'« ouverture des yeux ».

Perspectives missionnaires, n° 53, 2007

Le présent numéro de *Perspectives missionnaires* propose une réflexion sur le thème « Économie et foi » dans le contexte de la mondialisation. Arturo Piedra met en évidence les grandes différences entre la théologie de la grâce et la théologie de la prospérité. L'article porte sur les défis que les croyances et théologies populaires lancent aux théologies officielles et académiques. Félix Mutombo Mukendi étudie le même problème dans un contexte africain : « Les vestiges de la cosmogonie ancestrale dans la théologie de la prospérité en Afrique ». Selon Théo Buss, la domination économique des États-Unis en Amérique latine prend les allures d'un « nouvel Empire romain ». Les réactions des chrétiens sont contradictoires tout comme les théologies qui sous-tendent ces réactions. On note cependant une expansion grandissante des mouvements de résistance dont certains font preuve d'une originalité surprenante.

Claire Sixt-Gateuille et Jean-François Zorn rappellent la position de la mouvance œcuménique par rapport à la mondialisation économique. Neal Blough donne un aperçu historique de l'évolution théologique et pratique des évangéliques sur le terrain de l'action sociale. Jean-Pierre Molina examine un parcours théologique et biblique sur la mondialisation tout en faisant quelques propositions concrètes. Finalement, Stéphane Lauzet présente le « Défi Michée », une campagne internationale regroupant environ 250 ONG évangéliques.

Verbum svd, vol. 42, n° 2, 2007

Heribert Bettscheider ouvre ce numéro de *Verbum svd* avec une réflexion sur la question de Dieu dans un monde sécularisé : « Die Frage nach Gott in einer säkularisierten Welt ». Partant de la constatation que les sciences naturelles sont souvent considérées comme source de « révélation » par nos contemporains, l'auteur réfléchit aux nouvelles images de Dieu et se demande quelle sera la place réservée à la religion dans la culture du consumérisme. Franz-Josef Eilers complète cette réflexion avec une analyse des moyens de communication : « From "Gaudium et Spes" to a "New Culture" : Towards New Ways of Communicating ». La « nouvelle culture » est façonnée par la communication et il est nécessaire d'insérer l'annonce de l'Évangile dans cette nouvelle culture. Gabriel Faiman étudie la forme principale de la nouvelle communication dans : « "Click here for Religion". Self-Presentation of Religion on the Internet ». L'auteur refuse de voir dans la toile une menace contre la religion. Elle offre au contraire un nouvel espace qui permet aux utilisateurs de s'informer davantage sur la religion et de rencontrer d'autres personnes également à la recherche d'une spiritualité plus profonde.

Jorge Fernandez examine les changements dans le monde à la lumière du 16e Chapitre général SVD et se demande dans quelle mesure la paroisse peut s'engager dans le dialogue prophétique: « Parroquia y dialogo profético ». En tout cas, un changement de mentalité conduisant à une nouvelle spiritualité s'impose. La paroisse doit devenir missionnaire, c.-à-d. s'adresser aux marginaux et leur réserver un accueil chaleureux en son propre sein. Dans « Righteousness: The Prophetic Role of Missionary Institutes », John Mallare réfléchit au rôle prophétique des instituts missionnaires. Gregor Neonbasu propose une approche appropriée de la mission au Timor partant de l'expérience des missionnaires qui l'y ont précédé: « Spreading the Gospel throughout Timor. An Overview and Reflection on Earlier Missionary Efforts ».

Prêtres diocésains, août-septembre 2007

La revue *Prêtres diocésains* publie plusieurs articles sur les prêtres *Fidei donum*. Le premier est d'Alphonse Borras : « Ces prêtres venus d'ailleurs... Une réalité complexe, un dossier délicat » (version plus longue d'un article publié dans *Mission de l'Église*, n° 156). Le vicaire général de Liège y analyse le phénomène des prêtres migrants qui offrent leurs services aux Églises d'Europe. L'approche est positive sans pour autant négliger les questions épineuses que ce nouveau développement pose à l'Église. Dans « Prêtres sans frontières », Michel Dujarier réfléchit au 50 ans de *Fidei donum* (Congrès international à Rome, voir *Spiritus* n° 189, p. 479-480). Lorris Umba Dunda présente le témoignage de deux prêtres migrants en Belgique et Daniel Dupuit raconte son expérience de prêtre *Fidei donum* au Congo Brazzaville.

Achevé d'imprimer par Corlet, S.A.— 14110 Condé-sur-Noireau
N° d'imprimeur : 113642 — dépôt légal : juin 2008 — imprimé en France
Commission Paritaire des Papiers de presse. Certificat N°1010 G 83668