

SPiRiTUS

Actualité missionnaire

Visitation

La Courneuve

Bondo, RDC

Dossier

Participer à la *missio Dei*

Chroniques

Au Maghreb

Populorum progressio

Fidei donum

N° 187

Juin 2007

Édito

Actualité missionnaire

- Sylvie Robert
De la « conquête des âmes » aux résonances de l'Esprit 135
Plaidoyer pour une vision actuelle de la mission : il est temps de quitter l'imaginaire de la conquête pour un nouvel emblème, celui de la Visitation.
- Paule Mellet
Pour qu'ils aient la vie en abondance! 141
Le vécu et la richesse d'une présence missionnaire dans une grande cité : quand l'attention à l'autre permet de reconnaître Dieu à l'œuvre.
- Colette et Bernadette
Missionnaires de la fraternité 147
La démarche pratiquée par le mouvement *Ekolo ya Bondeko*, fondé à Kinshasa, se résume en un mot : fraternité. Vivre ensemble de la reconnaissance de Dieu en l'autre.

Dossier : Participer à la *missio Dei*

- Elvis Elengabeka
Paul en mission 155
Une lecture sur trois registres de Gal 1, 11-24 laisse apparaître le vécu missionnaire de Paul : un vécu de conversion incessante pour communier à la mission de Dieu, un vécu que traverse une relation faite d'autonomie et de dépendance vis à vis de Jérusalem, le pôle institutionnel.
- Jacques Gadille
L'incessante conversion à la *missio Dei* 165
Si les personnes et communautés porteuses de charismes durent parfois se couler dans des stratégies de politique à court terme, la *missio Dei* a toujours accompagné la dynamique missionnaire de l'Église. Un parcours historique qui invite à revenir « aux choses divines qui s'offrent à défendre les choses humaines » (J. Maritain).
- Daniel Moulinet
L'évocation de la *missio Dei* au concile Vatican II 175
Vatican II a clairement affirmé que le caractère missionnaire de l'Église se fonde sur la mission trinitaire elle-même. Mais ce sont des travaux laborieux qui ont mené à une telle vision exprimée principalement dans les documents *Lumen gentium* et *Ad gentes*.

- Oswald Firth
Une nouvelle approche de l'évangélisation 186
Impressions d'un théologien asiatique
 Le XXI^e siècle appelle à un concept plus large de la mission, de Dieu et du salut par l'Évangile. Il faut oser une déconstruction du concept d'évangélisation. La voie de la compassion, précisément celle de la *missio Dei*, ne s'impose-t-elle pas ?
- Jean-Claude Brau
Les mouvements ouvriers chrétiens, lieu d'évangélisation ? 200
 Compte tenu du pluralisme philosophique et religieux de ses membres, la CSC (Confédération des syndicats chrétiens) de Belgique, est-elle un syndicat chrétien ? Une réponse positive qui constitue en même temps une nouvelle approche de l'évangélisation et de ses exigences.
- Elizabeth Cotter
Le Droit canon au service de la mission 211
Une nouvelle approche du Code et de sa finalité
 Le nouveau Code de 1983 rend attentif à l'œuvre de l'Esprit. Il est école de justice, de mesure et de charité en action au service du « salut des âmes » tel que voulu par Dieu et réalisé dans le Fils.

Chroniques

- Vincent Feroldi
Les sept cadeaux 223
 Un récit de pèlerinage aux pays du Maghreb et sept trésors à héberger en nous. Ainsi demeurerons-nous des êtres de désir : désir de re-connaître Dieu, ensemble, avec d'autres croyants.
- Eric Manhaeghe
Quarante ans après *Populorum progressio* 232
 Le Secours Catholique et le Centre Développement et Civilisations – Lebrét-Irfed ont organisé deux rencontres à l'occasion du 40^{ème} anniversaire de l'encyclique de Paul VI. Une évaluation de son impact et un regard vers l'avenir.
- Claude Digonnet
Cinquante ans de coopération entre Églises 235
 Il y a 50 ans, Pie XII publiait l'encyclique *Fidei donum*. À partir de son expérience personnelle, un prêtre *Fidei donum* livre ici une réflexion sans complaisance sur la mise en œuvre concrète de ce service entre Églises.

Livres et revues

Recensions

241

Bernard Favier et Renzo Mandirola (dir.), de Marion Brésillac.
Lettres.

Michel Meslin, Alain Proust et Ysé Tardan Masquelier (dir.), *La quête de guérison, médecine et religions face à la souffrance.*

Philippe Chanson et Olivier Servais (dir.), *Identités autochtones et missions chrétiennes. Brisures et émergences.*

Mariette Jacquet, *Comme un souffle fragile.*

Françoise Jacquin (éd.), *Massignon, Abd-el-Jalil, parrain et filleul, 1926-1962.*

Abû Hâmid al-Ghazali, *Maladies de l'âme et maîtrise du cœur.*

Édouard Brzotowski, *Évangéliser au Japon ?*

D. Verhelst, H. Daniëls et N. Pycke (éd.), *La correspondance de Théophile Verbist et de ses compagnons, 1866-1869.*

Thèse de doctorat

252

Kathleen McGarvey, *The Implications of Muslim and Christian Feminist Discourse for Interreligious Dialogue: Case Study of Northern Nigeria.*

Revues

253

ZMR

Sedos Bulletin

Se comprendre

RUCAO

Exchange

Vidyajyoti

Édito

Des élections présidentielles viennent d'avoir lieu, en France et ailleurs comme par exemple au Nigeria. Ici dans la violence des mots, là-bas celle des armes. Mais dans les deux cas, partis et candidats se sont lancés à la conquête des suffrages... Dans les années 70, lors d'ordinations dans une congrégation missionnaire en France, l'évêque faisait l'éloge de ce temps où des « phalanges de missionnaires s'élançaient à la conquête du monde »... Curieuse affinité de langage entre le politique et le religieux! Certes, il s'agissait dans l'esprit du prélat de « conquêtes évangéliques » pour le bien des peuples, n'empêche qu'était présente la conviction d'une Église propriétaire et maîtresse exclusive de sa mission.

Mais la mission vient de plus loin que les chrétiens et personne ne peut s'en dire propriétaire et maître. Le « mystère » était donc plus grand que nous ne l'avions imaginé et les lieux de sa présence encore à découvrir, un peu comme Jacob « en un certain lieu » sur sa route vers Haran : « Ainsi, Adonai est en ce lieu et je ne le savais pas! » la référence à la missio Dei, au « Règne de Dieu » révèle une nouvelle prise de conscience. Pour ces temps qui ont changé, Sylvie Robert propose la scène de la Visitation et la figure du Veilleur comme nouvel emblème de la mission et du missionnaire. Une attitude faite d'accueil de l'autre, de partage, de dialogue, d'obéissance aux plus petits, de discernement et de contemplation du mystère divin telle que mise en œuvre à La Courneuve ou par le mouvement du Peuple de la Fraternité, Ekolo ya Bondeko, en RDC. Un vécu qui a toutes les chances de « laisser de l'espace aux résonances de l'Esprit ».

Missio Dei! la magie du latin jouerait-elle un rôle dans l'engouement pour le concept? Simple emprunt à la théologie trinitaire? Ne serait-elle pas plutôt comme une source en même temps qu'une présence à laquelle il nous faudrait intimement communier pour être-en-mission?

N'appellerait-elle pas, l'apôtre comme l'institution, à une conversion incessante afin de participer au « oui » que, par amour envers le monde, Dieu prononce par le Fils et dans l'Esprit ? La figure de Paul sera de nouveau évoquée ici : Paul chez qui coïncident conversion et engagement missionnaire ; Paul, habité par le Christ et participant de la missio Dei ; Paul qui se laisse guider par l'Esprit dans une relation faite d'autonomie et de dépendance envers « ceux de Jérusalem ».

Cet appel à la conversion se lit encore dans le parcours historique qui suit. Loin de succéder aux modèles précédents, la missio Dei a toujours été présente au dynamisme missionnaire des chrétiens à travers les siècles. D'ailleurs n'en serait-elle pas comme sa dimension mystique, plongeant parfois celles et ceux qui s'y réfèrent dans des relations tendues avec le pôle institutionnel ecclésial ?

L'article sur l'évocation de la missio Dei au concile Vatican II introduit en même temps les trois suivants qui, chacun à partir d'un contexte différent, développent de nouvelles approches de la dynamique missionnaire dans le sillage ouvert par le concile. Le premier parle à partir de l'Asie où fait urgence le dialogue interreligieux dans une approche pluraliste du salut à travers les diverses traditions religieuses. Il en appelle à une déconstruction du concept d'évangélisation. Le second, partant de la situation actuelle dans le syndicat chrétien en Belgique, aborde la question d'une évangélisation dans la société pluraliste, en lutte contre tout ce qui défigure l'humain, et gardant un regard positif sur la modernité. Le troisième enfin aborde un domaine habituellement peu exploré : le Droit canon. Grâce à Elizabeth Cotter, le lecteur découvrira avec bonheur combien ce Code est fidèle à l'inspiration de Vatican II et rend attentif au travail de l'Esprit. Il est entre les mains du législateur comme de toute l'Église comme instrument de conversion à la compassion divine si, par mégarde, ils étaient tentés de faire de la mission leur propriété exclusive.

Les chroniques présentent trois contributions. La première nous invite à un pèlerinage en terre d'islam, d'Atar à Médéa. Les deux autres entendent célébrer deux anniversaires : les 40 ans de Populorum progressio et les 50 ans de Fidei donum qui fit se développer les échanges entre Églises.

Bonne lecture !

Spiritus

Session de formation sur l'islam pour des chrétiens

**Du 4 au 11 juillet 2007 à Orsay (91),
« La Clarté-Dieu »**

*Organisée par le Service national pour les Relations avec
l'Islam (SRI) de la Conférence des Évêques de France.*

- Formation initiale à l'islam (histoire, textes, islam aujourd'hui).
- Réflexion sur le regard chrétien porté sur l'islam.
- Échanges sur les questions posées par la rencontre entre catholiques et musulmans en France aujourd'hui.

Apports, témoignages, échanges, prières.

**Du mercredi 4 juillet 17 h. au mercredi 11 juillet 2007
14 h.**

En banlieu sud de Paris, à Orsay (91).

Coût de la session

Participation aux frais : 100 €

Pension complète : 272 €

Inscriptions : SRI, 71, rue de Grenelle, 75007 Paris

Tél : 01 42 22 03 23 – Fax : 01 42 84 30 41

E-mail : contact@le-sri.com.

Site : www.le-sri.com

De la « conquête des âmes » aux résonances de l'Esprit

Sylvie Robert

Sylvie Robert, religieuse auxiliaresse, a enseigné la théologie dogmatique à la Faculté de Théologie de Lyon et a été responsable de formation dans sa congrégation. Actuellement, elle partage son temps entre l'enseignement de la spiritualité au Centre Sèvres et des tâches d'accompagnement spirituel et de formation au Centre Spirituel Manrèse, à Clamart.

Le vocabulaire et les représentations de la mission ont longtemps été solidaires, c'est maintenant un fait reconnu, d'un imaginaire de la conquête, qui semblait aller de soi puisqu'il s'agissait de gagner au Christ des « infidèles » ! Curieux destin de ce terme « mission » : dans les quinze premiers siècles de l'Église, il était référé principalement à la communion trinitaire, pour désigner l'envoi du Fils et de l'Esprit, sans la moindre connivence avec une conquête. Le voici qui, au XVI^e siècle, prend un sens et un essor nouveaux, tandis que se lève un formidable élan d'évangélisation qui pousse à aller vers ces terres récemment découvertes, où le christianisme n'a pas encore pénétré, ou à réveiller la vigueur de la foi dans une chrétienté tiède et divisée. François Xavier avait du sang de conquistador... La création, en 1622, d'un dicastère de la « Propagande » ne change guère l'image ! Quelques siècles plus tard, en même temps que la colonisation, le mouvement missionnaire connaît, en particulier en Afrique, un développement important. Et, si l'on en croit le *Dictionnaire de Théologie Catholique*, la théologie de la mission, vers les années 1930, porte encore la marque d'une conception défensive ou conquérante de l'évangélisation.

Les temps ont changé... « La mission n'est pas une "conquête des âmes" », écrit Maurice Pivot, dans un tout récent article au titre significatif : « La dynamique missionnaire, de la fin de la colonisation à la mondialisation »¹.

De la conquête à l'hospitalité réciproque

Depuis Vatican II, l'attention aux « signes des temps » a associé la mission à d'autres représentations : communication, échange, dialogue, et même hospitalité. Bien sûr, une plus grande familiarité avec des peuples dont les manières de vivre, les croyances, les religions avaient auparavant l'étrangeté d'un inconnu, de prime abord dévalorisé, y est pour quelque chose. Et le christianisme s'est trouvé ramené à plus de modestie qu'aux temps de chrétienté. La haute valeur spirituelle de croyants d'autres traditions ne fait plus de doute. Les renversements d'équilibres ecclésiaux, qui affectent des congrégations religieuses internationales, plus florissantes en Asie ou en Afrique qu'en Occident, ou donnent à de jeunes Églises de pouvoir envoyer à leur tour des prêtres *Fidei donum* en Europe, nous ont entraînés dans un mouvement d'échanges mutuels : voilà qui corrige une vision trop unilatérale de la mission comme envoi depuis les pays de tradition chrétienne vers les Églises de fondation récente. Quelques expériences douloureuses ont conduit également les chrétiens à reconnaître que le christianisme ne s'est pas toujours montré à la hauteur de l'Évangile du Christ... L'annonce de la Bonne Nouvelle ne peut nous mettre en position dominante; nous nous y découvrons de la même pâte, aux prises avec les mêmes difficultés, marqués par les mêmes phénomènes, mouvements et tendances que ceux et celles à qui nous désirons permettre une rencontre avec la personne du Christ.

Mais serait-ce seulement pure question de changement de contexte? Il s'agit de bien plus. « [Pourrions-nous] penser l'annonce de l'Évangile sur le seul mode du don, de l'apport, de la proposition à des hommes et des femmes qui auraient tout à recevoir, mais rien à dire ou à donner? », interrogeait Mgr Louis-Marie Billé en ouvrant l'assemblée des évêques de

¹ *Études*, n° 4051-2, juillet-août 2006, p. 67-77.

France en 2000. Il poursuivait : « Nous savons bien qu'il n'existe pas d'Évangile sans dialogue. Nous ne pouvons pas apporter toutes les réponses avant d'avoir écouté les questions. Nous ne pouvons pas seulement écouter les questions pour lesquelles nous avons des réponses. Le dialogue à vivre est d'ailleurs au-delà du rapport entre les questions et les réponses. Il tient à ce qu'un même Esprit est à l'œuvre chez l'évangéliste et chez l'évangélisé et que le premier, s'il sait ce qu'il propose, accepte aussi d'être converti par celui qui a bien voulu l'écouter »².

Une telle référence à l'Esprit-Saint, « l'agent principal de l'évangélisation »³, « le protagoniste de toute la mission ecclésiale »⁴, fait heureusement partie des constantes des derniers documents magistériels sur la mission. Elle permet de souligner l'œuvre de l'Esprit qui « en même temps inspire l'annonce et conduit ceux qui l'écoutent à l'obéissance de la foi »⁵, qui « est présent et agissant parmi ceux qui entendent la Bonne Nouvelle, même avant que l'action missionnaire de l'Église ne soit engagée »⁶. La mission retrouve ainsi en la communion trinitaire et en la communication que Dieu fait de lui-même son véritable fondement; comme le rappelle Jean Rigal, la communication de la Bonne Nouvelle « ne naît pas uniquement ni d'abord d'un besoin des hommes. Elle surgit d'une nécessité intérieure à Dieu lui-même. Elle réside dans le cœur de Dieu, c'est-à-dire dans l'amour trinitaire qui unit le Père, le Fils et l'Esprit, qui les relie, les fait communiquer mais tout en même temps les déborde »⁷. Alors, ce n'est plus le seul commandement du Christ – « allez enseigner toutes les nations » – auquel on se rapporte; c'est toute sa vie d'envoyé du Père et sa manière même d'entrer en relation, de reconnaître le Royaume déjà en germe et à l'œuvre chez ceux et celles qu'il rencontre, où l'on découvre le secret du travail et de l'attitude de l'évangéliste⁸.

² Conférence des Évêques de France, *Des temps nouveaux pour l'Évangélisation*, Assemblée plénière Lourdes 2000, p. 21.

³ *Evangelii nuntiandi*, n° 75.

⁴ *Redemptoris missio*, n° 21.

⁵ *Dialogue et annonce*, n° 64.

⁶ *Ibidem*, n° 68.

⁷ Jean Rigal, *L'Église en quête d'avenir*, Paris, 2003, p. 35.

⁸ Voir par exemple *Dialogue et annonce*, n° 21.

La Visitation, emblème de la mission

L'imaginaire de la conquête pourrait en conséquence céder le pas à la scène de la Visitation comme emblème de la mission. Dans cette scène, voici deux personnes, Marie et Élisabeth, qui vivent une véritable rencontre; toutes deux portent l'annonce d'une fécondité reçue de l'Esprit. Cette vie à naître, cachée en l'une, entre en résonance avec la vie, annoncée mais secrète, que porte l'autre. Les deux figures de Marie et d'Élisabeth peuvent nous inspirer : elles vont l'une vers l'autre parce qu'une Parole fait son œuvre en elles et, au moment où elles se rencontrent et s'accueillent, une résonance commune leur advient. De là jaillit le chant de la foi : c'est, chez Élisabeth, un cri de bénédiction et de reconnaissance et, chez Marie, un cantique de louange et d'action de grâce pour l'œuvre de Dieu. Une telle joie est bien celle qui nous est donnée dans la mission, lorsque semblable communication d'Esprit se produit.

La Visitation nous invite à voir la mission comme un éveil de résonances et la vigne du Seigneur comme le champ de ces résonances! Le travail de l'évangéliste ne serait-il pas de laisser ou d'ouvrir l'espace aux résonances de l'Esprit, à cette symphonie que joue l'Esprit-Saint entre nous et ceux auxquels nous sommes envoyés? Il consiste bien à guetter cette « voix de fin silence » par laquelle Dieu se manifeste à autrui et en lui, cherchant son oreille. Il s'emploie à dégager l'espace de résonance qui permettra à cette voix d'être audible et de se faire reconnaître. Il veille à conduire doucement celui qui en est le bénéficiaire jusqu'à en goûter la douce harmonie ou le vigoureux appel. Évidemment, ce travail demande de faire la différence entre la voix du Seigneur et le chant de toutes les sirènes trompeuses, ou de détecter, pour les réduire, les parasites, qui, du dehors comme du dedans, viennent brouiller les ondes...

Peut-être risquons-nous parfois d'oublier ce que l'étymologie nous rappelle : la catéchèse est un jeu d'échos. Et l'Esprit, communion vivante entre le Père et le Fils qui se déploie au sein de l'humanité, travaille toujours en stéréophonie. C'est en ce concert que la mission trouve sa place et son sens.

Tel un veilleur, écouter le chant de l'Esprit

L'évangéliste, alors, reste ce veilleur du Royaume à l'œuvre. Il lui faut pour cela écouter, en autrui, le chant et l'appel de l'Esprit. Toute parole, même celle de l'annonce, naît d'une écoute. Une écoute de l'autre, une écoute en l'autre. Mais aussi une écoute en soi-même. Il ne s'agit pas, bien sûr, de chercher des correspondances entre la relation de Dieu avec moi et celle qu'Il offre à l'autre, encore moins de réduire l'expérience de l'autre à la mienne propre. La mélodie de l'Esprit est à chaque fois neuve et ne joue jamais deux fois exactement la même partition. Mais, comme toute expérience de rencontre ou d'accompagnement spirituel le fait vivre, ce n'est qu'en m'établissant au lieu de silence intérieur où l'Esprit me parle que je peux l'entendre parler en autrui. L'Esprit qui résonne au cœur d'un frère murmure en le mien : « C'est bien moi ! » Les échos de la Parole et de l'œuvre de Dieu en l'autre éveillent en moi une résonance intérieure. Dieu me parle en parlant à l'autre ; Dieu me parle en me donnant la parole à dire à l'autre ; et pourtant la Parole est unique pour chacun de nous deux. Mais, par ce jeu d'échos, elle crée une vraie communion.

Ainsi, comme le Christ, à la différence des pharisiens, l'évangéliste se tient-il constamment sous la Parole qu'il annonce. Il n'est pas en surplomb. Il contemple l'œuvre de Dieu dans le monde. La mission n'est plus encombrée par l'obsession de défis à relever, de besoins décelés chez les autres et que nous aurions à combler. À ce prix, la Parole demeure vivante. Et l'envoyé reste un bénéficiaire. Non pas superficiellement parce qu'il serait gratifié de la reconnaissance de celui à qui il dispense ses services, mais parce que l'Évangile prend un relief nouveau et révèle des richesses insoupçonnées. « Dieu parle dans des langues que nous n'avons pas encore décodées »⁹ ; nous découvrons notre Dieu en voyant comment Il se manifeste à d'autres, en les entendant, eux-mêmes, dire la parole que la foi façonne en eux. Le catéchuménat, le dialogue et le partage spirituel interreligieux, l'accompagnement spirituel, le service qui ne se dérobe pas aux plus pauvres, toute œuvre d'évangélisation véritable fait vivre cela. Il nous y est donné de

⁹ Jean-Yves Baziou, « Quand le salut vient à l'Église par l'étranger », dans *Spiritus*, n° 170, 2003, p. 52.

reconnaître sans cesse que la Parole qui nous a mis en route ne nous avait pas encore tout dit. L'Évangile ne cesse d'engendrer des vivants¹⁰.

Le chemin nous conduit alors à ne plus dissocier les deux sens du terme mission; l'envoi et l'union au Christ vont de pair.

Sylvie Robert

¹⁰ Voir Ph. Bacq, « La pastorale d'engendrement », dans *Une nouvelle chance pour l'évangile*, Bruxelles-Montréal-Paris, 2004.

Pour qu'ils aient la vie en abondance !

Présence missionnaire à La Courneuve –

Un récit

Paule Mellet

Paule Mellet est religieuse, membre de la Congrégation des Sœurs missionnaires du Saint-Esprit. Elle a travaillé pendant plus de 22 ans au Brésil, dans les banlieues de Rio et Sao Paulo. En France depuis 2003, elle exerce un travail social à La Courneuve (Seine Saint-Denis, France) et s'est aussi investie dans l'accompagnement des jeunes.

Dans les années 80, nous avons fermé deux foyers de jeunes filles dont nous avons la responsabilité. Naissait alors au cœur d'entre nous un désir d'implantation d'une communauté missionnaire qui soit autre que tournée vers les services internes de la congrégation et pourquoi pas une insertion implantée en cité dans un quartier très populaire d'une grande ville.

Passé le Chapitre de 1995 à quoi fait suite le Conseil général élargi avec son thème « Avance en eau profonde » et ses conclusions dont en voici quelques-unes :

*Nous sommes appelées à être présence d'amour, de paix, de courage, de réconciliation, de don total ;
appelées à être signes d'espérance, à poser le geste qui soutient, libère, encourage, qui redonne goût et foi en l'avenir ;
appelées à vivre dans la faiblesse une relation d'amour qui n'écrase pas l'autre mais qui le met debout, le fait grandir.*

Quelques appels concrets sont aussi mentionnés tels que « oser des insertions dans les grandes villes ». Le Conseil géné-

ral élargi donnait ainsi le feu vert au district de France pour aller plus loin dans sa recherche.

Un lieu et une communauté en pleine cité

Sr Paulette Deschamps, la Supérieure principale d'alors, appuyée par ses sœurs et se laissant guider par l'Esprit, se met à l'œuvre en toute confiance pour préparer cette implantation. Elle prend contact avec le diocèse de Saint-Denis en France. L'accueil que lui font son évêque Mgr Olivier de Béranger et son délégué à la vie consacrée, le Père Jacques Meunier, fut un signe que Dieu attendait les sœurs spiritaines et leur charisme missionnaire dans cette banlieue cosmopolite et souvent mal considérée surtout quand il s'agit de personnes habitant les cités dites « quartiers sensibles ».

Plusieurs lieux étaient alors proposés mais avec une nette préférence pour Aubervilliers, ville importante du diocèse et dépourvue de présence de vie consacrée. Mais Dieu ne semblait pas nous attendre là car que de barrières pour y trouver un logement : toutes les portes se fermaient ! Par contre, à La Courneuve, la ville voisine, un logement est indiqué « à visiter ». Les sœurs Jacqueline, économiste d'alors, et Helena, future membre de la communauté, s'y rendent. C'était en hiver. Il faisait froid. Sr Jacqueline prend contact avec la gardienne tandis que Sr Helena cherche à rencontrer les personnes du quartier dans leurs allées et venues initiant là un premier contact. Après leur départ, ces mêmes personnes s'en vont trouver la gardienne et lui manifestent leur désir de voir les sœurs habiter parmi elles. Notons au passage que la plupart des familles habitant le quartier ne sont pas chrétiennes. Quelques jours plus tard, les sœurs reçoivent l'accord final ainsi que les clés pour emménager. Dieu, là aussi, nous devançait. L'emménagement eut lieu le 6 janvier 1999, jour de l'Épiphanie.

Trois sœurs furent nommées pour cette nouvelle insertion : Sr Helena (ci-dessus mentionnée) des Pays-Bas ; Sr Bernadette Roger, exerçant déjà un travail social à domicile dans les familles sur la ville de Paris ; Sr Rosenir, brésilienne, qui rejoindra ces deux dernières quelques semaines plus tard. Voilà donc la communauté reflétant le voisinage dans sa diversité de

cultures et de langues car dans notre cité habitent des familles venant du Maghreb, des Antilles, de l'Afrique subsaharienne, de l'Asie du Sud et du Sud-Est, et quelques Européens, Français et autres. En 2003, Sr Bernadette nous quitte et elle est remplacée à la communauté par Sr Paule Mellet. Puis, en 2004 c'est Sr Rosenir qui s'en va; elle est remplacée par Sr Maria venue du Cap-Vert. Nous tenons à cette interculturalité qui fait partie intégrante du projet de la communauté.

Être une présence d'Église au cœur de la cité

Il serait bon tout d'abord de dire combien l'accueil de l'équipe paroissiale – des Fils de la Charité – s'est également révélé pour nous comme présence divine. Le Père Yves Brillet, curé de la paroisse, a qualifié l'arrivée des sœurs comme un cadeau de Dieu envoyé par l'Esprit Saint. Et il a accueilli avec joie l'offre et la disponibilité des sœurs dans les différents services pastoraux selon les compétences et le temps de chacune. L'Esprit a été aussi à l'œuvre dans le dialogue, les partages, le respect des uns et des autres, enrichissant ainsi la paroisse de notre charisme et de notre expérience missionnaires vécus au jour le jour parmi des cultures différentes. « Une chance pour la paroisse! » nous ont-ils dit. Notre communauté s'ajoutait à deux autres communautés religieuses animées de la spiritualité du Père de Foucauld, l'une contemplative, l'autre étant une communauté de formation.

Nous sommes une présence d'Église au cœur de cette cité. Dans notre appartement au 7^e étage d'un immeuble qui en compte 13, le cagibi a été transformé en oratoire. Chaque mois, un des prêtres de la paroisse vient célébrer l'eucharistie chez nous. Tous les lundis soirs, nous nous retrouvons en communauté pour un temps prolongé de prière. Au milieu de nos nombreuses activités ce temps est pour nous essentiel. Insérées en milieu multireligieux et pluriculturel, nous sommes appelées à être des veilleurs, à l'écoute des appels de l'Esprit qui nous parviennent par nos voisins, nos voisines, ces *autres* par qui le Seigneur nous parle. Et comment ne pas entendre Dieu nous parler quand nous entendons notre voisine dire : « je suis heureuse car j'ai Dieu à côté de moi! ».

Portant une grande attention aux rencontres quotidiennes et aux échanges, nous rejoignons les personnes partageant les mêmes difficultés : une panne d'ascenseur durant tout un week-end, le bruit, le manque de propreté, etc.

Nous nous retrouvons bien dans ces propos de sœur Helena : « Pour moi, personnellement, je cherche à être accueillante, aimable, pleine d'attention et à avoir beaucoup de respect pour la dignité de tous, dans l'ascenseur, la cour, la rue. Je cherche à écouter, à parler, à rire avec eux, à être tout simplement parmi eux, proche et ayant toujours un regard positif. Les gens viennent nous trouver ou nous appeler quand ils ont de graves problèmes ou vivent des événements déterminants comme par exemple lorsque Sana, la fille de notre voisine, a voulu se suicider parce qu'on voulait la marier de force; quand Estive, le fils d'une autre voisine, est en prison; une jeune femme musulmane maltraitée par son mari; une fillette de 9 ans, seule, dehors dans le froid, car chassée par une tante lui préférant ses enfants; lors d'un deuil ou d'une naissance... Il y a eu aussi notre présence au mariage d'une jeune femme musulmane qui a fait que les jeunes ont posé sur nous un regard différent... »

Au début, Sr Rosenir avait un mi-temps de permanente pastorale à la paroisse Notre-Dame des Vertus à Aubervilliers. Elle assurait également une présence à St Lucien, accompagnant des jeunes confirmands qu'elle a beaucoup marqués. Sr Maria, sa remplaçante, a elle aussi trouvé sa place dans le service de la liturgie et dans la catéchèse des jeunes, adolescents et confirmands. En outre, une fois par semaine, elle assure à Saint-Denis une permanence à la domiciliation des SDF dans le cadre du Secours Catholique. Son origine africaine constitue pour elle un atout certain dans ses relations avec les jeunes venant d'Afrique, des Antilles ou les jeunes Tamouls. Elle a sur eux tous un impact tout à fait spécial. C'est pour nous le signe d'une bénédiction de Dieu à transmettre, une présence divine à reconnaître, à contempler et à partager.

Sr Helena se retrouve au catéchuménat des adultes, à l'accueil paroissial et la célébration des funérailles ainsi qu'à l'accueil des familles en deuil. Cheminant dans la foi avec les catéchumènes dont plusieurs handicapés, elle a perçu et pu rendre

grâces de voir comment Dieu agit en chacun. C'est ce cheminement avec les gens de La Courneuve qui lui permet de dire : « les gens m'ont aidée à écouter avec un cœur plus attentif, à prier de plus en plus lorsque j'écoute ce peuple endurent de multiples souffrances, jusqu'à l'exclusion dont la violence fait son lit. Connaître leurs peurs et leurs souffrances, voilà ce qui m'a permis de devenir plus humble, plus proche, plus tolérante et à moins juger ».

L'autre, une trace de Dieu à discerner

Quant à moi, Sr Paule, je suis engagée comme TISF (Technicienne de l'Intervention Sociale et Familiale) dans l'est du département où, dans le cadre de l'association AMFD (Aides aux Mères et aux Familles à Domicile), je participe au soutien de familles qui se débattent dans de nombreux problèmes sociaux. C'est en étant proche et en accompagnant au jour le jour ces femmes et ces enfants qui portent parfois de lourdes souffrances morales ou psychiques que j'ai appris à me taire. J'étais appelée à écouter sans avoir de solution à donner. Dieu me devance quand, chez une maman, je me trouve justement au moment les plus durs. C'est la présence divine qu'il est bon de reconnaître quand on entend une assistante sociale constater : « la TISF Paule a été élément d'équilibre pour cette famille ». Et pourtant combien de fois, répétant les mêmes gestes matériels, je me suis posé la question : ce que je fais, est-ce que ça sert à quelque chose ? Mais que dire de plus quand une maman vient finalement nous confier : « avec vous j'ai senti que je pouvais être une bonne maman » ou encore lorsque cette jeune maman musulmane qui, sortie d'un moment dépressif après la mort de son mari, vient attester : « avec votre aide je suis ressuscitée » ? Et ces familles qui s'enquière de savoir si j'ai passé un bon repos durant ma semaine de congé, alors qu'elles ont pourtant bien du mal à gérer leurs propres affaires. Toutes ces personnes me disent combien l'autre est important, cet autre dont nous devons prendre soin et que nous devons aimer afin de ne pas rater la présence de cet Autre et en reconnaître la trace. Une trace dont Jésus nous a assuré l'infaillibilité : « Ce que vous avez fait à l'un de ces plus petits, c'est à moi que vous l'avez fait » (Mt 25, 40).

Sur le territoire de la paroisse j'aide à l'aumônerie des ados, au club ACE, et participe à « l'aide aux devoirs » sur la cité des 4000 Sud tant pointée en mal par les médias. Dieu est à l'œuvre quand est donné et partagé le peu qu'on a. Ainsi revois-je Heliesse qui a énormément de difficultés en lecture. Un jour où tout allait mal, il me dit : « je suis nul ». Et puis, il y a quelque temps, il m'a demandé d'aller lui chercher un livre... il voulait lire! Je ne fais pas le tri dans mon travail, mais j'essaie de me rendre disponible aux propositions et appels qui me parviennent. Dans ces milieux et les divers réseaux de relations tissés au fil des années, je dois aussi reconnaître la confiance accordée par certaines collègues de travail, d'autres travailleurs sociaux tels les médecins ou puéricultrices de la PMI (Protection Maternelle et Infantile), des directrices d'école, des assistantes de service social, etc. C'est le chemin que Dieu emprunte pour se rendre de plus en plus intensément présent à ma vie. C'est Lui qui se laisse rejoindre à travers toutes ces personnes rencontrées, ces personnes qu'Il a choisies pour me révéler sa présence mais « de dos » comme pour Moïse à l'Horeb (Ex 33, 23).

Qu'ils aient la vie en abondance !

En tout cela je communie plus profondément à cette parole de Jésus dans l'Évangile de Jean : « Je suis venu pour qu'ils aient la vie et l'aient en abondance » (10, 10). Si par ma présence et mon travail, je peux faire qu'un enfant, qu'un ado, qu'une maman ait un peu plus de vie, de qualité de vie, que Dieu soit loué! Oui je peux dire que ce mot « qualité de vie » résume bien notre présence et bien sûr « qualité de vie » englobe aussi « vie de Dieu ».

Sr Paule Mellet

Missionnaires de la Fraternité

Colette et Bernadette

La mission de celles et ceux qui croient en l'amour de Dieu est de manifester sa présence agissante dans le monde. Incarner la miséricorde du Père pour les abandonnés, partager leur vie, créer de la fraternité.

Bref, c'est se laisser conduire par l'Esprit du Christ.

Colette est congolaise, Bernadette est belge, elles se sont connues à Bondo et font partie des premières de Ekolo ya Bondeko. Elles séjournent actuellement en Belgique pour un temps de formation et d'approfondissement.

Bondo est une agglomération au nord de la République Démocratique du Congo, à 200 km de sa frontière avec la République Centrafricaine. C'est une petite ville au milieu de la forêt qui compte, avec les villages environnants, à peu près 20.000 habitants. La plupart s'adonnent à la culture vivrière.

Le souci de survivre

Le surplus de production ne pouvant pas être transporté ailleurs, par manque de routes et de moyens de transport, il y a peu d'argent en circulation. Ceci a de graves répercussions surtout sur la santé publique et l'enseignement. À cause du chaos politique, le personnel médical et enseignant n'est plus payé depuis des années. La conséquence en est qu'un grand nombre de personnes meurent faute de soins les plus élémentaires et que le degré d'analphabétisme demeure très élevé.

Selon des estimations, 17 % de la population est contaminée par le virus du sida.

Dans un pays complètement désorganisé par différentes guerres, ce sont les personnes les plus fragiles au sein d'une population de plus en plus pauvre qui sont laissées pour compte : handicapés mentaux, épileptiques, aveugles, malades du sida, personnes âgées, enfants.

Dans une société où on manque toujours de tout, il n'y a que peu de place pour la solidarité. Là où, jadis, la solidarité et les liens familiaux assuraient le soin des plus faibles, aujourd'hui, le premier souci de chacun est de survivre. Les gens improductifs pèsent donc très lourd sur la communauté.

Elikiya, le village de l'espoir

En 1992, l'évêque Philippe Nkiere Kena arriva à l'évêché de Bondo. Son souci était de refaire les liens de fraternité entre les pauvres. Très vite, il créa le centre *Elikiya*, ce qui veut dire 'espoir'. Les plus pauvres parmi les pauvres sont ceux qui sont exclus, qui ne font partie d'aucun réseau de relations sociales. À *Elikiya*, ces personnes rejetées par leur entourage sont accueillies. Elles peuvent commencer une nouvelle vie, ayant trouvé une nouvelle famille.

Au commencement, le « centre de l'espoir » se résumait en un puits et quelques huttes. Récemment, celles-ci furent remplacées par des maisons en briques. Une salle polyvalente et une maison pour des enfants et pour la communauté furent construites. Pour le moment, une trentaine de personnes y sont accueillies : des épileptiques, des aveugles, des handicapés mentaux, des personnes âgées. Mais le centre joue également le rôle d'un 'centre de service' pour les gens qui sont encore autonomes et n'ont besoin que d'aide occasionnelle.

Le centre forme une vraie communauté où chacun a sa responsabilité. Il est entouré de champs où l'on cultive le manioc. Un atelier de fabrication de savon pourvoit aux besoins. Un atelier de couture s'occupe des vêtements de ceux et celles qui y vivent. L'objectif est de confectionner plus tard des vêtements simples pour les enfants, car sur le marché on ne trouve pas

grand-chose à un prix abordable. Pour les parents, acheter des vêtements pour les enfants qui vont à l'école revient trop cher et c'est souvent le prétexte pour ne pas les y envoyer.

De temps en temps, des jeunes arrivent au centre. Ils viennent pour y mourir. À 70 km de Bondo, il y a en effet une mine d'or où beaucoup de jeunes creusent les tranchées. Travail extrêmement dur, véritable travail d'esclaves. Ne pouvant se procurer que peu de nourriture, ils sont vite très affaiblis. Ce lieu est devenu un grand foyer de maladies : sida, tuberculose, malaria.

Un autre besoin urgent s'est manifesté : l'accueil de petits enfants de quelques mois ou même parfois de quelques semaines. Leur mère est morte du sida et le père est inconnu ou ne veut pas prendre ses responsabilités. Les familles ne peuvent supporter le poids supplémentaire de ces enfants qui souvent sont malades, parfois aussi sous-alimentés. Les séquelles à vie risquent d'être graves. Notre but est de chercher pour chaque cas comment mobiliser les forces de la famille elle-même et la soutenir en lui donnant un supplément de nourriture ou en participant aux frais médicaux.

Nous nous trouvons donc continuellement devant des personnes pour lesquelles un accueil permanent au centre s'avère nécessaire. C'est pour cette raison qu'on a construit une maison où ces enfants habitent avec quelques membres de la communauté. À côté, un espace ouvert a été aménagé pour l'accueil des mères qui ne savent pas nourrir leur enfant à cause d'un handicap mental ou de trop peu de connaissances. On leur explique d'une manière simple comment elles peuvent le nourrir avec des moyens locaux.

Eliya n'est pas plus qu'un exemple et un témoignage. Il nous est impossible d'accueillir toutes les personnes délaissées. Résoudre des problèmes aussi dramatiques n'est pas à notre portée. Mais alors que beaucoup s'en tiennent à l'adage : « là où la pauvreté entre par la porte, l'amour sort par la fenêtre », nous, c'est pour le faire mentir que nous luttons.

La communauté

Le mouvement *Ekolo ya Bondeko* (Peuple de la Fraternité) a été fondé à Kinshasa quand le père Philippe Nkiere y était prêtre. Lorsqu'il est devenu évêque à Bondo, une nouvelle communauté y a vu le jour.

Nous pensons que créer la fraternité constitue le contrepoison aux relations perverses dans la société et dans l'Église. Le 5 janvier 2005, la petite communauté fut reconnue comme institut séculier sous le nom *Missionnaires de la Fraternité*. Dans le contexte actuel de l'Église congolaise, cet effort de vie évangélique peut être une alternative qui répond aux besoins aussi bien de la société que de l'Église. Nous voulons être un mouvement missionnaire qui annonce Jésus-Christ en devenant les sœurs et les frères des plus démunis, en devenant « l'un d'entre eux ».

La charte d'*Ekolo ya Bondeko*, le peuple de la Fraternité

Cette charte de fondation peut donner une idée de la spiritualité qui nous anime.

Une relation vraie au Dieu qui libère

Depuis des années nous vivons *dans une situation sans issue*.

Il n'y a plus d'État,
les services les plus élémentaires,
comme l'enseignement
les soins de santé, la sécurité et la justice,
ne sont plus assurés.

La vie est devenue un jeu de hasard
où les chances sont incertaines.

Face à cette situation, beaucoup ont renoncé :

« rien ne vaut la peine,
il faut essayer de survivre soi-même au jour le jour ».
D'autres en ont profité pour imposer la loi du plus fort.
La plupart ont été appauvris
jusqu'à tomber sous le niveau de la dignité humaine.

Un esprit destructeur a pris possession de nous.
 Plus rien n'est sacré,
 ni les choses, ni les personnes, ni la vie elle-même.
 Mais ce qui est le plus grave,
 c'est que nous avons perdu
 jusqu'au sens même de ce qu'est 'vivre en relation'.
 Ce qui était notre richesse la plus essentielle,
 ce qui pouvait être un apport africain particulier
 à la famille humaine, nous l'avons perdu.
 Nos relations sont devenues
 des relations d'exploitation mutuelle,
 à tous les niveaux,
 aussi bien dans l'Église que dans la société,
 dans le commerce, dans la vie familiale, en politique.
 Il est inutile de chercher des solutions
 qui ne guériront pas le mal fondamental de notre société.
 Ni l'argent, ni l'aide de l'étranger,
 ni des élections, ni la démocratie,
 rien de tout cela ne nous sortira de la boue.
 Tant que les mécanismes qui font marcher notre société
 resteront les mêmes,
 les choses les meilleures seront perverties entre nos mains.
 Notre foi en Jésus-Christ nous fait dénoncer ce mal.
 Un mal qui détruit notre relation avec le Dieu qui s'est révélé :
 « Je serai avec vous, je vous libérerai. »
 Nous l'avons banni de notre société,
 marginalisé, réduit à n'être qu'un objet de culte.
 De libérateur, il est devenu un alibi
 pour ne pas nous engager dans la lutte pour la vie.

Une fraternité signe d'un Dieu miséricordieux

Dans notre engagement au centre *Elikya* nous avons compris
 que le remède à cette maladie relationnelle s'appelle *fraternité*.
 La fraternité remet la personne dans un réseau de relations
 qui la protège et la fait responsable.
 La fraternité n'exclut personne, elle n'exploite personne.
 C'est elle qui rend Dieu présent,
 l'Unique que nous adorons,
 Dieu le Miséricordieux.

Avec lui et en lui,
nous voulons *vivre pour ceux qui n'ont personne*.
Ils sont les plus pauvres,
pour eux nous voulons une vie avant la mort.
Celui qui s'est appelé « Je-serai-là-pour-et-avec-vous »
– dans les douleurs d'un enfantement –
devient chair et sang parmi nous.
Jésus exclu, délaissé, frappé, muet,
avec qui nous vivons dans la communauté
où il est devenu chair et sang dans les pauvres,
nous le célébrons, le choyons et le défendons
en partageant la table et la vie.
Nous mettons tout notre cœur, notre âme et nos forces
dans un « service des pauvres d'abord »,
de ceux et celles qui n'ont personne.
Nous sommes en communion avec beaucoup d'autres
avec lesquels nous faisons mouvement,
Ekolo ya Bondeko, c'est le peuple de la Fraternité.

Obéir aux plus petits
Apprendre ensemble à partager et à aimer

Dans ce peuple de la Fraternité, nous formons
une petite communauté d'hommes et de femmes
– noyau dur et cœur tendre –.
En ce temps de crise,
d'exclusion grandissante et d'individualisme systématisé,
nous voulons *écouter la voix des plus petits*,
radicalement, passionnément,
nous convertir à leur monde et leur *obéir*.
Auprès d'eux, nous voulons apprendre
à minimiser l'importance de notre propre épanouissement,
et à prendre au sérieux la souffrance de Dieu dans le monde.
Nous voulons apprendre à *partager* ce que nous sommes,
ce que nous avons, sans faire de réserves car
« la manne doit être mangée aujourd'hui même ».

Nous voulons apprendre à *aimer* et à pardonner,
d'un amour non possessif ni exclusif,
dans le respect de l'altérité des autres et de l'Autre en eux.
Nous faisons cela *en communauté*, cherchant à vivre
une fraternité qui ne vient pas du sang
mais de la reconnaissance de Dieu en l'autre,
l'aîné servant le cadet, ensemble au service du plus petit.

Notre communauté cherche
à en rencontrer d'autres
pour, en alliance nouvelle,
jusqu'aux extrémités de la terre,
vivre la Fraternité.

Colette et Bernadette

A propos de l'étude des religions Nouveau programme interfacultaire à l'Université Catholique de Louvain-la-Neuve

Pour appréhender correctement les grands défis lancés à l'humanité aujourd'hui, il faut repenser le fait religieux. Il apparaît cependant que pour être pertinente, une réflexion sur les phénomènes religieux dans le monde actuel doit se faire de façon pluridisciplinaire. Il conviendrait que des chercheurs de différentes disciplines travaillent ensemble sur ce thème en vue d'établir les bases d'une bonne gouvernance des défis sociaux. Une nouvelle gestion publique du fait religieux demande donc que l'université produise une recherche et un enseignement sur les religions, qui ne soit pas seulement théologique, mais aussi historique, socio-anthropologique, psychologique, juridique.

L'Université Catholique de Louvain-la-Neuve a mis au point un nouveau programme interfacultaire de Master en Sciences des Religions qui est organisé par les six facultés de sciences humaines. Avoir une intelligence bien documentée du fait religieux tel qu'il se présente en Europe aujourd'hui est difficile, mais la tradition scientifique critique de l'Université de Louvain donne l'espoir que ce projet audacieux et inédit réussira. Une formation de base sera donnée avec possibilité de spécialisation approfondie. L'hindouisme, le bouddhisme, l'islam, le judaïsme et le christianisme sont au programme, selon des filières socio-anthropologiques, psychologiques et juridiques

La mise en route du nouveau Master a été l'occasion d'un colloque « Identités et religions. Pour une meilleure gouvernance des défis sociaux » qui s'est tenu à Louvain-la-Neuve les 18, 19 et 20 avril 2007.

Non seulement les étudiants de l'Université ont accès au Master, mais aussi, à certaines conditions, des adultes en reprise d'études. Ceux et celles qui ont un ministère qui les engage dans l'interculturalité et la problématique interreligieuse se sentiront concernés par cette nouvelle possibilité de formation. Pour plus d'information, on peut consulter les différents sites de l'Université de Louvain-la-Neuve : www.uclouvain.be. Le secrétariat du Master est assuré par la Faculté de Théologie.

Paul en mission

Fidélité à l'Esprit et confiance à l'institution

Elvis Elengabeka

Originaire de Brazzaville (Congo), Elvis Elengabeka est spiritain. Il a étudié à Paris, Yaoundé, Strasbourg et Jérusalem. Il enseigne l'exégèse biblique à l'École Théologique St Cyprien à Yaoundé (Cameroun), à l'Université Catholique d'Afrique Centrale et dans divers grands séminaires d'Afrique.

En plus des présentations offertes par les ouvrages encyclopédiques, diverses études se sont penchées sur les charismes¹. Certaines ont abordé la question dans une perspective exclusivement sémantique alors que d'autres l'ont envisagée thématiquement. Une première approche trouve son illustration dans un article de B. N. Wambacq, qui vise à clarifier la notion de charisme par une étude systématique des textes du Nouveau Testament où apparaît ce mot². Une seconde piste a été explorée, par exemple, par C. Perrot lorsqu'il s'interrogeait sur le fonctionnement du « rapport entre le charisme et l'institution chez Saint Paul »³. C'est précisément ce dernier type d'analyse que voudrait proposer la présente communication. Elle se distingue cependant de la réflexion menée par C. Perrot en se situant résolument dans une perspective missiologique et, dans ce domaine, le sujet n'est pas absolument inédit.

¹ Cf. par ex. *Concilium*, n° 129, 1977, qui en parle sur les plans exégétique, historique et théologique.

² B. N. Wambacq, « Le mot 'charisme' », dans *Nouvelle Revue Théologique* 97, 1975, p. 345-355.

³ C. Perrot, « Charisme et institution chez Saint Paul », dans *Recherches de Science Religieuse*, n° 71, 1983, p. 81-92.

En effet, en traitant du lien entre l'Esprit Saint et la mission, J.-P. Gabus écrit :

Le Nouveau Testament nous présente une Église attentive à ce que lui dit l'Esprit, qui se laisse entièrement conduire, diriger par celui-ci. Durant les siècles qui suivent, l'Église s'institutionnalise et fait plus confiance à ses ministères hiérarchiques et aux décisions de ses conciles qu'à l'inspiration de l'Esprit⁴.

Cette déclaration établit formellement une opposition entre l'organisation ecclésiale et l'action de l'Esprit sur le terrain missionnaire. Elle suggère en même temps une question sur la nature de la mission : s'agit-il d'une initiative charismatique ou d'une opération institutionnelle? Pour répondre à cette interrogation, sans recourir à la terminologie technique de l'exégèse biblique, nous en appliquerons les méthodes à Ga 1, 11-24. Le contenu, le style, la structure et les personnages de ce texte peuvent éclairer les contours de la tension entre charisme et institution et, de cette manière, interpeller les pratiques missionnaires actuelles.

Un texte pertinent, une autobiographie missionnaire (Ga 1, 11-24)

- v. 11 *Sachez-le, en effet, mes frères, l'Évangile que j'ai annoncé n'est pas à mesure humaine :*
- v. 12 *ce n'est pas non plus d'un homme que je l'ai reçu ou appris, mais par une révélation de Jésus Christ.*
- v. 13 *Vous avez certes entendu parler de ma conduite jadis dans le judaïsme, de la persécution effrénée que je menais contre l'Église de Dieu et des ravages que je lui causais,*
- v. 14 *et de mes progrès dans le judaïsme, où je surpassais bien des compatriotes de mon âge, en partisan acharné des traditions de mes pères.*
- v. 15 *Mais quand Celui qui dès le sein maternel m'a mis à part et appelé par sa grâce daigna*
- v. 16 *révéler en moi son Fils pour que je l'annonce parmi les*

⁴ J.-P. Gabus, « Esprit Saint et Mission », dans I. Bria, P. Chanson, J. Gadille, M. Splindler (dir.), *Dictionnaire œcuménique de missiologie. Cent mots pour la mission*, Paris / Genève / Yaoundé, Cerf / Labor et Fides / Cle, 2003, p. 116.

- païens, aussitôt, sans consulter la chair et le sang,*
- v. 17 *sans monter à Jérusalem trouver les apôtres mes prédéces-*
seurs, je m'en allai en Arabie, puis je revins encore à Damas.
- v. 18 *Ensuite, après trois ans, je montai à Jérusalem rendre visite à*
Céphas et demeurai auprès de lui quinze jours ;
- v. 19 *je n'ai pas vu d'autre apôtre, mais seulement Jacques, le frère*
du Seigneur
- v. 20 *et quand je vous écris cela, j'atteste devant Dieu que je ne mens*
point.
- v. 21 *Ensuite je suis allé en Syrie et en Cilicie,*
- v. 22 *mais j'étais personnellement inconnu des Églises de Judée qui*
sont dans le Christ ;
- v. 23 *on y entendait seulement dire que le persécuteur de naguère*
annonçait maintenant la foi qu'alors il voulait détruire ;
- v. 24 *et elles glorifiaient Dieu à mon sujet⁵.*

Le choix de Ga 1, 11-24 paraît d'autant plus étrange que le texte ne comporte aucune mention explicite de la notion de charisme. Il aurait été plus naturel de sélectionner dans le corpus paulinien un passage où le terme se rencontre matériellement⁶. Cependant, admettons que la désignation nominale n'est pas la seule manière d'évoquer la réalité ; la chose pouvant se manifester autrement que par son nom, la présence du thème qui nous intéresse ne saurait se réduire au mot qui l'exprime explicitement. Autrement dit, même si le texte choisi pour la réflexion ne comporte pas le mot « charisme » de manière littérale, il reste pertinent pour étudier la notion en question à plusieurs titres.

Sur le plan strictement physique, il s'agit d'un passage qui peut se détacher pour être analysé en lui-même. Nombre d'exégètes l'ont détaché comme une pièce particulière de la

⁵ Ici, comme dans la suite de l'analyse, nous adoptons la traduction de *La Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf, 1998.

⁶ Rappelons que le terme « charisme » est relativement rare dans les écrits bibliques. Ses attestations dans l'Ancien Testament (Si 7, 33 ; 38, 30 ; Ps 30, 20) sont incertaines et problématiques. Ses dix-sept occurrences dans le Nouveau Testament se concentrent dans les lettres pauliniennes (Rm 1, 11 ; 5, 15. 16 ; 6, 23 ; 11, 29 ; 12, 6 ; 1Co 1, 7 ; 7, 7 ; 12, 4. 9. 28. 30. 31 ; 2Co 1, 11 ; 1Tm 4, 14 ; 2Tm 1, 6) à l'exception de celle qui se rencontre en 1P 4, 10.

séquence narrative qui court de Ga 1, 11 à 2, 14⁷. Cette section de l'épître s'organise en trois parties, dont notre texte qui raconte l'expérience de Paul entre sa conversion et la célèbre assemblée de Jérusalem. À notre avis, le récit de Ga 1, 11-24 revêt une signification particulière sur le registre de la forme et sur celui du fond.

Au plan formel, notons qu'il s'agit d'un texte de facture autobiographique. La présence massive de la première personne du singulier l'atteste remarquablement. Plus que les écrits extra bibliques ou les témoignages indirectement rapportés par le Nouveau Testament, ce texte représente une source particulièrement précieuse pour la connaissance de l'existence de Paul. Cependant, à la différence des autres informations biographiques disponibles dans le corpus paulinien⁸, notre extrait de l'épître aux Galates s'étend sur l'expérience apostolique de Paul. Elle offre non seulement des renseignements sur sa vie, mais présente une relecture de ses activités pastorales. C'est ce que suggère le vocabulaire du texte, qui explore manifestement le champ sémantique missiologique en employant les termes aussi éloquents que « gnôrizô/faire connaître » (v. 11), « to euaggelion/la bonne nouvelle » (v. 11), « euaggelizomai/annoncer la bonne nouvelle » (vv. 11. 16. 23), « kaleô/appeler » (v. 15), « ethnos/les nations païennes » (v. 16), « apostolos/envoyé » (vv. 17. 19).

De plus, Ga 1, 11-24 met en œuvre la communication triangulaire caractéristique du fait missionnaire : Dieu révèle son Fils à Paul (vv. 12. 16) et celui-ci est appelé à proclamer celui-là aux nations (vv. 15-16). On retrouve ainsi celui qui envoie, celui qui est envoyé et celui auprès de qui on est envoyé. Enfin, n'oublions pas la toponymie du texte. Par la mention de certaines localités, le texte évoque les voyages⁹, qui constituent une activité missionnaire importante dans l'expérience apostolique de Paul.

⁷ Nous pensons à J. Becker, *Paul. L'apôtre des nations*, Paris / Montréal, Cerf / Médiaspaul, 1995, p. 322 ; J.-P. Lémonon, *Les épîtres de Paul II. Romains. Galates*, Paris, Bayard / Centurion, 1996, p. 179.

⁸ Nous renvoyons notamment à 1Co 15, 9 ; 2Co 11, 22 ; Ph 3, 5-6.

⁹ Cf. J.-P. Lémonon, *Les épîtres de Paul II. Romains. Galates*, p. 185.

Toutes ces constatations donnent à penser que le texte choisi livre précisément une autobiographie missionnaire. En tant que mémoire missionnaire de l'apôtre, ce passage biblique s'inscrit dans le droit fil de notre perspective. L'observation de son style fera ressortir la conception du rapport charisme – institution qu'il véhicule.

Un style significatif, Paul dans la lignée des prophètes

Ga 1, 11-24 renvoie à l'Ancien Testament de plusieurs manières. Cette situation d'intertextualité se ressent notamment lorsque l'auteur raconte l'histoire de sa vocation. A ce sujet, il écrit : « quand Celui qui dès le sein maternel m'a mis à part et appelé par sa grâce daigna révéler en moi son Fils pour que je l'annonce parmi les païens... » (vv. 15-16).

Les termes de cet épisode de la narration se font l'écho des récits de vocation prophétique présents dans l'Ancienne Alliance. En Is 49, 1, nous lisons : « Iles, écoutez-moi, soyez attentifs, peuples lointains! Yahvé m'a appelé dès le sein maternel, dès les entrailles de ma mère il a prononcé mon nom ». En Jr 1, 5, il est écrit : « Avant de te façonner dans le sein de ta mère, je te connaissais ; avant que tu ne sortes de son ventre, je t'ai consacré ; je fais de toi un prophète pour les nations ». Remarquons que la mention du sein maternel est présente dans tous ces textes. Elle revient aussi ailleurs dans la Bible¹⁰. Cependant, dans les trois cas cités, son usage est spécifiquement associé à la vocation et à la mission. Notons que Ga 1, 15-16 semble entretenir une parenté plus étroite avec Jr 1, 5 qu'avec Is 49, 1. En effet, si tous les textes en présence comportent clairement une dimension universelle, le prophète Isaïe l'exprime par l'interpellation des « îles » et des « peuples lointains », alors que Jérémie et la lettre aux Galates en parlent de la même façon en mentionnant les nations païennes (ethnos). Même si Paul ne cite pas littéralement le prophète, les ressemblances sémantiques qui viennent d'être relevées montrent qu'il prélève dans la littérature prophétique les expressions utiles au récit de sa propre vocation.

¹⁰ Cf. Jb 1, 21 ; 31, 18 ; Ps 22, 10-11 ; 71, 6... Le Nouveau Testament parle du sein maternel dans le cadre de la naissance de Jean-Baptiste (Lc 1, 15). Mais l'évangile selon saint Luc étant probablement postérieur à l'épître aux Galates ne peut être considéré comme une source possible du texte paulinien.

Ce recours à l'Ancien Testament est diversement interprété par les exégètes. Selon certains, Paul exploiterait les textes prophétiques à des fins polémiques. De même qu'Amos avait raconté sa vocation en réponse à la contestation d'Amasias, prêtre de Béthel (Am 7, 12-13) ou à la manière de Jérémie, qui se réclamait de Dieu face à l'hostilité des prêtres et des prophètes (Jr 26, 12-15), l'apôtre éprouve le besoin de rappeler que sa vocation plonge ses racines dans une révélation divine¹¹. Pour d'autres, cet usage de l'Écriture servirait une finalité généalogique. Il permet à Paul de se situer dans la lignée des serviteurs de l'alliance entre Dieu et son peuple.

L'apôtre prend sa place dans l'histoire du salut; en dépendance de Jésus Christ, il accomplit ce que le Serviteur d'Isaïe préfigurait pour le service des nations. Tout au long de la vie d'Israël, Dieu met à part ceux qui sont destinés à une tâche particulière, entre autres les prophètes et voyants d'apocalypses¹².

Au-delà de la diversité des lectures, notons que les rapports intertextuels dont il s'agit ici scellent une alliance entre deux pôles. Ils tiennent ensemble l'histoire religieuse d'un peuple (la présence implicite d'Isaïe, de Jérémie et d'Amos) et l'expérience missionnaire d'un individu (la biographie paulinienne contenue dans le texte). L'allusion aux prophètes inscrit l'histoire personnelle de Paul dans une tradition missionnaire plus large et la longue tradition missionnaire d'Israël trouve dans l'expérience de Paul une illustration particulière. Si l'on considère que le charisme s'apparente à une réalité personnelle et si l'on admet que l'institution représente la collectivité, on peut déduire, à la lumière de l'approche intertextuelle de Ga 1, 11-24, qu'il existe chez Paul une sorte de complicité entre le charismatique et l'institutionnel. Le premier s'exprime en s'appuyant sur le second et le second se prolonge à travers le premier.

¹¹ R. Meynet, « Composition et genre littéraire de la première section de l'épître aux Galates », dans J. Schlosser (dir.), *Paul de Tarse. Congrès de l'ACFEB (Strasbourg, 1995)*, coll. : « Lectio Divina », n° 165, Paris, Cerf, 1996, p. 53.

¹² J.-P. Lémonon, *Les épîtres de Paul II. Romains. Galates*, p. 182-183.

Une structure expressive, Paul et son attitude ambivalente envers Jérusalem

L'organisation de notre texte de référence se repère aisément. Dans les deux premiers versets, l'auteur énonce « la thèse » 13 qui trouvera des arguments dans la suite du discours.

La partie argumentative couverte par les vv. 13-24 se rythme en deux mouvements bien marqués. Ils coïncident avec les deux épisodes de l'histoire sainte de l'apôtre : son « Ancien Testament » caractérisé par un attachement frénétique au judaïsme (vv. 13-14) et sa « Nouvelle Alliance » consacré à l'annonce de Jésus-Christ (vv. 15-24). La césure entre les deux séquences est bien traduite par la formule « ote de/mais quand » (v. 15), qui marque un tournant dans le récit. Cette affirmation est renforcée par le contraste entre un premier tableau ouvert par l'adverbe « pote/jadis » (v. 13) et un second se terminant sur l'adverbe « nun/maintenant » (v. 23). Ce jeu de mot traduit le changement intervenu dans les relations de Paul à l'Église : son lien aux chrétiens ne s'exprime plus par le binôme verbal « diôkô/persécuter - portheô/détruire » (vv. 13. 23), mais par le verbe « euaggelizomai/annoncer la bonne nouvelle » (v. 23). Tout se passe comme si conversion rimait avec mission. Si ces observations permettent déjà de formuler une conception de l'activité missionnaire, la précision de la structure du texte ouvre davantage sur la tension entre le charisme et l'institution sur le terrain de la mission.

A dire vrai, une part importante de la deuxième phase du texte (vv. 15-24) concerne les voyages de l'apôtre. Leur évocation se caractérise par la reprise saisissante de la proposition « anèlthon eis Ierosoluma/je suis monté à Jérusalem » (vv. 17. 18). La première occurrence de cette formule est négative et elle apparaît en opposition avec le départ en Arabie et à Damas. Dans la seconde, chronologiquement postérieure, le verbe est à la forme affirmative et Jérusalem n'est pas mise en concurrence avec une autre

¹³ Cf. S. Légasse, *L'épître aux Galates*, coll. : « Lectio Divina Commentaires », n° 9, Paris, Cerf, 2000, p. 75.

destination. Rappelons-nous que Jérusalem occupe une position centrale, non seulement en politique en tant que capitale, mais encore en religion, en tant que siège de l'alliance entre Dieu et Israël avec son Temple. Elle est à la fois épouse de Dieu et mère du peuple¹⁴. Cette ville se présente comme le point de départ de la mission chrétienne. Le Christ y termine sa vie terrestre et l'action des disciples y commence (Lc 24, 47; Ac 1, 4. 8). C'est de là que les autres entreprises missionnaires sont avalisées (Ac 8, 14; 11, 22-23) et on y monte pour résoudre les conflits (Ac 15, 2). Bref, dans le christianisme naissant, Jérusalem représente incontestablement un pôle institutionnel.

La première mention de la ville dans notre texte montre que Paul se détourne d'elle. En déclarant ne pas être allé immédiatement à Jérusalem, mais en Arabie et à Damas (v. 17), il affirme son indépendance par rapport à la ville-institution¹⁵. La seconde évocation de Jérusalem montre que Paul se tourne vers elle. Tout compte fait, l'attitude de Paul envers Jérusalem paraît ambivalente. Elle se caractérise par un mélange d'autonomie et de dépendance que nous interprétons comme une articulation qui associe le charismatique à l'institutionnel. La structure du texte conduit à la même conclusion que l'analyse stylistique. En sera-t-il de même pour le rapport entre les personnages en présence ?

Des relations révélatrices, Paul autonome et respectueux de l'institution

La réponse à cette question part d'une classification qui distingue deux catégories : le protagoniste et les acteurs périphériques. Au sujet de Paul lui-même, notre analyse part de deux éléments, à savoir l'expression « up'emou/par moi » (v. 11) et le pronom personnel « egô/moi » (v. 12).

¹⁴ Cf. C. Pellistrandi, *Jérusalem épouse et mère*, coll. : « Lire la Bible », n° 87, Cerf, Paris, 1989. N'oublions que Ga 4, 25-26 se penchera sur sa double maternité, dans une opposition entre l'actuelle Jérusalem, dont les fils sont esclaves et celle d'en haut qui est libre.

¹⁵ Cf. K. P. Donfried, « 1 Thessaloniens et la chronologie paulienne », dans A. Dettwiler, J.- D. Kaestli, D. Marguerat (dir.), *Paul, une théologie en construction*, coll. : « Le Monde de la Bible », n° 51, Labor et Fides, Genève, 2004, p. 124-127.

Si le v. 11 situe l'apôtre vis-à-vis de l'évangile, le v. 12 le met en relation avec d'autres personnes et avec Jésus-Christ. À ce niveau, il existe une opposition entre l'information humaine et la révélation divine. L'apôtre n'a reçu aucune instruction de ses pairs, comme le suggère clairement la négation de la forme verbale « edidachtèn/j'ai été instruit » (v. 12), même si ceux-ci l'ont précédé dans le métier (v. 17). Il tient son évangile directement de Dieu ; il est « apôtre, non de la part des hommes ni par l'intermédiaire d'un homme, mais de Jésus-Christ » (Ga 1, 1). Il ne consulte pas « la chair et le sang ». Ainsi, Paul se conduit à la manière des prédicateurs charismatiques de l'époque, se réclamant directement de l'instance divine qui les envoie. Ils tiennent leur apostolicité de Dieu seul et non d'une quelconque autorité humaine ou d'une organisation communautaire¹⁶. A ce niveau, nous découvrons un apôtre foncièrement autonome vis-à-vis l'institution.

Plus loin dans le texte, il reconnaîtra avoir visité Pierre et avoir demeuré quinze jours auprès de lui (v. 18). C'est à la faveur d'un séjour à Jérusalem qu'il recevra de Pierre et des autres « colonnes » de l'Église une reconnaissance officielle comme apôtre des païens (Ga 2, 7-9). C'est certainement dans la mouvance de cette homologation que s'inscrit la recommandation de fréquenter les écrits composés par Paul selon le charisme qu'il a reçu (2P 3, 15). S'il est vrai que Pierre est celui sur qui le Christ a fondé son Église (Mt 16, 17), le chef de file de la primitive Église (Ac 1, 15 ; 2, 14. 37 ; 3, 4. 6. 12 ; 4, 8. 13 ; 5, 3. 8. 9 ; 5, 15), qui doit affermir ses frères (Lc 22, 32) et conduire le troupeau du Seigneur (Jn 21, 15-17), il représente une autorité ecclésiale. Les diverses images de la personnalité de Pierre que le Nouveau Testament projette vont dans ce sens¹⁷. L'autonomie de l'apôtre qui vient d'être constatée n'est donc pas totalement un mépris de l'institution. Au contraire, Paul vient faire approuver son évangile en le présentant aux notables jérusalémites (Ga 2, 2), dont Pierre. En se référant à celui-ci, il se confie à un personnage institutionnel reconnu, sans nécessairement taire ses divergences de vue avec lui comme le

¹⁶ J. Becker, *Paul. L'apôtre des nations*, p. 99.

¹⁷ Cf. R. Brown, K. P. Donfried, J. Reumann (dir.), *Saint Pierre dans le Nouveau Testament*, coll. : « Lectio Divina », n° 79, Paris, Cerf, 1974, p. 200-208.

montre l'incident d'Antioche rapporté en Ga 2, 11. Comme la structure et le style du texte, l'observation des rapports entre les personnages que l'auteur met en intrigue fait constater l'existence d'un mélange entre les intuitions personnelles et la référence à l'institution.

Conclusion

De ce parcours, nous dégagons deux remarques conclusives qui se rapportent respectivement à la compréhension et à la pratique de la mission.

L'expérience paulinienne racontée dans le texte analysé fait coïncider engagement missionnaire et conversion. Cette dernière n'est autre qu'une révolution dans la manière de se situer envers la foi. Pourquoi ne pas dire qu'il y a mission lorsqu'une personne, à la manière de Paul, opère le passage qui fait de lui un meilleur communicateur de la foi, un constructeur efficace de la communauté chrétienne ?

Cette communication et cette construction, dans leur réalisation, articulent initiative charismatique et régulation institutionnelle : dans la logique missionnaire, répétition et invention ne sont pas antinomiques, mais participent de concert à la même action. La personnalité individuelle ou l'initiative personnelle, représentée par le personnage de Paul, est notoirement affirmée. Elle ne s'installe pas pour autant dans un antagonisme radical envers la collectivité à laquelle renvoie la figure de Pierre ou la ville de Jérusalem. L'opposition apparente entre l'écoute de l'Esprit et la confiance à l'institution, comme semble l'établir J.-P. Gabus¹⁸, ne semble pas soutenable si l'on s'en tient à lecture de Ga 1, 11-24, qui vient d'être faite. Au contraire, notre interprétation de ce texte se rapproche de la thèse de C. Perrot selon laquelle « Charisme et institution ne s'opposent pas » mais « s'enrichissent l'un l'autre »¹⁹. Elle apporte une illustration de la validité de cette affirmation dans le champ missionnaire. Le récit livré par Ga 1, 11-24 invite le missionnaire d'aujourd'hui à cultiver l'équilibre entre la créativité personnelle et le recours à l'institution.

Elvis Elengabeka

¹⁸ Cf. *supra*, note 4.

¹⁹ C. Perrot, « Charisme et institution chez Saint Paul », p. 92.

L'incessante conversion à la missio Dei

Parcours historique

Jacques Gadille

Professeur émérite d'histoire contemporaine à l'Université Jean-Moulin-Lyon 3, l'auteur a collégalement créé en 1979 un Centre universitaire et œcuménique d'Études sur la Mission, le CREDIC, qui publie annuellement un recueil de recherches (Karthala, Collection « Mémoire d'Églises », dir. Paul Coulon Cssp).

Le concept de « mission divine », d'où procèdent les missions d'Églises est récent : lancé par des théologiens protestants de langue allemande, dans l'entre-deux-guerres, il a été repris par l'Assemblée du Conseil œcuménique des Églises de Willingen, en 1952. « Les missions au pied de la Croix », tel est le titre significatif, sous lequel ses Actes ont été publiés. Appuyé sur la célèbre injonction du Christ après la Cène, « Comme le Père m'a envoyé, moi aussi, je vous envoie » (Jn 20,21), elle déclare : « Il n'y a pas de participation possible au Christ sans participation à sa mission dans le monde ».

Cependant, l'historien le présente plutôt comme la redécouverte d'une réalité remontant aux origines de l'Église. Quelques références néotestamentaires me paraissent fonder le parcours historique ci-dessous : tout d'abord les derniers versets de l'évangile de Matthieu (28,16-20) liant l'envoi des disciples à la toute-puissance donnée au ciel et sur la terre au Christ ressuscité, et d'où résulte la promesse de présence divine parmi eux. En second lieu, l'annonce de l'envoi de l'Esprit (Jn, 16,7-15) et de son assistance, sous forme de dons destinés à suppléer à la faiblesse humaine, notamment dans l'œuvre d'expansion de l'Église. *Les*

Actes en donnent deux illustrations pleines de sens, aux commencements de la mission de Pierre et de Paul. Celle-ci est déterminée par un appel venu du monde non-juif, du centurion Corneille pour l'un, du Macédonien vu en songe par l'autre, élargissant d'une façon inattendue leurs itinéraires et leurs champs de mission.

Des charismes limités par les pouvoirs politiques

Si nous nous plaçons aux débuts de « la mission organisée », au temps des grandes découvertes qui ouvrent l'ère moderne, le mot même de « mission » prend le sens restreint du service d'une papauté contrainte à une stratégie défensive, devant l'avancée rapide de la Réforme et la poussée de l'Empire ottoman. C'est bien ce que signifie ce quatrième vœu, dit « de mission », qui lie les disciples de saint Ignace, aux origines de la Compagnie de Jésus. Pourtant, malgré toutes les limites qu'ont imposées aux missionnaires les pouvoirs politiques, les charismes missionnaires se sont alors déployés avec force. Il suffit de citer saint François-Xavier, les Dominicains de l'École de Salamanque, le Carmel espagnol, Matteo Ricci, puis, au siècle suivant, les maîtres de l'École française, François de Sales, Bérulle, Olier, Louis Lallemant, Monsieur Vincent, saint Jean Eudes, dont les disciples essaieront aux quatre coins du monde. Qui pourrait leur reprocher de ne pas avoir centré leur mission sur le Christ, ou de ne pas l'avoir inspirée par l'oubli de soi, au service des pauvres ?

Néanmoins, si l'on regarde de plus près l'un des charismes missionnaires les plus éclatants, celui de Marie de l'Incarnation, on constate qu'il a dû se couler dans le moule imposé par la stratégie royale en Nouvelle-France. Certes, son départ au Québec fut commandé par sa vision, à la Noël 1633, d'une Vierge à l'Enfant au tympan d'une chapelle, sur fond d'un pays couvert de forêts ; elle y vit un signe de Dieu qui l'attacha à vie aux rives du Saint-Laurent. « Perdre tout pour trouver Dieu, c'est une douce perte et une sainte usure », écrivait-elle en 1635, et deux ans après son arrivée, « L'esprit se dénué pour regarder le tout en Dieu ». Sa vaste correspondance révèle qu'elle sut allier un courage phy-

sique indéniable, dans des conditions d'insécurité continue jusqu'en 1660-1, à une volonté de soigner, d'éduquer ses « petites sauvagesses » et les adultes affluant à la porte du petit monastère pour s'instruire de la religion. Elle manifesta concurremment une vie spirituelle qui s'est attachée à suivre Celui qu'elle appelle en 1644-5 son « divin prototype », – pratiquant, par sa docilité à l'événement, « la véritable pauvreté d'esprit ». Au terme des 33 années de son séjour québécois, ce qu'elle nomme « le divin commerce trinitaire » culmine en cet « état d'union » qu'elle décrit, en septembre 1670, à Claude, son fils bénédictin. Jetant un regard en arrière, elle lui confiait, peu avant sa mort : « Ce que vous savez qui m'est arrivé autrefois n'était qu'en vue du Canada, tout le reste est dans la pureté de la foi, où pourtant l'on a une expérience de Dieu d'une façon admirable. »

Cependant, avec le rétablissement de la situation militaire dans les années 1660, et le début de la politique de « peuplade du Canada » menée par Colbert, les jeunes Françaises l'ont emporté nettement en nombre sur les Indiennes et l'évangélisation s'orienta vers l'établissement d'une chrétienté fondée sur le modèle paroissial de la campagne française. Le charisme missionnaire de la religieuse dut s'y plier, bien qu'elle ait été jusqu'au bout attentive aux petites Indiennes. Mais l'institution ecclésiastique et royale avait pris le pas sur les objectifs globaux de la mission antérieure.

Au siècle des Lumières, ce poids de l'institution royale a été plus négatif, lorsque l'hostilité assez générale des pouvoirs s'est conjuguée avec le rigorisme moral et ascétique hérité du jansénisme, – situation encore aggravée par les rivalités entre ordres religieux. Cette conjoncture défavorable explique les vrais désastres pour la mission qu'ont représentés la condamnation des rites chinois en 1742 et la suppression de la Compagnie de Jésus par Clément XIV en 1773. Le sursaut viendra du Royaume de Naples, où Alphonse de Liguori (1696-1787) a donné le modèle d'un renouveau de la morale et de la vie apostolique. Il créera les Rédemptoristes, une grande congrégation missionnaire des XIX^e et XX^e siècles.

Aux prises avec les autorités ecclésiastiques

On sait que le grand élan missionnaire de l'époque contemporaine est né de la réaction à l'ébranlement de la Révolution française. Il s'est manifesté d'abord par une floraison d'initiatives locales, sous la tutelle d'une papauté libérée des pressions gouvernementales et pouvant témoigner d'un Évangile capable, par ses seules forces, de reconstruire la société. Ce fut le ressort d'un puissant mouvement, représenté par Chateaubriand, les frères Lamennais, Joseph de Maistre, Lacordaire... Il fut à l'origine de la restauration de l'ordre monastique, des anciens et nouveaux ordres de vie apostolique, enfin d'un élan missionnaire qui puisa ses ressources dans les masses populaires. Dès lors, une simple laïque lyonnaise, Pauline-Marie Jaricot trouva en elle et dans son charisme de l'organisation associative l'audace de lancer des œuvres de soutien financier et spirituel à la mission, d'envergure universelle. Elle y réussira en s'appuyant, contre des autorités diocésaines réticentes, sur Mgr Lambruschini dès qu'il fut nommé, en 1828, à la nonciature de Paris avant de devenir le secrétaire d'État de Grégoire XVI, pape des missions.

Nombreux sont les exemples donnés par Claude Langlois, dans son livre, *Le catholicisme au féminin*, d'un appel par les fondatrices de congrégations missionnaires auprès des autorités civiles et à Rome, contre les entraves venant du pouvoir masculin dans l'Église. Rappelons la volonté de captation des archevêques de Paris à l'égard de Madeleine-Sophie Barat et sa puissante congrégation du Sacré-Cœur qui joua victorieusement de son droit d'exemption, les violents conflits entre la Mère Javouhey et le clergé de Guyane, puis Mgr d'Héricourt, évêque d'Autun. Dans la seconde moitié du siècle, ces tensions ont entraîné la scission volontaire de Marie de la Passion, quittant la congrégation des Réparatrices, en raison de l'autoritarisme du vicaire apostolique du Maduré, en Inde; après maintes démarches à Rome, elle finira par obtenir la protection du supérieur général des Franciscains, entre 1883 et 1885, qui l'aidera à faire reconnaître la nouvelle congrégation des Franciscaines Missionnaires de Marie. Mentionnons enfin l'appel que vint défendre à Rome, au cours d'un séjour qui s'est prolongé pendant toute la Grande guerre, Suzanne Aubert, fondatrice d'une congrégation diocé-

saine en Nouvelle-Zélande, les Soeurs de Notre-Dame de Compassion, pour échapper aux tracasseries des deux évêques d'Auckland et Wellington, d'origine irlandaise, et obtenir l'obédience pontificale, en 1917...

Une mystique tournée vers la mission

Mais sous ces tensions au sein de l'institution ecclésiale, on doit tenir compte d'un retour en force de la mystique tournée vers la mission, – un puissant courant souterrain qui se développe à partir du milieu du siècle. Ses premiers représentants ont été Pierre-Julien Eymard (1811-1867), un prêtre dauphinois qui dirigea le Tiers-Ordre mariste à Lyon, avant de fonder les deux congrégations masculine et féminine vouées au Saint-Sacrement. « Il nous faut des hommes nouveaux, des âmes qui ne veulent que Jésus-Christ et sa gloire, et non leurs goûts spirituels, leur attrait d'amour-propre, leur zèle d'activité naturelle », écrivait-il en octobre 1860. De cette exigence de simplicité a procédé, quatre ans après, la vision fondatrice de Thérèse Couderc, qu'elle décrivit ainsi, sous le titre *Se livrer* : « C'est mourir à tout et à soi-même, ne plus s'occuper de moi que pour le tenir toujours tourné vers Dieu ». Tout portait ce prêtre à entrer en relation avec Antoine Chevrier, qui avait quitté le ministère paroissial pour se vouer à la catéchèse des enfants des rues et à la formation de « prêtres pauvres pour les pauvres », dans le cadre du Prado. Des études récentes ont montré à quelle profondeur s'enracinait sa résolution de « suivre le Christ, de plus près ». À une correspondante, il avait écrit, le 7 novembre 1867 : « Laissez faire Dieu. Vos indiscretions entravent son œuvre [...]. Laissez Dieu diriger tout par les événements ». Enfin, au tournant du siècle, le témoignage du Carmel puise à la même source. On se souvient de l'exclamation par où Thérèse de Lisieux avait défini sa vocation : « Dans le cœur de l'Église, ma Mère, je serai l'Amour ». Claude Langlois a montré que, sur cette vocation, s'est greffé un vif « désir de sacerdoce », qu'elle exprima dans les derniers mois de sa brève existence, – une intuition née dans l'oraison d'autres religieuses, avant elle et en plein XX^e siècle (Marie de La Trinité, dominicaine missionnaire des campagnes).

Quant à Charles de Foucauld dont la spiritualité christique a été longuement analysée par Mgr Maurice Bouvier, toute sa stratégie missionnaire en milieu musulman procédait de cette « vie de Nazareth, qui fournit des exemples à tous les états ». La publication de ses *Correspondances sahariennes* révèle à la fois le respect sincère et le recul critique qu'il gardait vis-à-vis des Pères Blancs et des Sœurs de N-D d'Afrique, observant même l'attrait qu'exerçait sur plusieurs de leurs membres son propre témoignage de prêtre séculier isolé au sein des populations sahariennes.

On sait combien sa postérité spirituelle fut nombreuse, conduite par Louis Massignon, René Voillaume et les fondatrices des Petites Sœurs du Sacré-Cœur et des Petites Sœurs de Jésus. De l'extraordinaire rayonnement que connut, dès sa parution en 1950, l'ouvrage du Frère Voillaume, *Au cœur des masses*, retenons la principale visée : au plus quotidien de la vie des masses ouvrières comme des populations du Sud-algérien, il s'agissait d'être « porteurs d'un message d'amitié fraternelle du Christ sauveur ». Rapprochons de cette démarche un témoignage venant d'un groupe de religieuses vouées à un apostolat de présence priante et caritative en Algérie. Nous y lisons cette phrase : « Nos communautés sont témoins de la force libératrice de Dieu, au cœur même de situations de souffrance. Nous apprenons à "laisser Dieu être Dieu" ».

Dans un registre analogue, il faudrait au moins mentionner le style apostolique de Madeleine Delbrêl, telle que le Frère Jacques Loew, qui lui fut proche, l'a fait revivre, « pétrie d'Évangile » et d'amour du « Christ-Église ». « C'est dans l'Église, que je suis en Jésus-Christ, que je vis Jésus-Christ dans l'Église comme un membre dans un corps, comme une cellule dans une matière vivante », écrivait-elle dans *Joie de croire* (p. 213).

Vers un renouveau de la théologie de l'Église

D'une Église institution juridique à une Église signe

Pour résoudre ou réguler cette tension entre l'exigence missionnaire et l'institution, il fallait inventer une théologie de l'Église, renouvelée par rapport à celle de la *plantatio Ecclesiae* du jésuite

belge Pierre Charles. Pour ce dernier la mission était une étape transitoire conduisant à une pastorale classique, dans le cadre des Églises de plein exercice qui succédaient aux missions... Ce renouveau fut l'œuvre du premier XX^e siècle, prolongée et consacrée avec une convergence surprenante, par les Assemblées du Conseil Œcuménique des Églises et le deuxième concile du Vatican.

Les initiateurs en furent Karl Barth et Karl Hartenstein, directeur des Missions de Bâle. Le premier, dans un discours fondateur, « Théologie de la mission à l'heure présente », prononcé à Berlin puis à Bonn en 1932, s'est opposé frontalement au pragmatisme conquérant de ses coreligionnaires américains : « Toute légitimation purement humaine de la mission est contestable, jusque dans ses plus profondes racines », disait-il. « Dans l'ancienne Église, la notion de *missio* n'était-elle pas un des concepts trinitaires, celui par lequel on exprimait l'envoi dans le monde du Fils et de l'Esprit? Va-t-il de soi que nous soyons fondés à l'entendre autrement?.. »

Du côté catholique, deux théologiens ont inscrit dans ce mouvement trinitaire la théorie de l'évolution dont Teilhard de Chardin proposait une interprétation chrétienne. Si, pour l'abbé Jules Monchanin (1895-1957), la personne se définit, comme pour Mounier, comme un « être-ensemble », un « être pour l'autre », on ne devait pas la dissocier de la culture d'appartenance, qui devait aussi être convertie; il la situait dans le mouvement emportant toute la création et les cultures, dans leur diversité, vers leur achèvement dans le Christ cosmique. Son ami, le Père Henri de Lubac (1896-1991), dans son petit livre, *Le fondement théologique des missions*, avait placé ses thèses bien connues sur l'universalisme chrétien dans la même perspective : « [...] L'universalisme chrétien n'est pas amorphe et indifférencié; il l'est d'autant moins que l'unité qu'il propage est plus profonde, étant plus surnaturelle, et ce serait se méprendre à fond sur son caractère que d'y voir une sorte de cosmopolitisme à teinte religieuse. Deux raisons en font quelque chose de tout autre que le cosmopolitisme : il est différencié, et, en même temps, il est centré, – divinement centré, humainement différencié, – deux notes complémentaires et enlacées, comme le sont la nature et la grâce... » (p. 73).

Il conviendrait de mentionner parallèlement la théologie du Corps Mystique, œuvre du jésuite belge, le P. Emile Mersch (1897-1940), qui fut l'objet, dès 1943, d'une grande encyclique de Pie XII. Le théologien avait écrit : « L'agissant n'est plus le vouloir individuel, c'est la volonté du membre comme membre. C'est le Christ total vivant dans ses membres, opérant par les sacrements, par l'économie de la grâce, par la coopération humaine... » C'est sur de telles bases que le pape allait bâtir une ecclésiologie de l'échange horizontal entre Églises et de la collégialité épiscopale dans le domaine de la mission (encyclique *Fidei donum* de 1957).

Toutes ces nouvelles données aboutirent à des prises de position officielles concordantes entre le Conseil Œcuménique des Églises et l'Église catholique : après l'assemblée de Willingen, celle de New-Delhi en 1961 décida, de concert avec les Églises orthodoxes, la fusion entre le Conseil des Églises et le Conseil International des Missions. Quant au concile Vatican II, il déclara au début de la constitution sur l'Église : « L'Église étant, dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain... », – préambule que nous rapprocherons du premier chapitre du décret sur les Missions, rédigé à nouveaux frais par le P. Congar : « Puisqu'elle-même tire son origine de la Mission du Fils et de la Mission du Saint Esprit, selon le dessein de Dieu le Père, – le Fils se reçoit du Père et nous envoie l'Esprit ». Comme en écho, l'Assemblée d'Uppsala déclare en 1968 : « L'Église ose parler d'elle-même comme le signe de l'unité à venir de l'humanité ».

Discerner et accueillir ensemble l'œuvre de l'Esprit

Désormais, on ne parlera plus des missions comme une étape de la vie de l'Église, mais comme un état constitutif de celle-ci ; on ne parlera plus des missions des Églises, mais de *la mission de l'Église*, – titre d'un livre du pasteur André Roux. En effet, l'unité des chrétiens est condition de l'engagement commun dans la mission et réciproquement, celle-ci œuvrant au progrès de l'unité. On pensera même que cette articulation, vigoureusement affirmée par Monchanin au cours des premières Semaines

pour l'Unité en 1936-1937 s'est ensuite relâchée, ce qui n'a pas été étranger à un affaiblissement du mouvement œcuménique au sein de l'Église catholique.

On sait, enfin, qu'en 1970-1971, une Commission mixte catholique-protestante a condamné « le prosélytisme de mauvais aloi », comme un empiètement indu du missionnaire sur l'œuvre de l'Esprit qui seul convertit, « en synergie » avec lui.

David Bosch, l'auteur sud-africain de la somme, *Dynamique de la Mission chrétienne*, a observé, en traitant de cette évolution capitale, qu'on avait objecté un risque de diminution grave de la fonction propre de l'Église. Il ne partageait pas cette crainte, mineure selon lui, face à « une avancée cruciale par rapport aux siècles précédents. Il est inconcevable, ajoutait-il, que nous puissions jamais revenir à une conception étroite, ecclésiocentrique, de la mission » (p. 530).

Il appartenait à un philosophe catholique, Jacques Maritain, de répondre victorieusement à une telle objection. Des trois ouvrages qu'il écrivit à la fin de sa vie, le plus important s'intitule *L'Église du Christ* qu'il composa en étroite liaison avec Charles Journet, créé cardinal à la fin du concile. Dès janvier 1966, il avait ainsi caractérisé le sens profond de cette Assemblée, dans le sillage du discours de clôture prononcé par Paul VI, le 7 décembre précédent : « Voici accompli, écrivait-il, ce grand renversement, en vertu duquel ce ne sont plus les choses humaines qui prennent charge de défendre les choses divines, mais les choses divines qui s'offrent à défendre les choses humaines... ».

Comme il était alors l'hôte des Petits Frères de Jésus, dans leur communauté de Toulouse, il présenta devant eux ce qu'il pensait être le propre de leur vocation apostolique : leur vie de prière et de charité rendait transparente leur union à Dieu ; leur vertu était de la communiquer à ceux et celles qu'ils servaient par « des micro signes imperceptibles, [...] un regard, un geste de la main, un sourire de confiance, une manière d'écouter, qui touchaient les cœurs... ». N'était-ce pas plus éloquent que bien des discours ? Cette stratégie missionnaire devait s'inscrire dans le

maillage de cette Église du Christ qu'il appelait à se rénover par une coopération plus étroite des simples baptisé(e)s, assise sur une théologie des charismes qui était encore à construire.

Conclusion

Ce parcours, sommairement esquissé, montre que, loin d'avoir succédé à une vision où « la plantation de l'Église » et le salut des âmes étaient premiers, la *missio Dei* a été et est redevenue première, car elle a toujours accompagné, dans sa dimension mystique, la mission ecclésiale classique : les motions de l'Esprit sont toujours apparues comme en tension avec l'institution. Cette notion paraît plutôt traduire une exigence incessante de conversion chez les agents de la mission. Par là se vérifie la qualité de « contemplatifs en action », que le pape Jean-Paul II reconnaissait à tout véritable missionnaire.

Jacques Gadille

L'évocation de la missio Dei au concile Vatican II

Daniel Moulinet

Prêtre du diocèse de Moulins, Daniel Moulinet est professeur d'histoire de l'Église à la Faculté de Théologie de l'Université Catholique de Lyon. Ses recherches portent sur le catholicisme du XIX^e siècle et sur le concile Vatican II.

La présentation de la mission ecclésiale comme *missio Dei* représente un apport significatif de Vatican II. C'est en nous plaçant dans une perspective historique que nous allons tenter ici de l'éclairer.

La théologie de la mission dans les schémas conciliaires

Rappelons la procédure de travail. Après une collecte des souhaits des Pères (*vota*), des commissions préparatoires élaborent les textes (*schémas*) qui leur seront soumis. Par voie d'amendement, ils vont les acheminer vers leur état définitif, sanctionné par des votes et par la promulgation papale.

La question de la mission apparaît au chapitre X du schéma sur l'Église, schéma rédigé sous la présidence du cardinal Ottaviani et distribué aux Pères en novembre 1962. Mais le schéma, fortement critiqué, est remplacé, à la 2^e session, par un autre texte, coordonné par un théologien belge, Mgr Philips, qui sert de base à la discussion. La mission se trouve dans le chapitre 2 : « Le peuple de Dieu ».

Quant à la commission préparatoire sur les missions, présidée par le cardinal Agagianian, préfet de la Propagande, elle a rédigé huit textes, abordant la diversité des aspects de la vie ecclésiale dans les terres de mission. La Commission centrale préparatoire n'en conserve que quelques éléments, tandis que la Propagande est critiquée par des évêques africains et asiatiques qui souffrent d'en être exclus. Le texte intitulé *L'Activité missionnaire de l'Église*, préparé fin 1963, n'est pas soumis à discussion et, au printemps 1964, est réduit à quelques propositions¹, dans la ligne du « plan Döpfner » qui vise à accélérer le concile. Celles-ci ne visent qu'à défendre le bien-fondé de l'existence des missions, destinées à manifester l'Église comme « moyen universel de salut ». Elles sont rejetées comme insuffisantes par une majorité écrasante (1601/311).

Yves Congar est appelé à collaborer à la partie théologique du nouveau texte qui, largement retravaillé, tenant compte de l'apport de la constitution sur l'Église *Lumen gentium* promulguée le 21 novembre 1964, est adressé aux Pères conciliaires le 12 juin 1965. Après examen durant la dernière session, le texte est adopté et promulgué le 7 décembre 1965, à la fin du concile.

La *missio Dei* dans le schéma sur l'Église

Dans le schéma initial sur l'Église est évoquée, au chapitre X, la « nécessité de l'Église pour l'annonce de l'Évangile à tous les peuples et partout dans le monde », dans une perspective plutôt juridique :

[L'annonce de l'Évangile à tous les peuples] est un devoir d'origine divine et nul État ne peut s'opposer au droit conséquent de l'Église. [...] La responsabilité de cette tâche est surtout celle du pape et donc aussi des évêques. Mais c'est le devoir de tous de coopérer².

Dans la version de 1963 apparaît, au premier chapitre, consacré au « mystère de l'Église », la structuration trinitaire. L'Église naît du Dieu un et trine. La perspective de l'économie du salut se

¹ Le texte ne comporte plus que six pages, un préambule et treize propositions.

² G. Ruggieri, dans *Histoire du concile Vatican II*, tome II, 1998, p. 353.

manifestant à travers l'histoire est honorée, ainsi que celle qui montre l'Église comme lieu de manifestation de l'unité du genre humain dans le Christ, ouvrant ainsi sur son aspect institutionnel.

À cette étape de la rédaction, il n'y a pas de mention spécifique de la mission. Elle sera introduite dans le texte amendé, examiné lors de la troisième session. Selon le P. Congar, cette insertion s'effectue le 30 octobre 1963, au sein de la sous-commission chargée de réviser le chapitre II du *De Ecclesia*, sur « le peuple de Dieu » :

Le P. Reuter, expert de la Commission des missions, nous dit ce qui s'est passé à cette commission. [...] Ils ont actuellement trois textes sur le fondement théologique des missions, mais il nous reviendra à nous, d'entente avec eux (si c'est possible), d'introduire un texte sur ce sujet, dans notre n°10 (ancienne computation) ³.

C'est Congar lui-même qui rédige le texte qui sera examiné par la Commission théologique le 5 mars 1964 avant d'être intégré au schéma, au n°17. C'est certainement le passage le plus net du point de vue de l'articulation de la mission de l'Église à celle du Fils. Relisons la version définitive (1964):

Tout comme il a été envoyé par le Père, le Fils lui-même a envoyé ses apôtres [...]. Ce solennel commandement du Christ d'annoncer la vérité du salut, l'Église l'a reçu des apôtres pour en poursuivre l'accomplissement jusqu'aux extrémités de la terre (cf. Ac 1,8). [...] Elle continue donc inlassablement à envoyer les hérauts de l'Évangile jusqu'à ce que les jeunes Églises soient pleinement établies et en état de poursuivre par elles-mêmes l'œuvre d'évangélisation. L'Esprit-Saint la pousse à coopérer à la réalisation totale du dessein de Dieu qui a fait du Christ le principe du salut pour le monde entier. En prêchant l'Évangile, l'Église dispose ceux qui l'entendent à croire et à confesser la foi, elle les prépare au baptême, les arrache à l'esclavage de l'erreur et les incorpore au Christ pour croître en lui par la charité jusqu'à ce que soit atteinte la plénitude. [...] Ainsi l'Église unit prière et travail pour

³ Y. Congar, *Mon journal du concile*, Paris, Le Cerf, 2002, vol. I, p. 514.

que le monde entier dans tout son être soit transformé en peuple de Dieu, en Corps du Seigneur et temple du Saint-Esprit, et que soient rendus dans le Christ, chef de tous, au Créateur et Père de l'univers, tout honneur et toute gloire.

Comment ce texte est-il présenté dans les premiers commentaires du concile? Gérard Philips s'intéresse moins à la *missio Dei* qu'à ce qu'il appelle la « description concrète » de la mission, en posant la question de l'articulation des ministères et celle de l'aspect civilisateur de la mission⁴.

Le P. Le Guillou, quant à lui, estime que la théologie de la mission esquissée ici est « assez courte » et renvoie au décret sur la mission en cours d'élaboration, ainsi qu'au premier chapitre de la constitution sur l'Église. Il en conclut néanmoins que « le dynamisme de la mission apparaît comme le couronnement de l'histoire du salut »⁵ et montre la *missio Dei* dans un double mouvement : au commencement, l'envoi du Fils communiquant l'Esprit, et au terme, « l'intégration du monde entier dans le corps du Christ pour la gloire du Créateur et Père de tout l'univers »⁶. Il souligne la nécessité que « la mission soit perçue toujours dans le Mystère [...] du Christ », incarné, mort, ressuscité et glorifié. Il s'appuie sur Maxime le Confesseur et sur Thomas d'Aquin et renvoie à l'encyclique *Rerum Ecclesiae* de Pie XI, ce qui paraît peut-être moins assuré⁷, résumant ainsi son propos :

Tout est ainsi fondé dans le Mystère trinitaire et c'est pourquoi le fondement dernier du dynamisme missionnaire, c'est l'Esprit qui habite l'Église. [...] Les missions prennent leur source dans les processions divines et elles découlent des deux seules et insépa-

⁴ Mgr G. Philips, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*, tome I, Paris, Desclée, 1966, p. 215-219.

⁵ M.-J. Le Guillou, dans G. Barauna et Y. Congar (dir.), *L'Église de Vatican II*, tome II, coll : « Unam Sanctam », n^o 51b, Paris, Le Cerf, 1966, p. 684.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Il cite ce passage : « L'Église n'existe pas pour autre chose que pour faire participer tous les hommes aux grâces de salut et de Rédemption, en étendant le règne du Christ au monde entier. » Faut-il y voir les visées originaire et eschatologique ?

rables missions trinitaires : celle du Verbe et celle de l'Esprit. Elles sont le signe sacramentel de la recreation de tout dans le Christ, grâce à l'action de l'Esprit⁸.

Le schéma sur les missions en 1964

C'est le 7 novembre 1964 que la demande d'un approfondissement théologique est formulée par Mgr Riobé (Orléans), au nom de 70 évêques et supérieurs religieux. Il estime que « le schéma devrait s'appuyer sur le *De Ecclesia*, et particulièrement sur la nature missionnaire de l'Église, sur sa catholicité, sur la collégialité, sur la communion des Églises locales ». Mgr Moors (Roermond), au nom de la conférence épiscopale hollandaise, demande que soit exposée l'idée du lien entre la prédication évangélique et le second avènement du Christ.

Mais c'est Mgr Geeraerts, évêque titulaire belge, au nom de 75 évêques liés aux missions, qui expose que la base théologique, à mentionner au début du schéma, doit être le plan salvifique de Dieu, la mission du Fils et celle de l'Esprit, originées dans l'éternelle procession des Personnes divines, selon Thomas d'Aquin. Après lui, Mgr Zoghby, vicaire patriarcal des melchites d'Égypte, faisant appel aux traditions orientales, invite à présenter la mission du Christ « comme une épiphanie, une irruption de la lumière dans l'œuvre divine de la création, l'Église ayant pour mission de la perpétuer et de préparer ainsi l'avènement du Royaume. Se fondant sur la tradition patristique, il évoque aussi l'idée que la mission rédemptrice du Christ et de l'Église s'exerce dans une humanité déjà fécondée par la semence divine, les semences du Verbe, selon l'expression de saint Justin, saint Cyrille d'Alexandrie et Origène »⁹.

Dans le texte du printemps 1965, on trouve donc, sous la plume d'Y. Congar, l'idée que la mission est fondée sur la nature trinitaire de Dieu. Lors de l'examen en sous-commission, elle se heurte cependant à des réticences de la part de supérieurs d'ordres missionnaires qui n'attendent du schéma que des solutions

⁸ M.-J. Le Guillou, *l.c.*, p. 685.

⁹ G. Caprile, *Il Concilio Vaticano II*, vol. 4, Roma, Civiltà cattolica, 1965, p. 396.

concrètes. Elle parvient cependant à s'imposer. Paul VI transmet à la commission des observations sur le fait que « le concept de mission renvoie à l'Église comme peuple de Dieu et non aux évêques en tant que successeurs des apôtres et dépositaires en propre du devoir missionnaire »¹⁰. Dans la réunion plénière de la Commission, alors que certains opposent la conception que Congar appelle « anthropologique » et celle, habituelle alors, plus « territoriale et juridique », le dominicain propose d'inclure l'une dans l'autre¹¹.

Peter Hünermann, analysant le schéma soumis aux Pères au début de la quatrième session, déplore la juxtaposition de deux perceptions de la charge de la mission, l'une la confiant au peuple de Dieu, l'autre à la hiérarchie, les Pères étant divisés entre les deux.

L'Église est caractérisée d'après son essence comme missionnaire, parce qu'elle provient de la mission du Fils et de l'Esprit. C'est de l'amour du Père que vient la volonté de salut pour tous les hommes, un dessein de salut qui est réalisé par la mission du Fils et de l'Esprit. La mission du Seigneur et celle de l'Esprit mènent directement à la mission des apôtres et de leurs successeurs. [...] Ainsi, on parle ensuite de la descente du Saint-Esprit à la Pentecôte sur les apôtres, et non pas sur les disciples! Le commandement de la mission donné par le Ressuscité (Mt 28,19-20) est cité et il est dit explicitement que l'ordre des évêques a hérité de cette mission « ensemble avec le successeur de Pierre, la tête visible de l'Église ». En ce qui concerne le peuple de Dieu et l'Église dans sa totalité, le texte dit que toute l'Église doit collaborer à l'accomplissement de cette tâche.

Cette formulation prend ainsi en considération le développement théologique le plus récent : la fondation de l'Église dans une doctrine trinitaire de Dieu. En même temps, elle accentue de manière hiérarchologique le commandement donné par le Christ

¹⁰ R. Burigana et G. Turbanti, dans G. Alberigo (dir.), *Histoire du concile Vatican II*, tome IV, Paris, Le Cerf, 2003, p. 705.

¹¹ Yves Congar, *Mon journal du concile*, tome II, p. 352.

pour la mission. En revanche, on ne trouve pas exprimé adéquatement le fait que l'Église entière est envoyée en mission et que le ministère des évêques est un ministère de direction pour l'Église en mission¹².

Dans les débats, bien que l'insertion du fondement trinitaire de la mission soit appréciée, on perçoit une insatisfaction sur la manière dont la mission de l'Église est articulée à celle de Dieu. Le cardinal Meouchi, patriarche des maronites, estime que le mouvement missionnaire tire son initiative, non pas de la Sainte Trinité, mais du Saint-Esprit. Le cardinal de Barros Camara (Rio de Janeiro) voudrait que soit rappelée aussi l'obligation d'accepter l'Évangile, redoutant que la déclaration sur la liberté religieuse n'induisse un certain découragement chez les missionnaires. Le cardinal Jaeger (Paderborn) craint que le texte, qui souligne comment l'Esprit-Saint souffle en dehors de l'Église et prépare l'accueil de l'Évangile, ne reflète un trop grand optimisme, car cette annonce se heurte à beaucoup de difficultés. Il demande aussi que soit mentionné l'obstacle des divisions entre chrétiens.

Le cardinal Frings (Cologne) voit dans l'affirmation du fondement théologique de la mission un encouragement pour celle-ci, « car beaucoup se demandent si l'activité missionnaire est encore nécessaire, du fait que Dieu peut sauver les hommes et les insérer dans le Corps mystique sans qu'ils fassent visiblement partie de l'Église. À cette crise de la conscience missionnaire, on ne remédiera pas par la répétition de vieilles formules, mais avec une conception neuve de l'activité missionnaire qui montre comment l'Église, en tant que participante et continuatrice de la mission du Christ, est toujours envoyée et doit être toujours missionnaire »¹³. Mgr Cordeiro (Karachi, Pakistan) est moins convaincu et demande une affirmation plus nette de la nécessité de l'activité missionnaire :

La réponse est à rechercher dans la Révélation qui montre les liens entre la gloire de Dieu et l'activité missionnaire. Dieu ne reçoit pleinement la gloire qui lui est due que quand les hommes

¹² P. Hünemann, dans *Histoire du concile Vatican II*, tome V, 2005, p. 524-525.

¹³ Cité dans G. Caprile, *Il Concilio Vaticano II*, vol. V, 1968, p. 192.

vivent consciemment la foi au Christ, puisque Dieu sauve par le moyen de la rédemption opérée par le Christ. Nous ne pouvons savoir ce que Dieu a fait pour notre salut que quand nous connaissons la doctrine du Christ. Notre cœur est alors plein de la grâce de sa mort et de sa résurrection. Puisque le Christ est connu par la foi, et la foi *ex auditu*, voilà pourquoi l'activité missionnaire est nécessaire pour donner à Dieu la plus grande gloire par l'insertion consciente de tout homme dans le Corps mystique du Christ¹⁴.

Le décret définitif

Le chapitre premier s'articule en 8 paragraphes (n^{os} 2-9). Les trois premiers sont de structure trinitaire : le dessein du Père (n^o2), qui découle de son amour et qui vise à appeler les hommes à participer à sa vie, les constituant en un peuple ; la mission du Fils (n^o3), de salut et de réconciliation ; celle du Saint-Esprit (n^o4), manifestée au jour de la Pentecôte, qui unifie l'Église, la munit des divers dons et la vivifie, en l'accompagnant sans cesse. Il reprend ensuite l'envoi, par le Christ, de l'Église (n^o5) « comme sacrement de salut ». Cette activité missionnaire est une, même si elle revêt différents aspects (n^o6) ; elle est nécessaire et vise à la pleine glorification de Dieu (n^o7) ; elle s'inscrit profondément dans la vie et l'histoire humaines (n^o8) et elle tend vers la plénitude eschatologique (n^o9).

Le texte s'ouvre par la reprise de la citation de LG 17 : « L'Église [...] tire son origine de la mission du Fils et de la mission du Saint-Esprit, selon le dessein de Dieu le Père. » Dieu appelle l'humanité à partager sa vie et sa gloire, rassemblée dans l'unité. Il répand sa miséricorde, pour lui en préparant à l'accueil de l'Évangile ; par l'incarnation du Fils. La mission salvifique du Fils, véritable médiateur, opérée par ses paroles et ses actes, est à proclamer et répandre par toute la terre, pour qu'elle obtienne son résultat partout et au cours des âges. Pour cela, l'Esprit-Saint, envoyé d'auprès du Père par le Fils, agit en accomplissant dans les âmes l'œuvre du Fils et en poussant l'Église à s'étendre, lui conférant ses dons hiérarchiques et charismatiques. La

¹⁴ Cité dans *ibidem*, p. 200. Position semblable de Mgr Geise (Bogor), au nom de la conférence épiscopale indonésienne.

Pentecôte est point de départ de cette diffusion et préfiguration de l'union finale des peuples.

Le devoir pour l'Église de mener l'activité missionnaire a deux origines : le mandat des évêques, hérité de celui des apôtres envoyés par le Christ et l'influx vital communiqué par le Christ (plus précisément par son Esprit) à ses membres. Ce faisant, l'Église, mue par l'Esprit-Saint et la charité, marche sur la route du Christ (pauvreté, obéissance, service, immolation de soi), à la suite des apôtres. Cette tâche est accomplie par l'Ordre des évêques, avec l'aide des prêtres, avec la prière et la collaboration de toute l'Église.

L'activité missionnaire trouve donc sa source dans la volonté divine de salut universel et passe par la nécessité de l'incorporation à l'Église du Christ seul médiateur (même si Dieu peut amener à la foi des hommes ignorant l'Évangile). Elle vise à réaliser, à l'exemple du Christ, le dessein unitaire de Dieu pour l'humanité, en vue de la plénitude eschatologique de la gloire divine. Cela, elle l'accomplit par la prédication évangélique, révélant aux hommes le Christ, et par les sacrements qui le rendent présent et agissant.

Commentant ce passage, Y. Congar, qui en est l'initiateur, souligne combien l'activité missionnaire a un fondement théologique, « même au sens précis où les Pères grecs, les Cappadociens surtout, distinguent la "théologie" (Dieu en lui-même, Trois et Un, et la création) de l'"Économie" (la dispensation de la grâce, surtout l'Incarnation) »¹⁵. Il réfère cette idée à celle des « missions divines » esquissée par saint Augustin et présente chez les scolastiques¹⁶, qui se caractérise en deux points :

1. dépendance ou origine par rapport à celui qui envoie ;
2. présence nouvelle à l'égard de celui auquel on est envoyé, soit que l'on se rende présent là où l'on était absent, soit qu'on devienne présent d'une manière nouvelle là où l'on se trouvait déjà.

¹⁵ Yves Congar, dans J. Schütte (dir.), *L'activité missionnaire de l'Église*, coll. : « Unam sanctam », n° 67, Paris, Le Cerf, 1967, p. 185-186.

¹⁶ Il la trouve présente dans l'ouvrage du cardinal Journet : *L'Église du Verbe incarné*.

Ainsi le Verbe et l'Esprit, qui étaient présents avec le Père d'une présence commune de causalité et déjà parfois d'une présence de grâce, le sont devenus d'une manière nouvelle par l'Incarnation et la Pentecôte. En cela consiste leur mission visible, par laquelle quelque chose de décisif se produit dans l'histoire de l'humanité pour en faire une histoire du salut¹⁷.

Pour lui, la charge missionnaire de l'Église tout entière est de nature anthropologique :

On fonde l'activité missionnaire dans une raison générale et commune, qui a l'intérêt de dépasser tout motif purement positif de mandat, pour atteindre le niveau de l'ontologie surnaturelle. L'Église est missionnaire par son origine et sa nature mêmes, tenant l'une et l'autre au mouvement par lequel Dieu se communique à sa créature, mouvement qui se réalise par les missions du Fils et de l'Esprit et a ainsi son origine dans la communication de vie des processions trinitaires. L'Église est, en son fond le plus intime, mouvement de communication, jusqu'à ce que tout soit rempli de ce qui est appelé à recevoir la Vie¹⁸.

Il estime que l'affirmation de la présence de traces du vrai et du bon dans tous les peuples, cultures et religions a pour conséquence ici que « la mission n'est pas uniquement expansion de l'Église, elle est aussi rassemblement de tout ce qui existe de semence, et en cela, elle anticipe, en quelque manière, l'eschatologie »¹⁹. Le lien de la mission au Christ conduit à « s'adresser toujours aux plus pauvres », prenant la forme d'un "être-avec". Quant au Saint-Esprit, il est « principe de communication de Dieu à sa créature. C'est pourquoi la mission du Christ, en son Incarnation rédemptrice, lui est attribuée »²⁰. Il coopère à tous les actes salutaires accomplis par le Christ.

De l'adoption de ce fondement théologique, Y. Congar tire une conséquence à propos de l'expression de *plantatio Ecclesiae* :

La doctrine conciliaire de l'activité missionnaire procède d'un point de vue résolument socio-anthropologique, non d'un point

¹⁷ Y. Congar, *l.c.*, p. 186-187.

¹⁸ *Ibidem*, p. 187-188.

¹⁹ *Ibidem*, p. 190-191.

²⁰ *Ibidem*, p. 191-192.

de vue géographique. [...] Le concile fait sa place à la réalité territoriale, mais ne définit pas les missions par les territoires : elles s'adressent à *des hommes*. [...] La mission ne finit jamais nulle part. [...] L'Église locale ne sera jamais suffisamment constituée, elle ne sera jamais parfaite. [...] En vérité, il y aura toujours des païens à évangéliser, il y aura même toujours du païen à convertir en chaque chrétien. On envisage même le cas où un groupe, naguère évangélisé, aurait changé de telle façon qu'il requerrait de nouveau une activité missionnaire.

Cette primauté du point de vue socio-anthropologique empêche d'entendre "plantation de l'Église" d'une façon toute centrée sur l'Église et finalisée par elle. L'Église n'est pas la fin finale, encore moins si par "Église" on entend l'institution, l'ensemble des structures et des moyens de l'apostolat. [...] Vatican II s'est beaucoup occupé de l'Église, mais il l'a vue, d'un côté, toute dépendante de Dieu et, d'un autre côté, toute vouée au service des hommes. [...] Le texte conciliaire évite totalement le danger [d'ecclésiocentrisme], il équilibre la formule *plantatio Ecclesiae* par l'affirmation que l'Église est toujours envoyée au monde pour lui annoncer l'Évangile et le convertir à Jésus-Christ²¹.

Conclusion

L'insertion de la mention de la *missio Dei* dans les textes conciliaires évoquant la mission conduit donc à un changement de perspective. Selon le cardinal Alfrink, elle est une réponse aux doutes des missionnaires sur le bien-fondé d'une annonce explicite de l'Évangile dans les cultures dont ils mesurent la richesse. Elle permet au décret de dépasser une rédaction quasi disciplinaire qui aurait été insatisfaisante. Bien que ses implications ecclésiologiques soient encore à approfondir, elle replace, selon le désir d'Yves Congar, la mission dans la perspective du dessein salvifique divin, inscrit dans l'histoire et orienté vers l'eschatologie.

Daniel Moulinet

²¹ *Ibidem*, p. 206-208.

Une nouvelle approche de l'évangélisation

Impressions d'un théologien asiatique

Oswald Firth

Oswald Firth OMI est originaire de Sri Lanka. Théologien, il a enseigné dans divers séminaires et centres universitaires et pris activement part à la tâche apostolique au Sri Lanka et plusieurs autres pays. Élu Assistant général de sa congrégation au chapitre de 2004, il est basé à Rome.

Il faut mettre au crédit de l'action missionnaire en Asie depuis le début du XVI^e siècle d'avoir grandement contribué à la tâche humanitaire dans un grand nombre de pays d'Asie, y compris la Chine et l'Inde, les deux nations les plus peuplées du monde. Ces efforts d'humanisation ont été particulièrement ressentis par les femmes, les enfants et les communautés socialement et économiquement exclues dans l'ensemble du continent asiatique. Cette vérité reconnue, l'histoire missionnaire chrétienne reste néanmoins entachée, d'une part à cause de sa mise en relation étroite avec les cruautés commises lors de la colonisation de ce continent, d'autre part à cause de sa propre manière de définir la mission¹. Malgré tout, l'histoire missionnaire constitue un vivant témoignage de foi, d'espérance et de charité de la

¹ Voir S.J. Emmanuel, « Asian Churches for a New Evangelization: Changes and Challenges », dans *East Asian Pastoral Review*, vol. 36, n°3, 1999. Emmanuel fait remarquer que l'héritage reçu et le poids des contraintes de l'Église d'Asie ne sont pas ceux de l'Église judéo-grecque de Paul, Barnabé et des Apôtres (l'Inde exceptée), mais bien ceux des Églises européennes de la contre-réforme du XVI^e siècle. C'est de ces Églises enracinées dans la tradition tridentine que partirent les missionnaires à la conquête des âmes avec le même zèle que leurs seigneurs, les rois du Portugal et de l'Espagne, se lançaient à la conquête des terres d'Asie.

part de missionnaires au courage extraordinaire dont la vie et l'œuvre appartiennent à l'héritage des chrétiens d'aujourd'hui².

Cependant, considérant les buts qu'il s'était donnés durant les cinq cents ans de sa vibrante aventure, c'est-à-dire de « conquérir et convertir l'Asie au Christ », le mouvement missionnaire en Asie fut d'une manière générale un échec. Même si l'Évangile a eu un impact significatif sur l'éthique asiatique, pas même 3 % de la population indienne n'a accepté la « Seigneurie du Christ », 1 % en Thaïlande et 2 % au Japon³. Au contraire, la plupart des traditions religieuses d'Asie se sont renouvelées et ont réussi à s'implanter dans des contrées de tradition chrétienne. Et l'actuel mouvement de population vers l'Ouest, réfugiés et migrants, a grandement contribué à renforcer cette situation.

Les causes d'une confusion

Absence d'un concept clair de la « mission »

Dans son *History's Lessons for Tomorrow's Mission*, Tracy K. Jones, Jr attire notre attention sur le fait que la mission chrétienne à travers le monde – et plus encore en Asie – se trouve dans une « confusion colossale » :

Il n'y a pas accord sur les priorités. Il y a ceux qui donnent la priorité à la croissance de l'Église, d'autres aux pauvres, d'autres encore à la lutte contre les 'principautés et puissances' que sont le

² Voir Martin Quéré, *A History of the Missionary Oblates of Mary Immaculate in Sri Lanka, 1847-1947*, p.28-58.

³ Il y a certes quelques exceptions où le pourcentage de chrétiens peut dépasser les 7 % ou 8 % comme en Corée du Sud et aux Philippines. Le nombre des chrétiens pour l'ensemble de l'Asie, y compris les Philippines, ne dépasse toutefois pas les 2,27 %. Si l'on retire les Philippines où les chrétiens représentent 84 % de la population, le nombre des chrétiens chute à 1,47 %. Voir *Encounters with the Word, Essays*, ouvrage en hommage au théologien asiatique bien connu, Aloysius Pieris, SJ; voir encore Wesley Ariarajah, *Wider Ecumenism : Some Theological Perspectives*, p. 10.

racisme, le militarisme, l'atteinte aux droits de l'homme, l'exploitation économique. Il y a aussi ceux qui se consacrent aux besoins des femmes et des enfants. Enfin, il y a ceux qui soutiennent que la priorité des priorités est une nouvelle approche de la part des chrétiens envers les autres croyants⁴.

Manque d'une méthodologie appropriée

Un spécialiste d'ecclésiologie asiatique, S.J. Emmanuel, a pointé quelques-unes des déficiences de la méthode missionnaire de l'Église telle qu'elle fut pratiquée par les premiers missionnaires : « Outre apprendre des prières et baptiser les peuples indigènes, ils construisaient des églises selon leur idée et ce qu'ils avaient connu chez eux, et ils étaient d'une loyauté sans défaillance aux ordres de leurs supérieurs de Rome »⁵. Ceci signifie aussi que l'art, l'architecture, le style de vie, les traditions et usages occidentaux furent reproduits et transposés sur la terre d'Asie.

Ce n'est qu'à la moitié du XX^e siècle que les Églises en Asie ont connu un tournant, c'est-à-dire lorsque les Anglais, les Français, les Espagnols, les Portugais et les Hollandais se trouvèrent dans l'obligation de démanteler leurs empires coloniaux. Il incombait alors aux chrétiens du pays, religieux et clergé diocésain, de montrer que l'évangélisation n'était ni identique à la civilisation occidentale ni partenaire de l'exploitation coloniale. Et il faudra des années aux Églises d'Asie pour qu'elles se débarrassent des chaînes coloniales, et pour que les chrétiens arrivent à collaborer tant avec les fidèles des autres traditions religieuses qu'avec les forces progressistes et séculières engagées dans le processus d'humanisation des peuples d'Asie.

Idées fausses provenant de la *missio Dei*

Véritable *mantra* œcuménique, *missio Dei* est probablement la métaphore la plus connue en missiologie depuis la conférence

⁴ Tracy K. Jones, Jr., « History's Lessons for Tomorrow's Mission », dans *International Bulletin of Missionary Research*, Vol.10, n°2, avril 1986, p. 50.

⁵ S.J. Emmanuel, *art.cit.*

de Willingen en 1952. Or cette métaphore a donné lieu à tellement de malentendus sur son contenu théologique qu'une déconstruction est devenue nécessaire. Une approche a consisté à interpréter la *missio Dei* dans le cadre du Royaume de Dieu, embrassant non seulement les actes salvifiques opérés par Jésus, mais encore toute la relation du Dieu Trine avec le monde. Selon Georg E. Vicedom qui vulgarisa cette idée au milieu du XX^e siècle, « un véritable divorce s'est produit entre la théologie et la mission de l'Église, entraînant pour les deux de fâcheuses conséquences »⁶. Vicedom souligne le caractère instrumental de l'Église mais la « mission » demeure cependant sa principale préoccupation⁷.

Vicedom reconnaît que l'Église a pour tâche d'influencer le monde. Elle a été appelée pour être une communauté missionnaire, mais, selon lui, elle a failli à sa vocation⁸, elle est devenue la puissante institution que l'on connaît, « la Chrétienté », obstacle

⁶ Cf. Georg E. Vicedom, dans la première publication en langue allemande, en 1958, sous le titre *Missio Dei*. Selon cette approche, il faut reconnaître que la mission de Dieu dépasse les activités de son Église. *Missio Dei*, forgé comme terme missiologique par Karl Hartenstein en 1934, fut utilisé en 1952 par la conférence de Willingen pour bien rappeler que la mission est celle de Dieu et non pas celle de l'Église. G. Vicedom vulgarisa l'expression lors de la conférence de Mexico (1963) et dans son texte *The Mission of God* (1965), *missio Dei* désigne l'action de Dieu à l'intérieur comme en dehors de l'Église. Ainsi, des expressions comme « laisser au monde fixer son agenda » étaient-elles nourries de la conviction que Dieu n'est pas limité à son action dans et par l'Église, et que sa mission se rend visible lorsque les valeurs du Royaume (particulièrement la justice et la compassion) sont promues, défendues ou établies. Vicedom a ainsi remis le concept de Royaume de Dieu au centre de l'action missionnaire.

⁷ Cf. *ibidem*, p. 90. Paulo Suess, « *Missio Dei* and the Project of Jesus : The Poor and the "Other" as Mediators of the Kingdom of God and Protagonists of the Churches », dans *International Review of Mission*, Vol. 92, n°367, octobre 2003.

⁸ Un grand nombre d'auteurs ont souligné que le véritable rôle de l'Église n'a pas sa fin en elle-même. L'Église de Jésus-Christ n'est pas le but de l'Évangile, elle est plutôt un instrument et un témoin. Cf. Darrell L. Guder, *Missional Church. A Vision for the Sending of the Church in North America*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1998, et *The Continuing Conversion of the Church*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 2000. Voir aussi Wilbert R. Shenk, *Changing Frontiers of Mission*, Maryknoll, NY, Orbis, 1999.

majeur à sa propre mission. L'évangélisation et la proclamation missionnaire doivent donc s'adresser tout autant à l'Église elle-même qu'aux personnes qui sont au dehors⁹.

D'autres maintiennent que la mission doit toujours rester centrée sur les actes salvifiques de Jésus et non pas sur l'ensemble de la relation de Dieu Trine avec le monde, Dieu ayant en effet d'autres relations avec le monde. Mais en Jésus et dans « l'économie » que Dieu a initiée en sa personne, une nouvelle relation a fait son apparition au sein des autres relations que Dieu entretient avec le monde. Ce point de vue a été émis par Edward H. Shroeder de St Louis, Missouri, États-Unis, dans une intervention qu'il donna à l'assemblée de l'IAMS en Malaisie (2004). Shroeder propose une autre métaphore, plus pertinente selon lui que celle de *missio Dei* : les « deux missions de Dieu ». Shroeder opère une distinction entre l'« ancienne » mission de Dieu pour le monde – celle, articulée autour de Gn 2,17, où reste cachée la miséricorde pour les pécheurs – et la « nouvelle » mission dans la lumière de l'Évangile et où Dieu envoie le Christ pour une « mission de miséricorde » au sein d'un monde brisé. Le contexte dans lequel cette mission se déroule est « l'Église ». L'Église constitue donc la mission de Dieu; elle est la mission du Christ au monde¹⁰. Finalement, la question qui se pose serait celle-ci : notre mission est-elle davantage centrée sur l'Église *ou* sur le Royaume connu aussi comme « Règne de Dieu » ?

Un concept plus large de la mission

En Asie comme dans d'autres pays d'Afrique et d'Amérique du Sud, l'Église fait face aux énormes défis générés par l'effet de globalisation économique, la destruction de l'environnement, l'extension de la violence, l'utilisation de la force militaire brutale pour résoudre les conflits, et les tentatives de recolonisation du monde par les cultures séculières et consuméristes. C'est dans ce monde-là que les gens cherchent un sens à leur vie ainsi qu'une spiritualité adaptée à notre temps. Les organisations

⁹ Cf. *Evangelii nuntiandi*, n° 15.

¹⁰ Edward H. Shroeder, *Deconstructing Missio Dei "in the Light of the Gospel"*, Malaysia, 2004, p. 1-7.

non-gouvernementales d'origine sectaire elles-mêmes rassemblent des personnes de croyances et de confessions très diverses. En Occident, le christianisme institutionnel continue de décliner. Son centre de gravité s'est d'ailleurs déplacé vers le Sud. Entre-temps, des mouvements massifs de population, réfugiés et migrants, ont fait des grandes villes et de leurs banlieues un monde de pluralisme religieux. Il ne s'agit plus là d'un pluralisme religieux passif, mais d'un pluralisme actif où chaque communauté religieuse, bien qu'en situation de minorité, revendique son droit à un lieu de culte décent, à la préservation de son héritage culturel, et à une pleine participation à la vie sociale-politique.

De plus, les tâches de service – la *diakonia*¹¹, c'est-à-dire le *lobbying* pour les droits de l'homme, la paix et la réconciliation, la défense des droits des femmes et des enfants, le secours aux réfugiés, aux victimes de guerre, l'éducation et la construction d'écoles, d'hôpitaux, la reconstruction des infrastructures dans les territoires touchés par la guerre, etc. ne sont plus le domaine réservé de l'Église. Elles sont prises en charge par des milliers d'organisations non-gouvernementales, non-confessionnelles, tant locales qu'internationales, qui sont souvent mieux équipées et mieux financées. Répondre à de tels besoins et défis exige la collaboration entre plusieurs partenaires au-delà des barrières culturelles, religieuses ou sociales.

Les signes d'une grande « révolution spirituelle » face au matérialisme et aux effets pervers de la globalisation apparaissent à l'horizon. Et elle est en passe de changer de façon radicale la mentalité ritualiste des religions établies en une conscience religieuse issue de diverses traditions religieuses lesquelles sont alors souvent considérées comme des voies parallèles de cheminement spirituel à mieux respecter. C'est un fait qu'aujourd'hui un grand nombre de personnes puisent leur force spirituelle à

¹¹ Paulo Suess, conseiller théologique au Conseil des Missionnaires Brésiliens pour les peuples indigènes et président de l'IAMS, souligne que les pauvres, déprimés, prisonniers, aveugles, affamés, honnis, à l'allure d'étrangers, malades et exclus sont les apôtres historiques de la *missio Dei* (cf. *Missio Dei and the Project of Jesus...*). La *missio Dei* est donc un projet qui dépasse largement l'Église établie.

diverses sources religieuses sans appartenir à aucune institution en particulier. Le phénomène d'appartenance multireligieuse est en croissance¹².

Les implications d'un tel changement sont déjà évidentes. De nos jours, la chrétienté n'est qu'une force parmi beaucoup d'autres à l'œuvre dans le monde pour y apporter guérison et développement intégral. Ceci se vérifie tout particulièrement en Asie où la chrétienté n'est qu'une minorité et, qui plus est, ne dispose pas de ressources humaines et intellectuelles suffisantes pour saisir à bras-le-corps les défis globaux du « mauvais » tels que la pauvreté endémique, la crise écologique, les armes de destruction massive, les violations des droits de l'homme, etc. Une approche pluri-religieuse est donc d'une nécessité vitale pour affronter de tels problèmes¹³.

Un concept de Dieu trop étroit

La question théologique qui doit être résolue est la suivante : le christocentrisme qui fut à la base de la mission n'a-t-il pas supplanté et trop porté ombrage au fondement plus trinitaire cher aux Églises orthodoxes ? Il semble que ce soit vrai. Une compréhension plus juste et un point de départ plus approprié pour la mission en Asie seraient sans doute la reconnaissance du Dieu qui crée, soutient et qui sauve l'ensemble de la création. Cela nous aiderait à aller au-delà de nos propres limites pour reconnaître la présence de Dieu dans le monde. Ce concept plus vaste de Dieu se laisse trouver dans les traditions juives. Même s'il invite les Juifs à entrer dans une relation d'alliance avec lui, Yahvé est aussi perçu comme le Dieu des nations – c'est pourquoi le psalmiste chante : « À Yahvé la terre et sa plénitude, le monde et tout son peuplement » (Ps 24,1). Une fois ceci établi, l'étape suivante était, en toute logique, de permettre à Yahvé d'entretenir des relations avec les autres nations, tout à la fois

¹² Cf. Pio Estapa, dans son article *Missio ad Gentes*, avril 2005, fait mention de ceux qui empruntent ce chemin, se considérant comme 'postchrétiens'.

¹³ Cf. David J. Bosch, *Transforming Mission : Paradigm Shifts in Theology of Mission*, « American Society of Missiology Series », n° 16, Marvknoll, N.Y., Orbis Books, 1991.

pour les juger et les prendre sous sa miséricorde, ce que confirment les premiers chapitres du livre d'Amos (ch. 1-3). Un rapide regard aux visions eschatologiques dans les Écritures hébraïques nous montre également que l'accent principal est mis sur l'ensemble de la création et la réconciliation entre les nations (voir Is 19, 24.25).

La reconnaissance d'un Dieu actif dans le monde intervient donc bien avant que nous en faisons l'expérience dans la personne du Christ. C'est peut-être la raison pour laquelle l'Église développa la doctrine de La Trinité : prévenir le danger d'un christocentrisme exclusif et affirmer la présence active de Dieu dans le monde en tous temps, tous lieux et de diverses manières à travers les différentes traditions religieuses et culturelles.

Une vision myope de l'Évangile

Les évangiles définissent avec clarté la mission de Jésus : il est l'oint de Dieu, envoyé pour libérer les captifs, rendre la vue aux aveugles et annoncer la Bonne Nouvelle de liberté et de dignité aux pauvres (Lc 4, 18.19). Cependant, au cours de l'histoire, deux conceptions de cette mission ont semé bien des malentendus parmi les croyants adeptes de traditions religieuses non chrétiennes. Le premier malentendu entraîne à considérer que l'histoire du salut désigne la seule histoire d'Israël, lieu unique des interventions divines, Israël auquel l'Église, plus tard, se substituera.

Le second, qui a donné naissance à une conception étroite de la mission, nous est venu de la théologie de Karl Barth. Barth a réussi à marginaliser des civilisations, héritages culturels et traditions religieuses entières, les considérant sans importance ou presque en présence de Dieu. Cette visée théologique eut pour conséquence d'écarter toute présence divine significative dans les expériences religieuses des autres religions et cultures.

Ces deux tendances ont amené à diviser de façon radicale le monde entre les « sauvés » d'un côté et de l'autre les « damnés ». Voilà ce dont hérita le monde chrétien jusqu'au concile Vatican II : une théologie exclusive de la religion.

Une nouvelle approche de la mission

La question christologique a toujours été au centre de la théologie chrétienne des religions dans son dialogue avec les autres traditions religieuses d'Asie. Le cœur du débat concerne la personne de Jésus : est-il l'unique et universel sauveur de l'humanité? ¹⁴. Plusieurs positions théologiques ont tenté de répondre à cette question récurrente : 1) un univers ecclésiocentrique et une christologie exclusive; 2) un univers christocentrique et une christologie inclusive; 3) un univers théocentrique et une christologie normative. Par souci de simplicité, d'autres classifications réduisent l'ensemble des opinions aux trois catégories principales suivantes : ecclésiocentrisme, christocentrisme et théocentrisme, ou bien encore celles d'exclusivisme, inclusivisme et pluralisme¹⁵.

Une première position, exclusive, maintient dans son interprétation la plus rigide l'adage bien connu et non moins controversé « hors de l'Église, pas de salut ». Une deuxième, christocentrique et inclusive, affirme que Jésus-Christ et son Esprit sont présents et actifs en dehors des limites de l'Église. Une troisième enfin, pluraliste, avance que Dieu se révèle et sauve les peuples à travers leurs propres traditions religieuses, même s'il sauve les chrétiens par Jésus-Christ. Ce qui revient à une relecture du paradigme des « deux missions de Dieu »!

Selon l'approche pluraliste théocentrique, Jésus-Christ et son mystère de salut ne sont plus au centre du plan de salut voulu par Dieu pour toute l'humanité. Cette place appartient à Dieu seul, et c'est vers lui que tendent toutes les traditions religieuses, christianisme compris. Il faut reconnaître sans ambages que

¹⁴C'est seulement à propos de Jésus que l'évangile de Jean déclare qu'il est « le chemin, la vérité et la vie » (Jn 14,6); de l'homme Jésus le Christ, Paul affirme qu'il est « le seul médiateur entre Dieu et les hommes » (1Tm 2,5); Pierre proclame « qu'il n'y a pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes, par lequel il nous faille être sauvés » (Ac 4,12). Voir Jacques Dupuis, *Religious Plurality and the Christological Debate*, a paper presented in Barr, Switzerland 9-15 January 1999.

¹⁵Cette classification a été proposée par Jacques Dupuis dans son article susmentionné.

Dieu (Ac 10, 34) s'est manifesté et révélé de bien des manières à des peuples différents et dans des univers culturels différents. C'est pourquoi les diverses traditions religieuses se complètent mutuellement. Leur relation mutuelle ne saurait donc être faite ni d'exclusion ni d'inclusion les unes par rapport aux autres, mais d'enrichissement réciproque grâce à un dialogue interactif ouvert et sincère. Un changement de paradigme est donc nécessaire en vue d'une approche pluraliste du salut à travers les autres religions.

Christocentrisme et théocentrisme n'ont pas à être opposés. Ce sont deux paradigmes distincts. Il n'y a pas d'opposition entre Dieu et Jésus-Christ. Ce qui est affirmé, c'est que Dieu a placé Jésus-Christ au centre de son plan de salut pour l'humanité, non pas comme fin mais comme chemin. Jésus-Christ est donc le sacrement de la rencontre de Dieu avec son peuple, reconnu par certains, restant inconnu pour d'autres¹⁶.

Dans le sillage de Vatican II

Le concile Vatican II a réaffirmé sans ambiguïté la doctrine de la possibilité de salut en dehors de l'Église. Dans un passage bien connu de *Gaudium et spes* n° 22, le concile expose comment les chrétiens entrent en contact avec le mystère pascal de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ, puis il affirme clairement que cela s'applique « d'une façon que Dieu connaît » aux membres des autres traditions religieuses :

Cela ne vaut pas seulement pour tous ceux qui croient au Christ, mais bien pour tous les hommes de bonne volonté, dans le cœur desquels, invisiblement, agit la grâce. En effet, puisque le Christ est mort pour tous et que la vocation dernière de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit-Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associé au mystère pascal.

¹⁶ Cf. Jacques Dupuis, *o.c.*

Le concile Vatican II a été le premier concile œcuménique à parler de façon positive des autres religions et à reconnaître les éléments positifs de salut dans des traditions religieuses différentes du christianisme. Il a parlé de « tout ce qui se trouvait déjà de vérité et de grâce chez les nations » (AG, 9), « des semences du Verbe » (AG, 11 et 15), et des « manières d’agir et de vivre, ces règles et ces doctrines qui apportent souvent un rayon de la vérité qui illumine tous les hommes » (NA, 2), cachées sans doute mais voies de salut par Jésus-Christ.

Déconstruire le concept d’évangélisation

Le changement de paradigme opéré par Vatican II dans la relation de l’Église avec les religions non-chrétiennes appelle à une déconstruction du concept d’évangélisation. Aujourd’hui, le concept d’évangélisation désigne la reconnaissance de la présence dynamique de Dieu dans les autres traditions religieuses. Il désigne aussi la nécessité d’entrer en dialogue avec elles au plan du quotidien¹⁷, de la spiritualité, de l’action pour la transformation sociale de la société, et éventuellement au plan de la doctrine.

Dans leur quête du divin, les traditions religieuses non-chrétiennes transcendent souvent les dichotomies existantes entre la recherche humaine de sa propre transcendance et les incarnations du divin dans les éléments naturels. Et c’est par là que les traditions religieuses deviennent des voies menant au salut par Jésus-Christ. Ainsi, lorsque nous parlons des quatre « Saintes Vérités » et de la « Sainte Voie aux huit membres » bouddhique, ou de la « dévotion à Brahman » (l’universel, la divinité sacrée totalisante et ses nombreuses manifestations) dans l’hindouisme, ou la « Fraternité » dans l’islam, nous commençons à réaliser que, dans ces traditions, le salut est possible sans l’Évangile¹⁸.

¹⁷ *Redemptoris missio*, n° 57.

¹⁸ Cf. Jacques Dupuis, *Towards a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 2005, p. 143. Voir aussi Leopold Ratnasekera, *The Theravada Buddhist Understanding of Ethics : A Critical Appraisal of the Eight-Fold Path of Moral Perfection*, Rome, 2006, p. 32-85.

Cette réalité de la présence agissante du mystère de Jésus-Christ dans les autres religions a été mise en valeur dans les écrits post-conciliaires de Karl Rahner, Raymond Panikkar et Hans Küng

Karl Rahner et les “chrétiens anonymes”

Cette présence agissante, cachée mais réelle, du mystère du Christ dans les autres traditions religieuses, Karl Rahner la désigne par l'expression « chrétiens anonymes »¹⁹. La théorie de Rahner se fonde sur une anthropologie théologique particulière. Il ne s'agit pas d'un désir naturel tourné vers la vision du sacré inhérent à toute nature humaine, mais bien d'une expérience transcendante du sacré inhérente à toute l'activité de la personne humaine.

Raymond Panikkar : le Christ inconnu de l'hindouisme

Dans son ouvrage *The Unknown Christ of Hinduism*, le théologien indien affirme : « Il y a une présence vivante du Christ dans l'hindouisme ». Cette présence du Christ n'est pas une affaire confinée à la vie privée des religieux hindous, mais un phénomène religieux objectif à l'intérieur même de l'hindouisme. Panikkar voit le Christ « non pas à la fin mais au commencement. Le Christ n'est pas seulement le but ontologique de l'hindouisme mais aussi son véritable inspirateur, et sa grâce est cette force qui, bien que cachée, le conduit vers sa pleine révélation »²⁰.

Panikkar considère le Christ comme le « point de rencontre ontologique » entre l'hindouisme et le christianisme. Ceci voudrait dire que le Christ n'appartient pas au seul christianisme, mais que christianisme et hindouisme appartiennent au Christ à deux niveaux différents²¹. L'hindouisme est vu comme le point de départ d'une religion qui culminerait dans le christianisme. La

¹⁹ Ce thème est traité par Karl Rahner dans plusieurs de ses essais : *Theological Investigations*, 23 vol., London, 1961-1992.

²⁰ Cf. Jacques Dupuis, *o.c.*, p. 150.

²¹ Cf. Raymond Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism*, 1964, p. 20-21.

transition de l'hindouisme au christianisme implique une conversion, un passage, une « pâque ». Nous sommes tous des fragments d'une même religion. Le Christ est ce symbole qui peut se manifester sous une grande variété de noms et de représentations.

Panikkar fait une distinction entre le Christ de la foi et celui de l'histoire, ou en d'autres termes entre mystère et histoire. Le mystère, selon lui, désigne la relation vécue au transcendant et il est commun à toutes les religions.

Hans Küng : les deux voies

Dans une allocution donnée à Mumbai les 25 au 25 novembre 1994, Küng parle d'une voie extraordinaire du salut qui serait l'Église, et d'une voie ordinaire pour les non-chrétiens, celle des religions du monde. Cette seconde voie constituant l'histoire du salut de l'ensemble de l'humanité. Ces voies ont la même origine et le même but, même si leur environnement social respectif peut s'avérer différent²².

Pour conclure...

L'évangélisation va au-delà de la conversion des non-chrétiens au christianisme. Évangéliser signifie aussi être témoin de la présence active de Dieu parmi les peuples des autres religions et cultures. St Paul l'avait déjà perçu lorsqu'il s'adressait aux Grecs à l'aréopage d'Athènes²³ (Ac 17,22-31).

Les évangélistes l'avaient compris lorsqu'ils parlaient de la mission de Jésus. Un exemple concret en est l'épisode de la guérison de la fille de la Cananéenne en Matthieu 15, 21-28. Jésus se trouve à la frontière du pays de Tyr et de Sidon. Le terme frontière est ici plus qu'une référence géographique, il désigne une percée dans des barrières sociales, culturelle et religieuse. La femme est une païenne, une non-juive. Elle appelle d'abord Jésus

²² Hans Küng, « Communication à Mumbai », publiée dans Neiner, éd. 1967, p. 25-66, et cité par Jacques Dupuis, *o.c.*, p. 152-155.

²³ Cf. *Redemptoris missio*, n° 37c.

« Fils de David », celui dont la mission s'adresse aux juifs. Puis, la femme s'adresse une seconde fois à Jésus, mais cette fois comme « Adonai », le Dieu de tous les peuples. Jésus est pour elle l'instrument universel de salut qui conduit le monde vers Dieu, non pas à travers une conversion du statut de non-chrétien à celui de chrétien, ou de païen à celui de juif par la circoncision, mais en passant par la « compassion » (com-passion = souffrir avec)²⁴. La tension entre chrétien et non-chrétien peut être dépassée à travers la compassion envers tous les humains. C'est là le point de convergence entre chrétiens et non-chrétiens. La compassion envers tous les êtres est la clé de la justice, de la non-violence et de la paix. Notre Dieu n'est pas un Dieu du sacrifice, il est un Dieu de compassion (Is 1,11-17). Voilà ce que devrait être la mission de l'Église aujourd'hui!

Oswald Firth

²⁴ Cf. Ronald Rolheiser, « Allocutions », au Séminaire JPIC organisé par l'USG/UISG, Rome, 46-17 novembre 2006.

Les mouvements ouvriers chrétiens, lieu d'évangélisation ?

Jean-Claude Brau

Prêtre du diocèse de Namur, Jean-Claude Brau est coordonateur au Centre de Formation Cardyn (CEFOC) et aumônier national du Mouvement Ouvrier Chrétien, à Bruxelles. Particulièrement actif dans la formation en groupe des adultes de milieux populaires, il a publié plusieurs ouvrages de réflexion chrétienne en lien avec les réalités vécues au quotidien.

La situation des mouvements ouvriers en Belgique est étonnante pour ceux qui la découvrent à partir d'autres réalités nationales. On a pu dire que l'enseignement social de l'Église¹ y a trouvé son champ d'application idéal. Le

¹ En français, l'expression traditionnelle est « Doctrine sociale de l'Église ». Au sens strict, elle désigne l'enseignement que les papes ont constamment enrichi et mis à jour dans le domaine social à partir de l'encyclique *Rerum novarum* du pape Léon XIII. En réalité, cet enseignement est chaque fois très marqué par l'actualité du moment, ce qui fait que le mot « doctrine », qui suggère un apport systématique et structuré, ne convient guère. L'expression avait d'ailleurs été intentionnellement évitée au concile Vatican II, avant d'être reprise par le pape Jean-Paul II. Le mot « social » désigne un champ d'application plus large que la « question ouvrière » qui a suscité *Rerum novarum*. Mais d'autres questions ont ensuite été abordées, notamment dans *Populorum progressio* du pape Paul VI, publiée en 1967. Actuellement, la dernière encyclique de ce domaine est celle du pape Jean-Paul II, *Centesimus annus*, marquant le centenaire de *Rerum novarum*.

Notons que l'accent mis par le concile Vatican II sur l'Église comme peuple de Dieu a amené à donner à l'expression un sens plus large : il s'agit alors des déclarations, prises de position et des pratiques sociales de l'Église dans toutes ses dimensions : évêques et conférences épiscopales, associations, mouvements et communautés chrétiens. Venant de l'épiscopat, deux exemples sont restés fameux : le

Mouvement Ouvrier Chrétien (MOC) rassemble en Belgique francophone – et son équivalent flamand, l'ACW, fait de même de son côté – le syndicat chrétien (CSC), la Mutualité chrétienne, les coopératives chrétiennes (ARCO) et trois mouvements d'éducation permanente : Équipes populaires, Vie féminine et JOC. Contrairement aux évolutions d'autres pays, le syndicat garde une forte implantation : il est le premier du pays, avec ses 1 600 000 membres, et maintient son étiquette chrétienne (CSC : Confédération des syndicats chrétiens). C'est surtout sur la réalité du syndicat que je m'appuie pour cette réflexion. Quelques rappels historiques peuvent aider à saisir la réalité et la place de cette dimension chrétienne.

Des racines historiques dans le XIX^e siècle

Quelques films sociaux de ces dernières années rendent bien compte des conditions sociales des travailleurs dans nos pays. *Germinal* pour le Nord de la France, *Daens* pour la Flandre remettent sous nos yeux les situations que les auteurs de l'époque, Zola et autres, ont décrites de façon impitoyable. L'industrialisation déchire de façon violente le tissu social. Le libéralisme « sauvage » qui règne exclut toute règle autre que celles du marché et du profit. La question de la survie est quotidienne pour les ouvriers.

Les ripostes viennent des travailleurs eux-mêmes. Ils courent le risque de perdre tout revenu pour trois raisons principales : la perte d'emploi, les accidents ou les maladies, la vieillesse. En constituant des caisses de secours, ils posent les premiers jalons des protections qui vont s'élaborer au cours des décennies suivantes, notamment le droit du travail et la sécurité sociale, qui inclut le régime des retraites, les allocations de chômage et les revenus de remplacement en cas de problèmes de santé.

document d'évêques et de supérieurs religieux du Nord-Est (Brésil), qui ont voulu marquer le 25^e anniversaire de la Déclaration universelle des Droits de l'homme en publiant en 1973 *J'ai entendu les cris de mon peuple* (Ex 3,7). L'autre était le fruit d'une large consultation organisée par les évêques des États-Unis sur la guerre et la paix. Elle les a menés à publier une Lettre pastorale : *Le défi de la paix : la promesse de Dieu et notre réponse* (1983).

Ces initiatives locales sont rapidement coordonnées pour être efficaces. Les divers courants socialistes offrent leur cadre. Des chrétiens sociaux élaborent aussi une réflexion et organisent une réponse aux défis du temps. Plusieurs organisations socialistes sont si anticléricales que des ouvriers chrétiens ne peuvent imaginer en devenir membres². En milieu catholique, les premières réponses s'étaient structurées en Allemagne. Des chrétiens français s'en inspirent.

Pendant des années, le sommet de la hiérarchie catholique semble ignorer ce qui s'appelle alors la « question ouvrière ». Si le *Manifeste du parti communiste* date de 1848, l'encyclique sociale inaugurale, *Rerum novarum*, ne paraît qu'en 1891. Il faut rappeler la préoccupation majeure de l'Église durant une bonne partie du XIX^e siècle : résister à la modernité et, pour retrouver la place centrale qui était la sienne dans l'Ancien Régime, refuser les effets politiques, culturels, religieux du séisme de la Révolution française.

Le pape Léon XIII mesure l'irréversibilité du phénomène historique. Le passé ne reviendra pas. Si l'Église veut reconquérir sa place, elle doit tenir compte des changements advenus et s'affirmer dans les conditions sociales nouvelles. S'appuyant sur les initiatives et les réflexions éthiques et théologiques déjà bien avancées dans les milieux catholiques de nombreux pays, en Europe et en Amérique, Léon XIII innove par son encyclique sociale. Pour la première fois, la hiérarchie catholique prend la mesure des phénomènes nouveaux qui bouleversent les relations sociales, les modes de vie, l'économie et modifient la place de l'Église dans le monde. Lu avec le recul des années, ce texte manque gravement d'analyse et s'en tient à un ton moralisateur. Il semble parfois plus soucieux de la pratique religieuse que des conditions de vie réelles des ouvriers, pourtant dénoncées.

² Qui a commencé ? La question reste sans réponse. L'anticléricisme des mouvements socialistes se nourrissait des positions de refus de la société « moderne » de la part de la hiérarchie catholique. Celle-ci refusait les fruits de la Révolution française et du siècle des Lumières, où s'enracinait le libéralisme. On pourrait encore remonter plus loin pour vérifier que l'histoire est faite de coups et de contrecoups.

Sous plusieurs aspects pourtant, ce texte est fécond. En reconnaissant, même très prudemment, la possibilité pour les chrétiens de s'organiser en syndicats ouvriers, l'encyclique a permis que les chrétiens qui se heurtaient à l'intransigeance anticléricale de syndicats socialistes, sortent de leur isolement et défendent leurs intérêts dans des structures larges et reconnues. Sur plusieurs autres points, le pape heurte les tenants du libéralisme économique, y compris certains milieux patronaux catholiques. C'est le cas, par exemple, quand il reprend la notion de « juste salaire », contrairement aux tenants de la seule loi du marché, y compris pour fixer les revenus des travailleurs.

Ne doit-on pas, aujourd'hui encore, reconnaître dans ce texte et ses fruits un immense pas d'évangélisation ? Marquée par son temps et par les mentalités catholiques de l'époque, *Rerum novarum* ne prend pas toute la mesure de la situation sociale nouvelle. Si le refus de la modernité reste entier, la justice est prise en compte. L'encyclique pousse les chrétiens à dépasser les réponses caritatives et individuelles aux problèmes de leur temps. Ce n'est plus le moment de la charité. Il s'agit de justice à l'échelle de la société industrielle qui se développe. Au nom de leur foi, les chrétiens sont invités à prendre au sérieux la question ouvrière, à s'engager et à s'organiser pour un changement social structurel. Au nom de leur ministère, les prêtres sont appelés à soutenir cette action en inculquant dans toutes les classes sociales les règles évangéliques de la vie chrétienne et en travaillant au salut des peuples (RN 45,2).

Un développement historique

L'encyclique n'est pas restée lettre morte. Elle n'a pas grand effet à l'extérieur de l'Église. Mais parmi les chrétiens, elle légitime les réflexions éthiques et théologiques, les prises de position de tous, évêques, prêtres, théologiens, travailleurs chrétiens, qui considèrent que la défense de la dignité et des conditions de vie des travailleurs fait partie intégrante de leur responsabilité de chrétiens.

D'autres textes suivent. Certains rappellent les anniversaires de *Rerum novarum*, comme le suggèrent leurs titres : *Quadragesimo*

anno, Octogesima adveniens, Centesimus annus. Des textes-clés du concile Vatican II prolongent cette ligne, notamment *Gaudium et spes*, dans la suite d'encycliques majeures de Jean XXIII.

L'attention à la vie concrète des plus fragiles, les ouvriers, mais aussi plus largement toutes les victimes du mode de développement des sociétés capitalistes, nourrit plus largement une réflexion de théologiens et des prises de position d'évêques. Surtout des chrétiens qui se sentent porteurs du message évangélique, s'organisent, entre chrétiens ou de façon pluraliste, et luttent d'une façon efficace contre toutes les formes d'atteintes à la dignité humaine. Ici, ce sont des communautés – paroisses, communautés de base ou autres –, ailleurs des organisations ouvrières, ailleurs encore des mouvements d'éducation permanente. La convergence de leur action et de leur réflexion donne corps au christianisme social qui évolue au fil du temps et combine présence religieuse, culturelle, sociale, politique et économique. Alors, où en est cette évolution actuellement ? Et en quel sens peut-on parler d'évangélisation ?

Regard sur la situation actuelle

Partant de la réalité actuelle dans le syndicat chrétien en Belgique, on peut constater qu'un fait s'impose : le pluralisme philosophique interne. À tous les niveaux de responsabilité, nous trouvons des chrétiens, mais aussi des agnostiques et des musulmans. Ce fait est connu et reconnu comme légitime. Il n'est pas question de contester l'appartenance de quiconque pour des raisons philosophiques, à condition de rester dans le cadre démocratique : quelqu'un, par exemple, qui milite notoirement pour un parti d'extrême droite, est écarté. Le prosélytisme, chrétien ou autre, n'est pas à l'ordre du jour ; ce qui fait la cohésion d'un syndicat, c'est l'organisation et la défense des travailleurs.

Peut-on alors encore parler d'un syndicat chrétien ? Oui, parce que ce que désigne le « C », ce n'est pas la conviction des individus, mais l'identité de l'organisation comme telle. Il est indéniable que l'histoire vécue ensemble depuis plus d'un siècle – 120 ans depuis les premières formes de syndicalisme chrétien – a créé une sensibilité, une approche commune des réalités et de l'action

à mener. Historiquement, une identité s'est forgée, qui fait la différence avec l'autre grand syndicat belge, socialiste (FGTB).

Elle s'exprime souvent en termes de « valeurs », avec l'ambiguïté de ce vocabulaire. Ce qui est le plus souvent rappelé et central dans les orientations prises, c'est la justice et l'égalité, la solidarité avec l'ensemble des travailleurs, les dimensions spirituelles et pas uniquement matérielles de la vie, l'importance du changement des mentalités pour changer les structures, la place centrale de l'humain inséré dans la société, l'importance du travail et de tout ce qui l'entoure, le souci du bien public, la démocratie. La liste n'est pas exhaustive.

Peut-on parler de « valeurs chrétiennes »? Non, si cela signifie que ce sont des propriétés propres aux chrétiens, ni dans le sens où tout chrétien y adhérerait. Mais elles ont été portées et développées d'une telle façon que leur combinaison exprime l'identité du syndicat chrétien et permet à des travailleurs de dire en quoi ils s'y reconnaissent.

Peut-on parler aujourd'hui d'évangélisation ?

Le rappel de l'histoire du mouvement ouvrier depuis le XIX^e siècle, du développement de l'enseignement social de l'Église et du rôle des organisations ouvrières chrétiennes permet un double constat. D'une part, la lutte pour la justice et l'émancipation de la classe ouvrière – pour reprendre l'expression que personne ne craignait d'utiliser au début de l'industrialisation – a pu compter sur l'engagement de chrétiens convaincus qui ont nourri leur vie de combat ouvrier dans des convictions chrétiennes fortes et toujours renouvelées. Ce choix courageux a poussé le magistère de l'Église à des positions officielles qui reconnaissent les racines chrétiennes et le caractère évangélique de leur action. Des secteurs de l'Église et une part du clergé se sont impliqués à leurs côtés en prenant le risque de positions délicates, d'alliances et d'actions qui voulaient répondre aux justes aspirations des travailleurs de tous les pays.

L'action des organisations garde-t-elle la même légitimité et offre-t-elle des possibilités d'évangélisation? Pour bien poser cette question, deux précisions sont importantes. L'évangélisa-

tion ne peut être réduite à une question de mots. Elle progresse d'abord quand se réalise ce que les prophètes ont appelé de leurs cris : renoncer à exploiter la veuve, l'orphelin, l'étranger (parmi bien d'autres : Jr 7,6s). Jérémie explicite la portée du respect de la dignité du plus faible : « je pourrai alors habiter avec vous dans ce pays que j'ai donné à vos pères », dit Dieu. Osée, qui dénonce ceux qui ne font que s'enrichir, rappelle que c'est Yahvé qui est à l'origine de cette voix prophétique (12,8-11). Amos fustige ceux qui broient les pauvres et ceux qui spéculent sur les biens de première nécessité (4,1 ; 8,5). Yahvé n'en vient-il pas à mépriser le culte que lui rendent ces exploiters (Am 5,21-24) ?

La tradition biblique, Ancien comme Nouveau Testament, est claire en répétant sans cesse avec force : c'est dans son agir que le peuple croyant manifeste sa foi en Dieu et fait preuve de fidélité. Yahvé s'est manifesté dans l'expérience de l'Exode, la sortie de l'esclavage et des corvées imposées par le pharaon, dans la marche vers la terre où vivre dans la liberté et la dignité.

Comment dire – seconde précision – le sens de cette action collective contemporaine ? Le Nouveau Testament a gardé, principalement dans les synoptiques, la façon dont Jésus parlait du Royaume de Dieu³. « Le temps est accompli et le Royaume de Dieu s'est approché : convertissez-vous et croyez à l'Évangile » (Mc 1,15). Jean-Baptiste avait annoncé la colère imminente de Dieu : la hache est à la racine de l'arbre et le van à la main (Mt 3,7.10.12). Le jugement sera très sévère. Dans l'urgence, seul compte l'essentiel : partager, respecter les règles, renoncer à la violence (Lc 3,10-18).

Jésus, lui, n'annonce pas une fin effrayante, mais un gouvernement nouveau, une Bonne Nouvelle : le commencement d'un vivre-ensemble nouveau, respectueux de la vie de tous les humains. C'est spécialement une Bonne Nouvelle pour tous ceux qui en étaient réduits à une vie indigne, comme le répètent les évangiles à chaque page.

³ Voir J. L. Segundo, *Jésus devant la conscience moderne*, coll. : « Cogitatio Fidei », n° 148, Paris, Cerf, 1988, 408 p.

Dans cette ligne, l'action d'organisations ouvrières chrétiennes, l'action de chrétiens dans les organisations ouvrières, ne peuvent bien évidemment pas s'arroger le monopole de l'accueil et de la construction du Royaume de Dieu. Leur action est trop modeste. Mais, quand ils promeuvent une humanité réussie, quand ils combattent ce qui défigure l'humain ici et partout dans le monde, ils s'inscrivent dans l'annonce et la promesse néotestamentaires.

Des signes de ce Royaume

Trois questions importantes sont à poser à l'action d'organisations actuelles pour y reconnaître une action qui va dans le sens du Royaume. Quelle place est faite à l'autre? Une conception impatiente de l'évangélisation risquerait de la ramener à un prosélytisme conquérant. L'expérience des organisations ouvrières pose plutôt comme exigence le respect et la valorisation des différences. Non pas la tolérance où tout se vaudrait, dans l'indifférence de ce que deviennent les soutiers du système économique. Mais la place indispensable de ce qui nous rend différents et nous oblige en permanence à négocier, à chercher, à nous déplacer de notre certitude de détenir la, les vérités. N'y a-t-il pas, dans la rencontre de « fois » différentes – en Dieu, de façons diverses, dans les hommes aussi, de façons variées – un appel à rester en marche vers une vérité qui nous dépasse, qui reste un horizon et ne devient jamais propriété de personne. Les chrétiens peuvent y percevoir des connivences avec leur recherche de Dieu.

La place de l'autre, c'est aussi une solidarité internationale, forte et structurée, avec les travailleurs des autres parties du monde. Ils ne se voient pas directement et, pour la plupart, ne se rencontreront jamais. Mais leur sort est lié. Au début de cette année, la Guinée a été secouée par des actions sociales visant à changer une situation invivable, due notamment à la corruption de dirigeants. Ces actions ont été réprimées dans le sang, avant d'obtenir des résultats significatifs. L'un des syndicats est dirigé par une femme, Rabiadou Serah Diallo, qui a été accusée de « mettre le feu au pays ». Sa réponse : « Je suis mère de six enfants. Quand je mets le feu, c'est sous la marmite, pour nourrir mes enfants.

Mais en Guinée, la marmite est vide. Tout est devenu trop cher. C'est ça qui met le feu au pays. » Blessée par balle, emprisonnée, elle confiait lors d'un passage en Belgique : sans le soutien actif de nos partenaires internationaux, nous n'aurions pas tenu le coup et rien n'aurait pu être obtenu.

Autre question : quelle place est faite à la lutte pour la justice ? La foi chrétienne insiste, peut-être plus que d'autres, sur le lien intrinsèque entre amour de Dieu et amour de l'autre : tu aimeras le Seigneur ton Dieu et ton prochain comme toi-même (Lc 10,27). Ce lien s'appuie sur la Loi de Moïse et sur la parole des prophètes déjà citée. Cet engagement incessant se traduit dans des pratiques inventives et donc risquées : où la justice est-elle le plus gravement lésée ? Qui doit être protagoniste de ces luttes ? Comment ne pas remplacer une injustice par une autre, en tombant dans la défense corporatiste au détriment de l'ensemble de la population ? Quelles solidarités sont prioritaires ? Et quelles formes doivent prendre ces luttes ? Quelle place donner au critère d'efficacité ? Si la fin ne peut justifier les moyens, une action inefficace ne fait pas droit aux victimes. Bien d'autres questions illustrent le risque encouru par tout ce qui se retrouse les manches et opte pour la défense de la justice, sans jamais pouvoir s'appuyer sur la certitude de faire à chaque pas les choix les plus judicieux. L'action pour la justice est indispensable, y compris avec les risques qu'elle comprend.

La troisième question porte sur la modernité. Si les débuts de l'enseignement social de l'Église baignaient dans une ambiance antimoderne, les acteurs ont été amenés, par leurs pratiques, à prendre au sérieux la société moderne sous tous ses aspects. Le combat ouvrier est d'abord une lutte contre l'injustice structurelle à tous ses niveaux, telle que la génèrent en permanence les formes dominantes d'industrialisation, puis de mondialisation. Mais cette lutte n'est pas manichéenne. Elle ne ferait pas advenir un monde nouveau sur la base d'une nostalgie d'anciennes formes de vie sociale. Au contraire, c'est pour tous qu'elle revendique les meilleures conquêtes de la modernité, sur lesquelles elle s'appuie. Parmi celles-ci : la démocratie, l'autonomie de l'individu, le respect de la personne, la capacité de vivre dans un monde pluraliste, etc.

Des questions ouvertes

Cette présentation de l'évangélisation pourrait passer pour une non-réponse : et quand vient l'évangélisation explicite? Objection légitime : ceux qui agissent doivent être disposés à rendre compte des racines de leur engagement. Deux obstacles rendent la réponse délicate. Le premier vient de l'histoire collective dans les organisations chrétiennes. En partie à tort, en partie à raison, les responsables des organisations chrétiennes, vigilants à assumer entièrement leur rôle, ont le souci de ne pas être mis sous tutelle d'intervenants extérieurs. Le passé des organisations fournit des exemples de ce genre. Pour expliciter la dimension évangélique de l'action ouvrière et pour proposer la critique qu'exerce la Bonne Nouvelle sur toute réalisation partielle, la première condition est la garantie du respect de l'autonomie des organisations ouvrières par rapport à des instances ecclésiales.

L'autre objection : sommes-nous en train de construire un langage pertinent et attrayant pour que l'Évangile soit reçu comme une Bonne Nouvelle par les travailleurs qui s'engagent dans les organisations? Les échos qui leur arrivent, par le filtre des médias, à propos des préoccupations prioritaires de l'Église et de bien de ses responsables, les mises en garde dans des domaines étrangers à leurs luttes, mais très présents dans le discours officiel de l'Église, créent de cette Église une image où ne ressortent que rarement une sensibilité et des marques d'intérêts aux conditions de vie des travailleurs et à leurs luttes. À cela s'ajoute, dans certains pays, la proximité de secteurs importants de l'Église avec les milieux exploités et oppresseurs. Il est donc difficile de trouver les mots pour exprimer d'une façon pertinente toute la vigueur et l'éclairage du message de Jésus et pour qu'il puisse être reconnu par les travailleurs engagés.

Conclusion

Les faits de l'histoire l'attestent : nous pouvons reconnaître les fruits de la réflexion et de l'action de l'Église dans l'organisation et l'action ouvrière depuis l'industrialisation, sous la forme d'organisations chrétiennes ou autres. La présence des chrétiens et

leur réflexion constituent certainement un pan appréciable et reconnu de cette grande histoire de l'émancipation de la classe ouvrière.

Il n'est pas indifférent que ce rôle continue, de la part des travailleurs se reconnaissant dans la foi chrétienne et de la part de l'Église dans son ensemble. Dans des temps qui ont changé, des nouvelles formes de liens et de réseaux, un langage adéquat sont à inventer. On pourrait rappeler la belle page de Luc 15,11-32. La parabole traditionnellement dite « de l'enfant prodigue » ne nous rapporte pas une conversion profonde ni du cadet ni de l'aîné : le texte reste ouvert pour le lecteur qui s'inscrit dans la foulée. Par contre, la parabole est très explicite sur la conversion du père qui manifeste de façon débordante des qualités de paternité quand revient le cadet. Un appel à d'autres accueils et conversions ?

Jean-Claude Brau

Le Droit canon au service de la mission

Une nouvelle approche du Code et de sa finalité

Elizabeth Cotter

Dr Elizabeth Cotter est religieuse (Institute of the Blessed Virgin Mary, Loreto Branch). Elle a obtenu un doctorat en Droit canonique à l'université St Paul d'Ottawa, Canada. De retour en Irlande depuis mai 2006, elle occupe de nombreuses fonctions au service du clergé de l'archidiocèse de Dublin où elle enseigne également le Droit canonique au Milltown Institute of Theology.

DOSSIER

Le pape Jean-Paul II commence son encyclique *Redemptoris missio*¹ en déclarant sans ambiguïté que la mission du Christ confiée à l'Église n'en est qu'à ses débuts, et que son élan missionnaire lui vient de l'Esprit qui lui fut donné (RM 1). Ainsi se trouve réaffirmée la nature missionnaire de l'Église tout entière proclamée au concile Vatican II, particulièrement dans le Décret *Ad gentes*, nature à laquelle participent, en droits et devoirs, tous les fidèles du peuple chrétien (c. 211)². Dotée du Saint-Esprit, principal « protagoniste de la mission » (RM 21; 30), l'Église est un organisme vivant, constamment renouvelé par l'Esprit qui l'anime de ses

¹ Voir Jean-Paul II, Lettre encyclique *Redemptoris missio*, sur la valeur permanente du précepte missionnaire, Cité du Vatican, Éditions vaticanes, 1990 (abrév. RM).

² Les références aux documents du concile Vatican II seront données en conformité avec leurs abréviations usuelles, p. ex. AG renvoie au Décret sur l'activité missionnaire de l'Église, *Ad gentes*; c. = canon, etc.

dons et charismes, qui la sanctifie et la guide (LG 4). Pourvoyant l'Église en normes pour la guider dans sa vie invisible et visible, le Droit canon doit, lui aussi, être ouvert et se laisser instruire par ce travail continu de l'Esprit.

Ce que je me propose d'examiner, c'est ce que nous entendons par *Droit canon* et comment celui-ci est au service de la mission dans l'Église et dans le monde.

Une nouvelle approche du Droit canon

Le synode des évêques de 1967 approuva les dix principes directeurs de la révision du Code de 1917³. Certains d'entre eux ont un lien particulier avec notre sujet, à savoir : les droits et devoirs des fidèles ont à être définis et protégés de façon à les aider dans l'obtention du salut (1); le droit et ses applications doivent favoriser le souci pastoral envers les fidèles : une justice qui ait souci de charité, de modération et d'humanité (3); que les droits des personnes soient garantis par des procédures appropriées (7); la structure même du Code doit refléter une nouvelle mentalité et être adaptée aux nouveaux besoins (10). Promulguant le nouveau Code de droit canonique en 1983, Jean-Paul II le décrit comme « ultime texte conciliaire » et « instrument de renouveau »⁴. Ces deux derniers principes trouveront leur expression dans l'esprit avec lequel le Code a été rédigé et dans les nombreuses références aux documents de Vatican II qui ont inspiré plusieurs canons comme p. ex. ceux concernant la vie religieuse reflétant la théologie du Décret *Perfectae caritatis* (c. 573-709).

Vatican II et la « nouvelle mentalité »

L'organisation et la structure du Code reflètent la théologie de Vatican II. L'Église y est décrite comme le peuple de Dieu (LG II) dont les membres participent « à la fonction sacerdotale, prophé-

³ Voir Commission pontificale pour la révision du Code de droit canonique, « Principia quae Codicis iuris canonici recognitionem dirigant », dans *Communicationes* 1 (1969), p. 77-85.

⁴ Voir Jean-Paul II, « Constitution apostolique promulguant le Code de droit canonique, *Sacrae disciplinae leges* », dans *AAS*, 75 (1983), p. xi-xvi (abrég. : SDL).

tique et royale du Christ » (c. 204). Le livre 1 du Code fournit des principes techniques généraux servant de préface au contenu plus spécifique des autres livres : une description de l'Église et de ses membres comme peuple de Dieu où tous sont égaux et partagent la même dignité mais dont les fonctions diffèrent (2); normes de participation à la fonction d'enseignement (3) et de sanctification (4) du Christ suivant le rôle et la fonction de chacun; normes concernant l'utilisation des biens temporels de l'Église (5); la loi pénale et les procédures (6); les procédures en cas de procès canonique et autres cas de justice administrative (7).

Pour comprendre cette nouvelle législation, nous devons avoir une certaine idée de la manière dont elle a été modifiée. Le système de règles qui régit l'Église catholique comme réalité tant humaine que divine, est très ancien. Il a ses origines dans la pratique vivante du message de Jésus. Il a commencé sous la forme de collections de canons ou règles de conduite mis au point par les papes, les conciles et diverses traditions qui se développèrent. Cet ensemble de règles a emprunté le plus gros de sa structure et de sa forme à la jurisprudence et au droit romains. Au XII^e siècle, le droit canonique était déjà devenu une science, un champ académique avec des principes et des méthodes lui appartenant en propre, avec le *Corpus iuris canonici* comme pièce maîtresse. A partir du XVI^e siècle, il devint ce que L. Örsy désigne comme « l'horizon du concile de Trente », servant d'instrument de défense à l'encontre des ennemis de l'Église, tant internes qu'externes. Au XIX^e siècle, de nombreuses règles y furent ajoutées créant la confusion jusqu'à mettre en danger la discipline de l'Église elle-même. La volonté de tout codifier et de tout rassembler en un seul ouvrage fit aboutir au Code de 1917. La codification, un phénomène européen d'alors, offrait un appareil conceptuel clair et ordonné et qui, bien que détaché de son contexte social et historique, permettait de forger des réponses précises pour chaque situation. Cela reflétait aussi un puissant mouvement de centralisation et l'expression d'un pouvoir clérical strictement hiérarchique. Puis arriva le concile

⁵ Voir L. Örsy, *Theology and Canon Law: New Horizons for Legislation and Interpretation*, Collegeville, MN, Liturgical Press, 1992, p. 24-27 et J.A. Coriden, *An Introduction to Canon Law*, NY/Mahwah, NJ, Paulist Press, 1999, p. 3-34.

Vatican II et ce que Paul VI appela le *novus habitus mentis* ou « la nouvelle mentalité » qui changea notre attitude et notre approche de la loi.

L'Église, une communion conduite par l'Esprit

Comprendre l'innovation que représentait cette nouvelle mentalité implique que nous nous souvenions que Vatican II a doté l'Église d'une compréhension nouvelle et plus profonde de sa propre nature. Dans la théologie de Vatican II, l'Église apparaît comme une *communio*, un corps organiquement constitué au sein duquel les membres sont fondamentalement égaux étant sauvées les différences dues aux fonctions (LG 32; GS 49, 61; c. 208). Un consensus fut donc atteint pour décrire l'Église en termes de communion. Et alors même que les implications d'une telle théologie n'avaient pas encore été explorées, l'Église, selon des théologiens tel L. Örsy, s'est mise en route pour devenir une communion de personnes, non seulement à l'intérieur d'elle-même mais encore dans son organisation et sa manière de faire à l'extérieur. C'est ce qui fait espérer que ce que les Pères conciliaires avaient entrevu avec les yeux de la foi devienne de plus en plus une réalité sous la conduite de l'Esprit⁶.

La nature hiérarchique de l'Église est certes clairement affirmée dans le Code de 1983, mais le cadre est bien celui du peuple de Dieu et le pouvoir doit s'y exercer dans un esprit de service. C'est pourquoi les évêques exercent une « charge pastorale » (p. ex. c. 383) à laquelle tous les fidèles sont appelés à coopérer (p. ex. c. 757-759). En fait, le Code affirme ici le droit et le devoir de chaque personne de s'engager dans la mission de l'Église (LG 17; AG 1; c. 211, 225), de coopérer à l'exercice de sa juridiction (jusqu'alors réservée aux seuls clercs [c. 129 § 2]) et d'être admis à certaines charges ecclésiastiques (c. 228 § 1). Ainsi s'assure-t-on que les membres du peuple de Dieu ne soient pas de simples observateurs passifs de la loi mais au contraire d'actifs participants de sa mise en œuvre. Le développement de la réflexion

⁶ Voir L. Örsy, « The Church of the Third Millennium. An Exercise in Theological and Canonical Imagination: In Praise of Communion », dans *Studia canonica*, 38 (2004), p. 5-36.

théologique continue de questionner la nature du Droit canon. Si nous considérons l'Église comme une communauté dynamique et en constante évolution dans la fidélité à la première proclamation de l'Évangile, nous devons aussi reconnaître qu'il existe un processus de développement affectant notre compréhension du droit et donc de nos lois (DV 8). L'organisation externe de l'Église telle que proclamée dans le Code doit témoigner de la vie intérieure de grâce et d'amour qui constitue l'essence même de la vie chrétienne. Cette vie est dynamique, dépendante de l'ouverture aux motions de l'Esprit que le Christ a envoyé pour conduire l'Église. La réflexion théologique sert de vecteur aux débats et discussions qui pourront conduire à la formulation de nouvelles lois. Le canon 218 reconnaît d'ailleurs aux théologiens la liberté de chercher et d'exprimer les fruits de leur recherche (GE 10; GS 62). Paul VI l'a affirmé : la loi n'a pas sa fin en elle-même. Elle est au service de la vérité, de la justice, de la patience et de la charité, ces vertus qui constituent l'essence même de l'Évangile. À caractère pastoral, la législation canonique est partie intégrante de l'action salvifique de l'Église grâce à laquelle se poursuit l'œuvre de rédemption⁷.

La législation canonique, une école de charité

Est-il donc possible de définir la loi canonique? Un immense débat concernant sa nature s'est engagé depuis la clôture de Vatican II. D'éminents auteurs décrivent les différentes approches adoptées par les « écoles de Droit canon », discutant sur le rôle de la théologie et posant la question de savoir si le Droit canon est une science relevant du champ théologique ou plutôt du champ juridique⁸. Notons cependant que la commission de révision n'a pas voulu définir cette loi canonique alors qu'une définition figurait déjà dans le schéma de 1980. Il est

⁷ Voir W.H. Woestman, *Papal Allocutions to the Roman Rota 1939-2002*, Ottawa, Faculty of Canon Law, Saint Paul University, 2002, p. 110, 116-118.

⁸ De Paolis examine les tentatives pour créer une théologie de la loi comme fondement à la loi ecclésiale. De tels efforts risquent, selon lui, d'ignorer la nature communautaire de l'Église comme peuple de Dieu. Voir V. De Paolis, « La Chiesa cattolica e il suo ordinamento giuridico », dans *Ius Ecclesiae*, 18 (2006), p. 3-27.

donc correct d'y voir une omission délibérée afin de laisser le champ libre à une discussion plus objective entre écoles, débat qui pourrait contribuer à une meilleure compréhension du Droit canon. La nouveauté que Jean-Paul II lui reconnaît offre déjà quelques éléments de définition : la doctrine par laquelle l'Église est présentée comme peuple de Dieu (LG II) ; l'autorité hiérarchique comme service (LG III) ; la doctrine de la communion qui détermine les relations entre les Églises locales et l'Église universelle, entre collégialité et primauté ; la participation de tous à la triple fonction du Christ, participation à laquelle sont liés les droits et les devoirs des fidèles, en particulier des laïcs ; enfin, l'engagement de l'Église dans l'œcuménisme.

Tout cela illustre bien combien s'avère différente l'approche du Droit canon depuis le concile Vatican II. Le but de cette législation est désigné au c. 1752, à savoir « le salut des âmes ». Puisqu'elle protège la dignité de sa nature, la loi est pour toute personne une source de vie et de liberté et non pas une collection d'interdits négatifs. Les autres caractéristiques de la loi trouvées dans le Code lui-même sont les suivantes : elle est raisonnable (p. ex. c. 24 § 2 : une coutume raisonnable peut obtenir force de loi) ; son objet est le bien commun (p. ex. c. 223 § 1 : en exerçant leurs droits, les fidèles doivent tenir compte du bien commun) ; elle soutient les valeurs de la communauté (p. ex. la description d'un diocèse en c. 369) ; elle sert la fin de l'Église et l'ordre social juste (contexte de l'enseignement en c. 768). Paraphrasant Paul VI, on pourrait décrire la législation canonique comme une norme de vie, une règle pastorale, une école de justice, de prudence et de charité en action, une loi dont les principes apparaissent lorsqu'elle est mise en pratique au service des âmes⁹.

La finalité du Droit canon : le canon 1752 et le « *salus animarum* »

Les lois et préceptes de l'Église, tout comme les droits et devoirs qui en découlent, doivent être en harmonie avec la fin surnatu-

⁹ Voir W.H. Woestman, *Papal Allocutions*, p. 115.

relle de la personne humaine. S'offrant comme guides, les canons se doivent de respecter le besoin qu'ont les fidèles de discerner ce qui est le meilleur pour marcher à la « suite du Christ ». Selon l'expression de Jean-Paul II : le but du Code est « de créer dans la société ecclésiale un ordre tel que, mettant à la première place l'amour, la grâce et les charismes, il rende en même temps plus facile leur épanouissement¹⁰ dans la vie de la société ecclésiale comme dans celle des personnes qui en font partie » (SDL). En d'autres termes, le Code fournit l'ordre et la structure nécessaires à la mise en pratique fructueuse du message évangélique dans le monde d'aujourd'hui. Ainsi chaque personne est-elle en mesure d'atteindre le but pour lequel elle a été créée : le salut de son âme.

Un cas concret d'équité canonique : le canon 1752

La finalité de la loi est clairement exprimée au canon 1752 en même temps que les 3 principes qui en étayent l'application : la justice qui rend capable l'administrateur de la loi de l'appliquer avec compassion parce que prenant en compte les droits légaux de la personne concernée (c. 221 § 1 et 2; 1747) ; l'équité canonique inclut la charité, l'humanité et la modération; et la loi suprême, à savoir le salut des âmes ou *salus animarum*¹¹.

Le contexte du c. 1752 a trait au transfert d'un curé de paroisse. « Si le bien des âmes, les nécessités ou l'utilité pour l'Église réclament qu'un curé soit transféré (...) à une autre paroisse ou à un autre office » (c. 1748), il est demandé à son évêque de le persuader d'y consentir pour l'amour de Dieu et des âmes. Le curé a le droit d'exprimer son point de vue que l'évêque appréciera sérieusement avec l'aide de deux curés choisis à cet effet (c. 1750). Une telle disposition assure l'objectivité dans l'examen de

¹⁰ Örsy parle en termes de conception, de naissance, de vie et de mort de la loi. Voir L. Örsy, *Theology and Canon Law*, p. 40.

¹¹ Wijlens préfère la traduction : salut de « toute la personne ». Voir M. Wijlens, « *Salus animarum suprema lex* : Mercy as a Legal Principle in the Application of Canon Law », dans *The Jurist*, 54 (1994), p. 590. Cet article offre une excellente description de l'équité dans l'application de la loi telle qu'évoquée dans la thèse de doctorat du théologien T. Schüller, ainsi qu'un commentaire par M. Wijlens.

la décision à prendre. S'il estime devoir maintenir sa décision de transfert, l'évêque « renouvelera au curé ses exhortations paternelles ». Et si un conflit devait s'en suivre, le droit donne une possibilité de recours au curé concerné puisqu'il jouit de droits, lui comme l'évêque, qui doivent être protégés¹².

Le canon 1752 stipule en outre que la procédure doit respecter l'équité canonique. Lombardía décrit l'équité comme la « justice dans un cas précis, selon les circonstances particulières, comme imprégnée de la mansuétude et de la miséricorde de l'Église »¹³. L'équité n'est pas un correctif à la justice mais bien plutôt un élément inhérent dans son sens le plus strict. Cette équité concrétise la dimension pastorale de la loi de l'Église. L'esprit évangélique doit apparaître dans chaque situation et c'est pourquoi chaque norme canonique se doit d'en être imprégnée. Dans l'exercice de sa charge pastorale, l'évêque doit prendre une décision dans la lumière de sa fonction, avec humanité et clémence, adoucissant ainsi la rigueur de la loi. De cette façon, les deux dimensions de l'Église, le temporel et le spirituel, concourent au service de la justice et de la destinée finale du prêtre concerné¹⁴. Le principe d'équité canonique est explicitement précisé au c. 19 (en cas d'absence de loi applicable); c. 221 § 1 (en relation avec les droits des fidèles à défendre devant le for ecclésiastique compétent); c. 271 § 3 (en relation avec l'incardination); c. 686 § 3 (cas d'exclaustration imposée à un religieux); c. 707 § 2 (envers un membre séparé d'une congrégation religieuse); c. 1148 § 3 (concernant le traitement des épouses de polygames). Outre ces cas précis, c'est tout l'ensemble du Code qui est imprégné de cet esprit.

La loi suprême : le salut des âmes

Chaque évêque doit être attentif à la loi suprême de l'Église, à savoir le salut des âmes. Dans son encyclique *Mystici Corporis* (1943), le pape Pie XII affirmait que l'Église était exclusive-

¹² Cf. *supra* p. 212, principe 7.

¹³ E. Caparros, M. Thériault et J. Thorn (dir.), *Code de droit canonique*, éd. bilingue et annotée, trad. française à partir de la 4^{ème} édition espagnole, Montréal, Wilson & Lafleur Limitée, 1990, p. 52.

¹⁴ Voir J.P. Betenge, « Équité canonique et *salus animarum* », dans *Studia canonica*, 39 (2005), p. 203-220.

ment établie en vue du salut des âmes. Et s'adressant l'année suivante aux juges du tribunal de la Rote, il soulignait que cette finalité devait éviter à leurs travaux de sombrer dans le formalisme et le légalisme¹⁵. Un Droit canon qui deviendrait légaliste, purement extrinsèque et formaliste, se couperait de l'esprit de l'Évangile, récuserait la réflexion théologique, réprimerait le développement de la conscience éclairée par le libre arbitre, ralentirait la croissance de la vie religieuse et ascétique, et ne correspondrait en rien aux orientations de renouveau du concile. Signalant ce principe dans le dernier canon, le législateur veut attirer à nouveau notre attention sur la finalité du Code : l'ultime aspiration de la loi est bien de rendre capable l'individu d'atteindre le salut de son âme. Ainsi donc, le salut des âmes constitue tout à la fois l'objet et le principe directeur du Code de droit canonique. C'est ce qui doit aussi motiver et guider son interprétation et son application.

Motif sous-jacent à l'ensemble du Code, le *salus animarum* est spécifiquement mis en relation avec l'action de guérison et de réconciliation dans le sacrement de pénitence (c. 978); le recours au supérieur hiérarchique (c. 1736 § 2 ; 1737 § 3) et l'application de la procédure de transfert d'un curé de paroisse (cc. 1748 ; 1752) ; les décisions concernant la construction d'églises (c. 1215 § 2) ou la façon d'en faire usage (c. 1222 § 2) ; dans le cas de privilèges pouvant être accordés à des sanctuaires lorsque le *salus animarum* le réclame (c. 1233). En d'autres termes, le *salus animarum* doit être pris en compte dans toutes les actions tant internes qu'externes.

Le Droit canon et la mission de l'Église

Le canon 204 exprime clairement le précepte donné aux fidèles du Christ en vertu de leur baptême : « exercer, chacun selon sa condition propre, la mission que Dieu a confiée à l'Église pour qu'elle l'accomplisse dans le monde ». Un peu plus loin, le canon 208 précise qu'il « existe, quant à la dignité et à l'activité, une véritable égalité en vertu de laquelle tous coopèrent à l'édification du Corps du Christ ». Le livre III, portant sur la fonction

¹⁵ Voir W.H. Woestman, *Papal Allocutions*, p. 29-32; 94-97.

d'enseignement de l'Église, fournit plusieurs exemples de cette coopération de tous les fidèles du Christ, qu'ils soient laïcs, religieux, diacres et ministres sacrés : le service de la Parole divine (c. 756-761); la prédication (c. 762-772); la catéchèse (c. 773-780); l'activité missionnaire (c. 781-792); l'éducation chrétienne (c. 793-806). Dans cette participation à la tâche d'évangélisation, les droits fondamentaux d'un chacun et le salut des âmes constituent la base des activités de l'Église. Ces activités sont accomplies sous la conduite du Saint-Esprit qui permet à l'Église non seulement de garder la vérité révélée mais encore de la scruter plus profondément (une action continue de révélation de la part de l'Esprit) de manière à la proclamer et l'exposer fidèlement (c. 747). Le livre IV offre les normes grâce auxquelles les sacrements guident, soutiennent et nourrissent la vie des fidèles menant à bien leur mission évangélisatrice dans l'Église et dans le monde.

Un Code ouvert au travail de l'Esprit

Le Saint-Esprit est explicitement nommé 7 fois dans le Code : au c. 206 § 1 pour expliquer la relation entre les catéchumènes et l'Église ; pour décrire un diocèse au c. 369 ; pour déterminer le lien entre les évêques et les apôtres, c. 573 § 1 ; comme raison d'être de la vie consacrée dans ses origines et ce qu'elle entreprend, c. 573 § 1 ; comme origine des nouvelles formes de vie consacrée, c. 605 ; celui par qui l'Église demeure ouverte à une meilleure compréhension des vérités révélées, c. 747 § 1 ; et au c. 879 qui décrit le sacrement de confirmation comme un moyen par lequel le Saint-Esprit est donné à chacun pour être témoin du Christ et faire œuvre d'évangélisation. L'esprit qui anime le Code est donc un esprit d'ouverture à l'action révélatrice de Dieu toujours actuelle. Quant aux principes qui gouvernent son application, ce sont là les fruits du Saint-Esprit – comme on l'a vu dans le cas du transfert d'un curé – en particulier cette équité et cette justice exercées dans l'intérêt du salut de chaque personne.

L'approche ecclésiale des sanctions pénales nous donne un autre exemple du travail du Saint-Esprit qui favorise la nature pastorale de la loi : la dignité de la personne et la défense de ses droits doivent toujours être respectées ; les peines ne sont établies « que dans la mesure où elles sont vraiment nécessaires pour pourvoir

de la façon la plus adaptée à la discipline ecclésiastique » (c. 1317); envers quiconque ayant commis une faute, c'est l'approche pastorale qui est à privilégier : si la correction fraternelle, la réprimande ou les autres moyens pastoraux ont échoué, alors seulement l'autorité compétente entamera une procédure judiciaire ou administrative afin de porter remède au scandale, rétablir la justice et amender le coupable (c. 1341); le juge a autorité pour modifier, alléger, changer, ou remplacer une peine par une autre s'il le juge nécessaire (c. 1344). Autrement dit, le bien de l'Église et le bonheur éternel de la personne sont bien l'horizon des sanctions pénales (c. 1312 § 2).

L'importance de l'utilisation des moyens de communication sociale dans l'évangélisation (RM 37), c'est-à-dire l'ouverture à ces nouveaux moyens de communication, met elle aussi en évidence le travail de l'Esprit. Les canons 822 et 823 le reconnaissent et donnent quelques directives. Le rôle de ces moyens de communication sociale est clairement évoqué en relation avec la prédication (c. 747 § 1); la proclamation de la doctrine (c. 761); dans la formation et l'éducation religieuse (804 § 1); comme méthode pour instruire les fidèles de la signification du mariage (c. 1063, 1^o). De nombreux documents *post codicem* émanant du Saint-Siège, particulièrement du Conseil Pontifical pour les Communications Sociales, ont continué d'étendre notre compréhension du droit dans ce domaine¹⁶. La promotion du dialogue avec la culture, la recherche scientifique et les relations internationales sont reconnues comme aires d'évangélisation : incarner l'Évangile dans la culture, guider et encourager sans jamais forcer, sont autant d'exemples de ce dynamisme qui caractérise le droit (c. 787; RM 37, 54). Néanmoins, il faut reconnaître que, même si le droit en fournit le mécanisme (c. 787 § 1), beaucoup reste encore à faire concernant l'interprétation du droit à la lumière des diverses cultures¹⁷. Remarquons déjà que le Code permet à la coutume (c. 27), à la vertu d'équité (c. 1752) et au

¹⁶ La genèse de ce Conseil remonte à l'année 1948. Son champ d'influence s'est étendu à mesure que se développait notre compréhension de la communication. Le plus récent enseignement en ce domaine vient de Jean-Paul II, à savoir la Lettre apostolique *Le progrès rapide*, 24 janvier 2005, qui était adressée aux responsables des communications sociales.

¹⁷ Voir J.M. Huels, « Interpreting Canon Law in Diverse Cultures », dans *The Jurist*, 47 (1987), p. 249-293.

pouvoir de la dispense (c. 90 § 1) de traiter les problèmes d'interprétation et d'application des lois universelles dans des situations spécifiques. Le Droit canon prévoit aussi le dialogue avec le Droit civil (c. 22) dans près de 40 canons.

Pour conclure...

La Constitution dogmatique *Dei Verbum* définit la révélation en termes de dynamisme, d'une réalité permanente par laquelle Dieu se révèle, toujours et encore, à notre monde. Cette révélation continue implique que les lois ecclésiastiques reflètent le mouvement du Saint-Esprit. Et c'est ce qui se produit depuis la promulgation du nouveau Code : de nombreux documents nouveaux ont étendu et reformaté notre compréhension du droit. Nos expériences dans l'application de cette législation ont fait partie intégrante de ce processus de développement du droit car la loi suit la vie. Si nous croyons en une révélation continue de la part de Dieu, alors ce développement peut être compris comme un processus naturel.

La fidélité au passé et l'ouverture au futur qui caractérisaient Vatican II doivent aussi caractériser l'application du Code qui fut révisé en harmonie avec le concile. Jean-Paul II affirmait : « [...] il reste à souhaiter que la nouvelle législation canonique devienne un instrument efficace pour que l'Église puisse progresser dans l'esprit de Vatican II et se rende elle-même chaque jour plus adaptée pour s'acquitter de sa fonction de salut dans le monde » (SDL). Le droit est fondé sur Jésus-Christ. Il est signe de l'action de l'Esprit dans l'Église. Il exprime et favorise la vie selon l'Esprit dont il produit les fruits. Il est un instrument de la grâce, un lien d'unité, un instrument pastoral qui contribue à rendre l'Église plus humaine. Le Droit canon est service, il est ministère, il est amour¹⁸. S'il apparaît autrement, alors il appartient aux canonistes d'examiner tant leur compréhension du Code que leur pratique.

Elizabeth Cotter

¹⁸ Voir F.G. Morrissey, « The Role of Canon Law Today », dans G.J. Dyer (dir.), *A Pastoral Guide to Canon Law*, Dublin, Gill and Macmillan Ltd., 1977, p. 8-29, et J.A. Coriden, *Canon Law as Ministry: Freedom and Good Order for the Church*, NY, Mahweh/NJ, Paulist Press, 2000.

Les sept cadeaux

Vincent Feroldi

Prêtre du diocèse de Lyon, Vincent Feroldi est historien. Comme Fidei donum, il a passé six ans au Maroc (1995-2001) et il est particulièrement engagé dans le dialogue islamo-chrétien comme secrétaire général du GRIC (Groupe de recherches islamo-chrétien).

Il nous livre ici "sept trésors" qui lui furent offerts au long de son chemin en pays maghrébin, d'Atar à Médéa en passant par Tibhirine...

Heureuse coïncidence ! En six semaines, en janvier-février 2007, mes allées et venues m'ont amené à séjourner successivement en Mauritanie, au Maroc et en Algérie. Temps de vacances, conférence à donner, séances de travail et voyage d'amitié islamo-chrétien en furent les raisons. Ce qui aurait pu n'être qu'une simple parenthèse dans une vie déjà bien occupée s'est révélé comme un temps privilégié durant lequel sept cadeaux me furent offerts. Ils sont comme sept trésors à conserver précieusement mais non jalousement, puisqu'ils sont à partager avec tous.

Vivre au milieu d'un peuple de croyants

J'ai beau le savoir intellectuellement et l'avoir déjà expérimenté en maintes occasions, tant un jour d'Aïd à Rich (Maroc) lors du sacrifice du mouton qu'un matin de fête, sur les contreforts du Toubkal, quand les jeunes garçons du village faisaient le tour du village en signe de pardon et d'amitié, je suis de nouveau frappé par la ferveur du peuple musulman, peuple de croyants, désireux d'adorer Dieu, le Tout Miséricordieux, et de Lui donner toute la place qu'Il mérite dans leur vie.

L'heure de la prière est première. Elle rythme le déroulement normal des jours et des nuits. Bien simplement, nos guides ou nos hôtes nous quittent pour se tourner, avec d'autres, en direction de La Mecque et la Kaaba et accomplir leurs prières rituelles.

Me revient à l'esprit ce temps vécu en la grande mosquée de l'université islamique Émir Abdelkader de Constantine où des centaines d'étudiants et d'enseignants se prosternèrent ensemble, guidés par la voix de l'imam. Sans oublier la fervente récitation d'invocations coraniques par la délégation musulmane dans la casbah d'Alger, au tombeau de Sidi Abderrahmane (1437-1471), fondateur de la confrérie, la Rahmania, ou l'émouvante prière musulmane, sous les cyprès, face aux sept tombes de nos frères moines de Tibhirine.

Si l'expression de leur prière est d'une autre nature que la prière chrétienne, elle rejoint profondément une attitude fondamentale commune, à savoir celle de se tourner vers notre Créateur, source de toute vie et dispensateur de toute grâce, et de lui exprimer notre filial attachement.

Différence et complémentarité

Au siècle de l'Internet et des voyages intercontinentaux, nul ne peut ignorer l'existence de la diversité des religions. Certaines se veulent universelles, d'autres réservées à quelques-uns. À telle ou telle période de l'histoire de l'humanité, cette diversité a pu être perçue comme une déviance issue de la méchanceté du cœur de l'homme ou comme la résultante d'une punition divine. Certains ont même pu affirmer être les seuls détenteurs de la vérité et être à l'origine des persécutions d'autres croyants, leur laissant pour seul choix d'adopter la vraie religion ou de perdre la vie.

Aussi revenons à nos textes sacrés, médités depuis des siècles par les juifs, les chrétiens et les musulmans. En Genèse 1, 27, il est écrit que « Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa ». Première différence et première complémentarité.

Avec le récit du déluge et l'alliance noachique, Dieu affirme en Genèse 8, 21 - 9, 17 que plus jamais il ne maudira la terre à cause de la méchanceté de l'homme, que « nulle chair ne sera plus détruite par les eaux du déluge, qu'il n'y aura plus de déluge pour ravager la terre » et qu'il est le Dieu des Vivants. Dès lors, faut-il s'étonner qu'au moment où l'homme pourrait être tenté de se prendre pour Dieu lui-même comme à la tour de Babel (Genèse 11, 1-9), Il lui rappelle la réalité de son existence? Celle-ci s'inscrit dès l'origine dans la différence et la complémentarité, non seulement au niveau des langues et des cultures mais aussi des religions. Voilà pourquoi, la sourate de *La table servie* déclare : « Si Allah avait voulu, il aurait fait de vous une communauté unique. Il ne l'a toutefois pas fait, afin de vous éprouver en ce qu'Il vous a donné. Devancez-vous donc mutuellement dans les bonnes actions! Vers Allah sera votre retour, à tous, et Il vous avisera de ce sur quoi vous vous opposiez » (Coran V, 48).

Si ce pluralisme religieux garde pour moi une dimension mystérieuse, je le reçois comme un don de Dieu et comme une invitation, non seulement à accueillir de mes frères d'autres religions le dévoilement de quelques réflexions sur Dieu mais encore à leur faire part de ma propre foi et à écouter leurs propres paroles de foi. Ainsi grandirai-je dans ma foi en Dieu.

Je sais par ailleurs que Celui-là même qui semble nous diviser, le Christ, est Celui qui nous est commun entre juifs, chrétiens et musulmans. Jésus était un juif à la foi profondément enracinée en celle de ses pères Abraham, Isaac et Jacob. Pour les chrétiens, Jésus est le chemin, la vérité et la vie; nul ne va vers le père sans passer par lui. Pour les musulmans, Jésus est le fils de Marie à qui Allah a donné l'Évangile (cf. Coran LVII, 27). Aussi sommes-nous invités à nous stimuler, les uns et les autres, pour nous partager ce que notre cœur nous dit de celui qui fut l'enfant de Nazareth avant de vivre sa passion à Jérusalem.

L'islam du cœur

Nous vivons dans un monde des images. Elles sont là. Elles impriment nos mémoires et nos inconscients collectifs. Malheureusement, aujourd'hui, en 2007, dans le monde occiden-

tal, l'islam bénéficie d'un terrible déficit d'images. Il est évident que les attentats du 11 septembre 2001 en sont la cause majeure. Mais, par la suite, se sont accumulées d'autres images négatives : le voile, perçu comme oppression de la femme, la violence, manifestée par les attentats de plus en plus meurtriers (que ce soit ceux des réseaux islamistes agissant à Madrid, Casablanca ou Londres ou ceux, quotidiens, en Irak) et les prises d'otages avec décapitation, le refus de la liberté de la presse à propos de l'affaire des caricatures du Prophète, ou l'obscurantisme que beaucoup ont cru déceler dans la réaction des musulmans suite à la conférence du Pape à Ratisbonne ou de la récente diffusion d'un *Atlas de la création* par un mécène turc, atlas mettant en cause la théorie de l'évolution.

Heureusement, la rencontre d'hommes et de femmes, membres de la communauté musulmane, nous permet d'avoir une autre perception de l'islam et de croire en un islam du cœur, en un islam ouvert, en un islam de dialogue. Dans le désert mauritanien, au long des échanges au coin du feu, Mohammed Salem en a témoigné. Lors des débats d'une table-ronde au 14^{ème} étage d'un grand hôtel de Casablanca, musulmans de différentes provenances et tendances, tinrent à affirmer leur respect de l'autre, différent, et à appeler à la liberté de conscience. En Algérie, au long des échanges entre délégation musulmane et délégation catholique, lors des rencontres avec les autorités religieuses algériennes, les étudiants et enseignants d'université, s'affirmait comme réel un islam, non de violence ou d'obscurantisme mais de respect, d'ouverture et de lumière.

Le désir d'un vivre ensemble

Tout au long des rencontres vécues en Mauritanie, Maroc et Algérie, chrétiens et musulmans, Mauritaniens, Marocains, Algériens et Français n'ont eu de cesse d'exprimer leur volonté d'un vivre ensemble dans un respect mutuel des cultures et dans une convergence de vue sur les valeurs fondamentales qui nous réunissaient. Certes, tous leurs concitoyens ne partagent peut-être pas les mêmes sentiments. Mais face à un monde déchiré et encore marqué aujourd'hui par de nom-

breux affrontements sanglants et violents, les voix de ces hommes et de ces femmes permettent à la « petite espérance » chère à Péguy de croître !

En ces heures, se manifestait en profondeur la joie de pouvoir vibrer ensemble à un monde plus juste et plus harmonieux où paix et bien-être se conjugueraient avec inter-connaissance et mise en commun de nos potentialités pour le bien de tous.

Une Église confessante et servante

Dans un contexte de pays à dominante musulmane, marqués par la colonisation et le protectorat des grandes puissances européennes, être Église pour les chrétiens n'est pas simple. Souvent, il y a une assimilation entre chrétiens, Européens, puissances coloniales, Occident et États-Unis. L'actuel conflit israélo-palestinien et l'instabilité chronique dans laquelle est plongé depuis des décennies le Proche-Orient rejaillissent au quotidien sur la vie des communautés chrétiennes.

Le témoignage d'une Église confessante et servante n'en est que plus important. Tant à Casablanca, Rabat, Annaba, Constantine qu'à Alger et Tibhirine, laïcs, religieuses et prêtres partagent simplement leur foi au Christ ressuscité, sans aucun désir de prosélytisme. Ils se retrouvent côte à côte avec leurs hôtes pour œuvrer au développement des pays qui les accueillent. Leur désir est de servir l'homme, tout l'homme.

Cela passe aussi par des interpellations franches et vraies quand les aléas de la vie politique amènent telle ou telle institution à limiter les possibilités d'exercice du culte. Liberté religieuse et liberté de conscience sont des biens précieux à promouvoir et à faire grandir. Certaines campagnes de presse, insidieuses et malveillantes, en rappellent l'impérieuse nécessité.

Des vies totalement données

Alors que nous montions sous bonne escorte policière en direction du monastère de Tibhirine, quelqu'un éleva la voix à l'approche de la ville de Médéa. Nous désignant les champs en bordure de route et les quelques arbres qui s'y trouvaient, il nous

dit que c'était là qu'avaient été retrouvées, un matin de mai 1996, les sept têtes des moines enlevés. Nous étions à quelques centaines de mètres d'habitations...

Le drame vécu par Christian de Chergé, Luc Dochier, Christophe Lebreton, Michel Fleury, Bruno Lemarchand, Célestin Ringiard et Paul Favre-Miville m'apparaissait sous un jour nouveau. Me revenaient à l'esprit les paroles mêmes du Ministre algérien des affaires religieuses et des *wakfs* expliquant qu'on ne pouvait parler de ces sept morts sans évoquer en même temps la mort des autres religieux chrétiens et musulmans (près de cent imams) et des dizaines de milliers d'Algériens assassinés. Pour beaucoup d'entre eux, il y avait la même situation : leurs corps n'avaient jamais été retrouvés et les auteurs de ces crimes n'avaient point été arrêtés et jugés.

Ainsi le testament de Christian de Chergé prenait tout son sens, lui qui avait écrit : « S'il m'arrivait un jour – et ça pourrait être aujourd'hui – d'être victime du terrorisme qui semble vouloir englober maintenant tous les étrangers vivant en Algérie, j'aimerais que ma communauté, mon Église, ma famille, se souviennent que ma vie était *donnée* à Dieu et à ce pays ». Jusque dans sa mort, jusque dans leur mort, Christian et les autres moines de Tibhirine partageaient le destin de bien des Algériens.

En ce mardi matin où un beau soleil d'hiver enveloppait la montagne et venait illuminer l'arbre en fleurs qui dominait les sept tombes, je compris mieux Christian de Chergé nous rappelant dans son testament qu'ils avaient choisi cette communauté de destin en connaissance de cause : « Qu'ils acceptent que le Maître unique de toute vie ne saurait être étranger à ce départ brutal. Qu'ils prient pour moi : comment serais-je trouvé digne d'une telle offrande? Qu'ils sachent associer cette mort à tant d'autres aussi violentes laissées dans l'indifférence de l'anonymat. Ma vie n'a pas plus de prix qu'une autre. Elle n'en a pas moins non plus. En tout cas, elle n'a pas l'innocence de l'enfance. J'ai suffisamment vécu pour me savoir complice du mal qui semble, hélas, prévaloir dans le monde, et même de celui-là qui me frapperait aveuglément ». La présence, côte à côte, des délégations lyonnaises catholique

et musulmane, des imams de la région, des gens du village et des autorités locales devenaient le signe de cette acceptation et de cette même communion.

Ils avaient totalement donné leur vie et, ce matin de février 2007, ils nous conviaient à faire monter de nos cœurs une prière commune, aux couleurs variées, puisque chrétiens et musulmans nous étions.

Ainsi la finale du testament de Christian prend tout son sens :

Ma mort, évidemment, paraîtra donner raison à ceux qui m'ont rapidement traité de naïf, ou d'idéaliste : « Qu'il dise maintenant ce qu'il en pense ! » Mais ceux-là doivent savoir que sera enfin libérée ma plus lancinante curiosité. Voici que je pourrai, s'il plaît à Dieu, plonger mon regard dans celui du Père pour contempler avec lui ses enfants de l'islam tels qu'il les voit, tout illuminés de la gloire du Christ, fruits de sa Passion, investis par le don de l'Esprit dont la joie secrète sera toujours d'établir la communion et de rétablir la ressemblance, en jouant avec les différences.

Cette vie perdue, totalement mienne, et totalement leur, je rends grâce à Dieu qui semble l'avoir voulue tout entière pour cette *joie-là*, envers et malgré tout. Dans ce merci où tout est dit, désormais, de ma vie, je vous inclus bien sûr, amis d'hier et d'aujourd'hui, et vous, ô amis d'ici, aux côtés de ma mère et de mon père, de mes sœurs et de mes frères et des leurs, centuple accordé comme il était promis !

Et toi aussi, l'ami de la dernière minute, qui n'aura pas su ce que tu faisais. Oui, pour toi aussi je le veux, ce *merci*, et cet « *a-dieu* » envisagé de toi. Et qu'il nous soit donné de nous retrouver, larons heureux, en paradis, s'il plaît à Dieu, notre Père à tous deux. Amen ! Incha Allah !

Yabboq

En Genèse 32, 23-33, nous est relatée la fuite de Jacob devant son frère Esaü qui le menace avec quatre cents hommes. Après avoir adressé des présents à son frère, la Bible nous dit qu'au gué de Yabboq, Jacob se leva, prit ses deux femmes, ses deux servantes, ses onze enfants et leur fit passer le torrent avant de rester seul. Alors :

Quelqu'un luttait avec lui jusqu'au lever de l'aurore. Voyant qu'il ne le maîtrisait pas, il le frappa à l'emboîture de la hanche, et la hanche de Jacob se démit pendant qu'il luttait avec lui. Il dit : « Lâche-moi, car l'aurore est levée » mais Jacob répondit : « Je ne te lâcherai pas, que tu ne m'aies béni ». Il lui demanda : « Quel est ton nom ? » – « Jacob » répondit-il. Il reprit : « On ne t'appellera plus Jacob, mais Israël car tu as été fort contre Dieu et contre les hommes et tu l'as emporté » ; Jacob fit cette demande : « Révèle-moi ton nom, je te prie », mais il répondit : « Et pourquoi me demandes-tu mon nom ? » et, là même, il le bénit.

Pourquoi ce récit me revient-il à la mémoire en de telles circonstances ? Probablement, parce qu'il y est question de luttes, de luttes fratricides et de lutte avec Dieu. Cela a quelque chose à voir avec notre présent. Notre monde s'interroge à propos de Dieu et entre même en lutte avec lui. Des peuples de croyants se disputent quelques leaderships. Nous aimerions tant que Dieu nous donne son nom et nous dise clairement qui Il est ! Autant je crois que juifs, chrétiens et musulmans croient au Dieu Unique, autant je ne peux me résoudre à dire que nous croyons au même Dieu. Je crains trop « christianiser » le Dieu des juifs et le Dieu des musulmans. Pourquoi les uns se refusent à Le nommer et à écrire Son Nom alors que les autres lui attribuent quatre-vingt-dix-neuf noms et attendent la révélation du centième ? Ma conviction : nous aurons toujours à chercher le Nom de Dieu, celui qui récapitule tout.

En même temps, chacun est marqué du sceau divin à l'emboîture de sa hanche. Ne sommes-nous pas créés à l'image de Dieu, sans pour autant ni être Dieu ni prétendre à la perfection ? Nous sommes tous limités et nous claudiquons tout au long de nos jours et de notre existence sur les routes de la vie. Aucune communauté croyante ne peut revendiquer d'être la Vérité et d'avoir la vérité. Seul Dieu est Vérité.

Enfin, il me plaît de m'imaginer avec un « creux » en moi et d'être ainsi dans une attente jamais comblée.

Continuer à demeurer un être de désir.

Désir de connaître Dieu et de Le re-connaître.

Désir de converser avec mes frères et sœurs d'autres communautés croyantes pour qu'ils me parlent de Dieu et de l'homme et que nous nous enrichissions mutuellement dans cette « entre-connaître ».

Désir d'aller plus loin dans ma propre intimité, dans ma compréhension de mon existence et de ma destinée, de ma relation à l'autre et à Dieu.

Ces voyages ont ainsi ravivé ce creux en moi. Il est nullement comblé.

Au contraire, ils m'en rappellent toute la profondeur.

Vincent Feroldi

-

Quarante ans après **Populorum progressio**

Eric Manhaeghe

Le 26 mars 1967, l'encyclique *Populorum progressio* fut publiée. Un anniversaire à ne pas oublier ! Il y a quarante ans, cette encyclique de Paul VI fut accueillie avec enthousiasme par tous ceux et celles qui prenaient à cœur la mission et plus particulièrement le sort des plus pauvres dans ce monde. Elle a été une importante source d'inspiration pour un grand nombre d'institutions. Quelques-unes célèbrent cet anniversaire en organisant des soirées ou des conférences. Quel est le message de l'encyclique aujourd'hui ? Est-elle encore source d'inspiration ? Quel sera son avenir ?

Mémoire et avenir

Quelques dizaines d'invités ont assisté à la soirée publique *Mémoire et avenir*, organisée par le Secours catholique – Caritas France (Paris, le 26 mars 2007). Dans sa conférence intitulée, *Le défi de l'égalité, avenir de Populorum progressio ?* le Père Albert Rouet, archevêque de Poitiers, a exploré le thème de l'égalité dans l'Écriture, les documents de Vatican II et l'encyclique *Populorum progressio*. L'insistance de la Bible et de Vatican II sur l'égalité de tous les humains est bien connue. *Populorum progressio* situe cette égalité fondamentale dans le contexte socio-économique d'il y a quarante ans. L'encyclique prône l'égalité entre les classes sociales devant la loi tout en mettant en garde contre l'individualisme grandissant qui accompagne souvent le mouvement vers une plus grande égalité. D'où l'importance de la solidarité. Quand tous apportent quelque chose au bien commun, il devient possible de corriger la croissance inégale, ce qui conduira à l'amitié civile, voire à la fraternité. Dans ce contexte, il

incombe aux organisations internationales de garantir l'égalité fondamentale de tous partout dans le monde. Message sans doute valable, mais quelque peu abstrait. Les textes du magistère omettent le plus souvent d'entreprendre une vraie analyse de la société. L'espace du social, les relations concrètes entre les individus et les groupes organisés ou informels sont mentionnés de façon générale, sans parvenir pour autant à refléter le vécu des gens. On insiste par exemple sur la nécessité d'apporter quelque chose au bien commun sans se rendre compte que, dans la réalité, contribuer veut concrètement dire : donner *et* recevoir dans un esprit de *réciprocité*. Le P. Rouet est d'avis que l'autorité ecclésiastique doit se rapprocher davantage des préoccupations profondes des gens. Il ne sert pas à grand-chose de répéter sans cesse les mêmes vérités abstraites de la foi. De nos jours, il y va de sa crédibilité ! Des initiatives concrètes et une participation active au débat politique constitueront dans l'avenir un témoignage beaucoup plus convaincant. Un pas en avant qui se situe tout à fait dans la ligne de *Populorum progressio*.

La deuxième partie de la soirée fut consacrée à des mises à jour dans plusieurs domaines spécifiques. Laurence Loubières (Justice et Paix France) a montré qu'un développement durable est possible. Dans le domaine des finances (investissements, etc.), beaucoup devient possible quand on se donne la peine de considérer la réalité dans sa complexité et quand on s'efforce d'utiliser tous les leviers du système. Selon Yves Berthelot (Développement et Civilisations Lebret-Irfed) la mondialisation est une réalité sans pour autant être une fatalité. Il importe de saisir les nouvelles chances pour construire une économie basée sur des relations (p. ex., entre regroupements régionaux en Europe). Antoine Sondag (Secours catholique) a souligné l'importance du thème de la paix. Il y a quarante ans, Paul VI pouvait présenter le développement comme un pas important vers la paix. Aujourd'hui, on pourrait dire l'inverse... Il n'y a pas de contradiction, mais plutôt une prise de conscience du lien intime entre les deux. Le débat qui a suivi ces interventions fut une éloquente illustration du problème soulevé par le P. Rouet. Les chrétiens engagés éprouvent souvent beaucoup de difficultés pour en arriver à une analyse de la réalité dans toute sa complexité. Le besoin de répéter « la vérité » (pas nécessairement

celle de la hiérarchie!) est tellement fort qu'il est presque impossible de résister à la tentation de juger et de condamner...

Europe – Méditerranée

Quelques jours plus tard, le 30 mars 2007, le centre Développement et Civilisations – Lebret-Irfed a organisé à Paris une rencontre avec le P. Jean Jacques Pérennès, secrétaire général de l'Institut Dominicain d'Études Orientales au Caire, sur *La portée de Populorum progressio en Europe-Méditerranée : de 1967 à 2007*. Tout en admettant qu'on ressent parfois dans l'encyclique comme une certaine angoisse, le conférencier a d'emblée souligné la forte conviction de Paul VI en la capacité de l'Église à changer le monde. Son message est donc fondamentalement optimiste. Bien sûr, beaucoup de choses ont changé en quarante ans, à commencer par la notion même de développement. De nos jours, on ne le considère plus comme un processus de rattrapage, on ne croit plus dans le parcours unique, etc. Beaucoup de ce qui a été suggéré il y a quarante ans s'est avéré illusoire et il y a eu des échecs. Mais il y a eu aussi des dynamiques étonnantes auxquelles on ne s'attendait pas du tout, surtout en Asie.

Deux réalités qui jouent un rôle important aujourd'hui n'ont pas été prévues il y a quarante ans : le choc pétrolier suivi d'un énorme flux de liquidités et le fondamentalisme religieux. Ces deux facteurs ont un impact énorme au Moyen-Orient où l'on observe des échecs tragiques côtoyant des réussites merveilleuses. Dans la région euro-méditerranéenne plusieurs partenariats ont été créés dans divers domaines : politique et sécurité, économie et finances, vie sociale et culturelle. *Populorum progressio* a eu un réel impact, surtout à cause de son ton optimiste. Une encyclique est toujours un texte solennel et par conséquent trop général pour permettre une évaluation détaillée. On lui doit cependant un résultat tangible : la présence active et constructive de l'Église catholique dans les instances internationales. Et il faudra sans doute aller encore de l'avant dans l'esprit de *Populorum progressio*. Efforçons-nous de réaliser les objectifs du troisième millénaire !

Eric Manhaeghe

Cinquante ans de coopération entre Églises

Claude Digonnet

Claude Digonnet est prêtre du diocèse du Puy-en-Velay. Entre 1964 et 1988, il a effectué deux longs séjours comme Fidei donum au Nord Cameroun. Depuis 2002, il est basé à Monistrol-sur-Loire, France.

Il y a cinquante ans paraissait l'encyclique *Fidei donum*, le 21 avril 1957, inaugurant un temps intensif d'échanges entre Églises. Faire part de l'expérience vécue peut être une bonne façon d'en faire mémoire tout en restant ouvert à l'avenir. Je suis tout à fait conscient qu'il n'y a pas de parcours type ni d'expérience type dans ce qu'on pourrait appeler un service *Fidei donum*. Il va donc de soi que mes réflexions ne sauraient représenter qu'un point de vue personnel.

Ma propre expérience : quelques repères

Je crois utile de préciser au départ les dates et durées des services effectués depuis mon ordination en 1955 :

- de 1955 à 1964, études à Paris et enseignement dans un collège diocésain ;
- de 1964 à 1974, premier séjour au Nord Cameroun, comme professeur dans un collège tenu par des religieux missionnaires, et animateur spirituel dans un petit séminaire jumelé avec ce collège ;
- de 1974 à 1980, retour dans mon diocèse d'origine ;
- de 1980 à 1988, deuxième séjour au Nord Cameroun, en service pastoral et animation d'un « séminaire d'aînés » ;
- de 1989 à 1995, appelé au Service National des Vocations, à Paris ;

- de 1995 à 2002, temps partagé entre un institut séculier pour l'international et le service paroissial dans mon diocèse;
- depuis 2002, prêtre auxiliaire dans ce qui est devenu la deuxième ville du diocèse.

Pour tenter de dégager à grands traits mon expérience de prêtre *Fidei donum*, je propose de distinguer trois grandes périodes au cours de ces cinquante ans, depuis l'encyclique : de 1957 à 1968 ; de 1968 à 1990 ; de 1990 à nos jours.

La vague des indépendances en Afrique et Vatican II (1957 – 1968)

La parution de l'encyclique *Fidei donum* précède d'un an seulement la mort de Pie XII et l'élection de Jean XXIII, de trois seulement la date de la plupart des déclarations d'indépendance des pays d'Afrique. Autrement dit, à peine le texte romain était-il promulgué que les circonstances, dans l'Église et le monde qui avaient pu lui donner naissance, se trouvaient bouleversées. D'autre part, l'impact de la décolonisation sur les conditions du travail missionnaire risquait aussi de changer notablement les données du problème : on sait, en effet, combien le personnel missionnaire était jusque-là majoritairement de même origine que la puissance colonisatrice, en Afrique spécialement.

En réalité, ni l'encyclique, ni non plus des événements aussi importants que l'annonce d'un concile et les déclarations d'indépendance, n'ont eu des effets immédiats. Ainsi ai-je commencé mon service *Fidei donum* en 1964 dans un contexte encore peu marqué par ces grands événements. Le nom donné à l'époque aux prêtres diocésains en service *Fidei donum* était révélateur de cette situation : nous étions des « casques bleus » ! La manière même dont j'avais été « recruté » témoigne d'une pratique bien différente de celle qui a prévalu ensuite. Elle fut le résultat d'un simple accord entre deux évêques au cours d'une session conciliaire, le mien et un évêque missionnaire du Nord Cameroun, alors que moi-même avais simplement exprimé ma disponibilité pour un service en Amérique Latine ou en Afrique. Je ne savais rien du Cameroun. D'autre part, ni l'organisme mis en place par

l'Église de France pour préparer le départ, tardivement informé, ni mon Église d'origine ne se sentaient vraiment partie prenante. Je n'avais pas du tout l'impression d'être envoyé par mon diocèse. Enfin, lorsque j'arrivais sur place, dans un diocèse qui couvrait alors le tiers de la superficie totale du Cameroun, il y avait seulement deux ou trois prêtres diocésains. Et peu de chrétiens faisaient la différence avec les religieux missionnaires.

Mai 68, les décisions conciliaires et synodales (1968 – 1990)

Personnellement, j'ai vécu la période agitée de mai 68 en France où je passais mon premier congé, de mars à juin, après trois ans et demi de présence au Cameroun. Je dois dire que je me sentais assez étranger aux événements qui se déroulaient dans mon propre pays.

Pourtant, je crois avoir entendu, dès ce moment-là, des remises en question fondamentales de la présence et de l'action missionnaires, spécialement de la part des jeunes de chez nous. L'admiration et les encouragements dont bénéficiaient jusqu'à celles et ceux qui partaient au loin annoncer l'Évangile étaient sérieusement revus à la baisse : « Laissez donc ces peuples vivre leur propre religion au lieu de les arracher à leur culture traditionnelle », entendait-on souvent. Pour un peu, nous étions des malfaiteurs!... En même temps, les grands textes conciliaires comme *Lumen gentium*, la Constitution sur l'Église, mais aussi le Décret *Ad gentes* sur l'activité missionnaire de l'Église et la Déclaration *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse, textes qui invitaient à repenser en profondeur notre vision et notre pratique d'évangélisation.

Concernant cette période, j'ai retrouvé un document très intéressant relatant une rencontre d'une quinzaine de prêtres *Fidei donum* à laquelle je participais, les 18 et 19 avril 1974 à Mokolo, Nord Cameroun. À la fin de nos échanges, nous avons eu la bonne idée de mettre par écrit nos constats et nos souhaits dont en voici quelques extraits :

- La satisfaction de plusieurs qui expliquent la réussite de leur insertion grâce à une information sérieuse et un dia-

logue réel *avant leur départ*, avec leur évêque et l'équipe d'accueil;

- Quelques cas d'orientation trop vague au départ de France; une information nettement insuffisante sur les conditions de travail; le caractère des personnes avec lesquelles le *Fidei donum* doit vivre et travailler; les orientations de la pastorale et la différence profonde de situation selon que l'on est dans un diocèse d'accueil « tenu » par des religieux européens ou « fortement » africanisés.
- Des cas où la Commission épiscopale des missions à l'extérieur (CEME) n'a pas mis en contact celui qui partait avec ceux qui devaient l'accueillir, ce qui a eu des conséquences graves pour les intéressés;
- La venue d'un *Fidei donum* demandée par l'évêque sans que l'équipe de base soit suffisamment d'accord, sans qu'elle ait envisagé sérieusement son mode de présence et les modalités de son action réelle.
- Bref, la situation du *Fidei donum* est bonne quand la CEME et les évêques ont bien fait leur travail.

En ce qui me concerne, je dois dire que mon deuxième départ, en 1990, après six ans passés dans mon diocèse, s'est effectué dans des conditions totalement différentes du premier : je savais où j'allais, invité et attendu par une véritable équipe missionnaire, et pour un travail bien précis. De plus, mon départ était connu et soutenu par bon nombre de ceux et celles avec qui j'avais travaillé en France pendant les six années précédentes.

J'arrivais dans une Église encore très jeune et encore encadrée presque exclusivement par des missionnaires mais qui venait d'accueillir le premier évêque camerounais envoyé dans cette région du nord et qui allait devenir quelques années plus tard le premier cardinal camerounais. J'ai vécu avec enthousiasme, pendant huit ans, l'implantation d'une véritable Église locale.

La fin des idéologies et une certaine mort de Dieu en Occident (1990 – 2007)

En enseignant l'histoire et la géographie au Cameroun, j'avais remarqué combien les programmes scolaires et certains manuels officiels étaient marqués par les idéologies nées de la guerre

froide. Ainsi l'U.R.S.S. et ses satellites de l'Europe de l'Est étaient présentés sans grand discernement, comme des réussites politiques et économiques. De même l'appellation « pays non-alignés » n'était guère contestée ni controversée.

Au cours de cette même période (1968-1990), dans l'Église, en Afrique, certains prônaient la planification du départ des missionnaires. D'autre part, le changement majeur survenu en Europe et la construction progressive de l'Union Européenne ne pouvaient pas ne pas avoir des répercussions dans la manière de redéfinir les rapports entre cette Europe et l'Afrique, ainsi que les relations d'Églises à Églises. Parachuté moi-même, en moins d'un an, des confins du Tchad-Cameroun à la rue du Bac, à Paris, comme responsable du Service National des Vocations, je ne pouvais pas ignorer une telle situation. Que devenait, dans ce nouveau contexte, la spécificité des *Fidei donum*? Ce n'était plus l'Afrique qui avait besoin d'eux mais bien l'Europe. Ajoutez à cela que la première consigne entendue de la part des responsables de mon diocèse d'origine était on ne peut plus claire : « Maintenant, tu oublies l'Afrique » (*sic*).

Heureusement pour moi, il était alors question qu'un mi-temps de mon travail soit consacré à l'international dans un institut séculier auquel j'appartiens. Grâce à ce nouveau ministère, mes liens avec le Nord Cameroun et le Tchad ont pu subsister d'une autre façon. En outre, j'ai pu découvrir d'autres visages d'Églises en Europe, en Afrique, en Océanie et en Asie.

Dans la paroisse où je me trouve depuis bientôt cinq ans, un prêtre camerounais fait partie de notre équipe, mais il est venu surtout pour faire des études. N'empêche que sa présence est perçue par les paroissiens comme la solution d'avenir pour pallier le manque de prêtres. On voit bien par là qu'il faut encore réfléchir et aider les chrétiens à réfléchir sur le vrai sens de cet échange de « dons » *Fidei donum* entre Églises. Ce n'est pas une simple question de dépannage temporaire. J'ai fait moi-même l'expérience difficile d'être souvent perçu dans mon propre diocèse comme un *vagus* dont le ministère *ad extra*, au contact d'une jeune Église en train de naître, n'offrait guère d'intérêt pour l'évangélisation chez nous.

Claude Dignonnet

La Parole de Dieu dans la vie et la mission de l'Église

Lineamenta pour la préparation de la XII^e Assemblée générale ordinaire du Synode romain

Le thème de la XII^e Assemblée générale du Synode romain, *La Parole de Dieu dans la vie et la mission de l'Église*, ne peut laisser indifférent. En effet, tout chrétien est invité à une réflexion continue sur la place de la Parole de Dieu dans sa propre vie et celle de la communauté à laquelle il appartient. Il va de soi que les missionnaires, témoins du Verbe incarné parmi les gens de toutes religions et convictions, se sentent plus particulièrement interpellés : comment être présents dans le monde de telle façon que la Parole de Dieu soit perçue comme une bonne nouvelle pour tous ?

L'objectif des *Lineamenta* est de présenter brièvement l'état de la question. Elles se veulent une relecture de *Dei Verbum* dans une clef pastorale, accompagnée des proclamations successives du magistère de l'Église. Un questionnaire détaillé devrait faciliter la réflexion et la discussion dans les organismes collégiaux déjà constitués. Avant le début du mois de novembre 2007, les résultats de ce travail seront envoyés à Rome où le Conseil ordinaire élaborera l'*Instrumentum laboris* ou l'ordre du jour de la XII^e Assemblée générale qui se tiendra du 5 au 26 octobre 2008.

Le document suit de près la Constitution dogmatique *Dei Verbum*, renvoie aux écrits des Pères de l'Église et aux documents du magistère romain et ajoute à cet ensemble des remarques et suggestions variées. La division en trois chapitres, (1) Révélation, Parole de Dieu, Église, (2) La Parole de Dieu dans l'Église et (3) La Parole de Dieu dans la mission de l'Église, laisse entendre qu'il s'agit d'un document cohérent et soigneusement élaboré. En réalité, le lecteur est confronté à un collage de citations juxtaposées et d'affirmations souvent inintelligibles (le contexte dont elles sont issues est simplement supposé !). Le questionnaire est un curieux mélange de questions qui invitent à la réflexion, de jugements mal camouflés et d'énigmes difficiles à déchiffrer. Bien sûr, nous avons affaire à un instrument de travail et non à un texte définitif, mais même d'un instrument de travail on attend qu'il apporte un peu de clarté, qu'il soit de lecture aisée et qu'il facilite la réflexion.

Soulignons finalement que le document invite à un partage des expériences d'écoute de la Parole de Dieu dans le cadre du dialogue interreligieux. Le nombre de ceux et celles qui ont fait une telle expérience est sans doute fort limité, mais leur contribution à la réflexion du synode sera précieuse. Se mettre à l'écoute de Dieu avec les croyants des autres religions, c'est oser s'ouvrir au tout Autre et se rendre compte que l'homme est moins appelé à pénétrer la Parole de Dieu qu'à se laisser habiter par Celle-ci.

Recensions

de Marion Brésillac Lettres

Édition préparée par Bernard Favier et Renzo Mandirola,

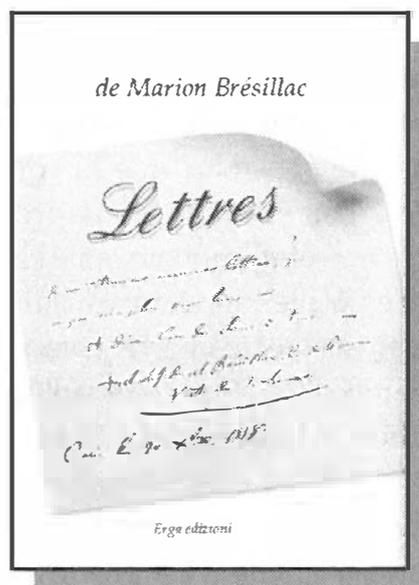
Società Missioni Africane – Roma e Genova, Erga Edizioni, 2005, 1551 p.

Ce volume contient plus de neuf cents lettres écrites entre 1833 et 1859 par Melchior de Marion Brésillac, fondateur en 1856 de la Société des Missions Africaines (SMA). Elles sont une véritable mine d'informations pour l'histoire des missions au XIX^e siècle et pour le débat missiologique contemporain.

Il s'agit de lettres envoyées par Brésillac à ses amis, à sa famille, et pour la majeure partie, à ses confrères et aux responsables de diverses institutions. Elles furent écrites surtout pendant sa vie missionnaire qui le porta de l'Europe à l'Inde (1842), de l'Inde à nouveau en Europe (1854), et de là en Afrique (1859) où et quand se concluent à la fois sa vie et sa correspondance. Né en 1813 à Castelnaudary, dans le sud de la France, ordonné évêque en 1846, à Carumattampatty, en Inde, Brésillac mourra à Freetown, en Sierra Leone, en 1859, quarante-cinq jours après son arrivée.

Les lieux et les dates des lettres de Brésillac coïncident avec les lieux et les dates fondamentales de la renaissance de la pensée et de l'action missionnaires du XIX^e siècle, à un moment où les contacts entre l'Occident et le reste du monde devenaient systématiques et généralisés. Il s'agit d'une période où on comparait entre eux les résultats de l'action missionnaire des temps modernes (qui avaient donné justement en Inde des résultats particulièrement complexes et problématiques) à la lumière des nouvelles perspectives ouvertes par l'époque contemporaine, et ces perspectives, avec Brésillac avant beaucoup d'autres, trouvaient en Afrique noire imaginée comme une « terre vierge » un terrain d'essai privilégié.

On n'a pas ici assez de place pour seulement énumérer les thèmes et les problèmes principaux qui lient la correspondance de Brésillac à sa vie, et l'une et l'autre à l'histoire des missions. Ils sont en effet très nombreux, et par ailleurs les lettres tissent une trame qu'on ne peut simplifier sans la déchirer : un élan vers l'idéal (par exemple le souci du clergé indi-



gène) devient une narration biographique (dans les lettres à sa famille), missiologique (dans les lettres aux confrères), institutionnelle (dans les lettres aux évêques et aux préfets de la Propaganda Fide). On est surpris de constater que la correspondance d'un missionnaire, dont la visée n'est pas littéraire mais pratique, se laisse lire non seulement, cela va de soi, en relation avec les événements de sa vie (pour recueillir et dater les idées ou les rencontres qui se traduiraient en choix de vie) et en relation avec ses autres écrits (pour saisir les débuts de réflexions qui trouveront leur explicitation dans un discours organique), mais aussi comme une narration achevée en soi. Il en a été ainsi parce que l'écriture, y compris dans le cas de la correspondance, a été pour Brésillac un moyen de discernement et de prière. Lettre après lettre, elle demeure fidèle à elle-même dans son style, elle n'est pas touchée par des duplicités ou des écarts d'expression qui dépendraient de la diversité des destinataires et des sujets traités chaque fois, mais elle accueille dans son discours des variations de ton dont on reconnaît qu'elles proviennent d'une même et unique source.

La publication de la correspondance de Brésillac suit de quelques mois celle de sa biographie (recensée dans le N° 183 de Spiritus) éditées toutes les deux à l'occasion du 150^{ème} anniversaire de la fondation de la Société des Missions Africaines. L'une et l'autre témoignent d'une volonté renouvelée de mémoire. La reconstitution du corpus des lettres de Brésillac et la qualité du travail philologique sont en fait le résultat de décennies de labeur pendant lesquelles se sont alternés différents missionnaires, en particulier Bernard Favier (qui s'était occupé de l'informatisation du corpus tout entier des œuvres du fondateur dès 1998) et Renzo Mandirola. Les index systématiques (de 81 pages) qui accompagnent la correspondance et le soin philologique apporté à l'édition inspirent au lecteur ordinaire comme au chercheur professionnel un sentiment de gratitude.

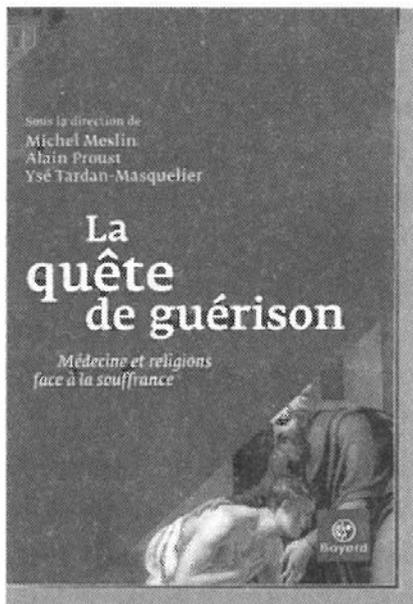
Valerio Petrarca

La quête de guérison, médecine et religions face à la souffrance

Sous la direction de Michel Meslin, Alain Proust, Ysé Tardan-Masquelier

Paris, Bayard, 2006, 411 pages

Il suffit de consulter la liste des auteurs (pas moins de 15) pour se rendre à l'évidence : cet ouvrage de 411 pages constitue à lui seul une



petite encyclopédie des diverses approches médicales et religieuses – mais surtout religieuses – de « l'être humain en situation de souffrance » (p. 14). L'homme et la femme qui souffrent et qui meurent, en tant que sujets, avec toutes les implications relationnelles et sociales que l'événement entraîne, sont bien au centre de ce qui ne saurait être qu'un débat de spécialistes. Ce livre a été élaboré, nous dit Michel Meslin en conclusion, à partir de l'interrogation adressée aux médecins : « comment répondre à la diversité culturelle et religieuse des patients ? » (p. 383). La première partie de l'ouvrage, forte de plus de deux cents pages et quelque peu disproportionnée par rap-

port à la seconde, donnera sans nul doute quelques réponses précieuses à ce niveau. Gageons d'ailleurs que les médecins ne seront pas les seuls bénéficiaires de cet ouvrage fort heureusement équipé d'un glossaire, d'un index des noms propres et d'un index thématique.

La première partie présente l'approche des différentes sagesses et traditions religieuses face à la souffrance. Après un trop rapide survol des héritages antiques (stoïcisme et épicurisme, médecine égyptienne et grecque), sont évoquées tour à tour les contributions juive, chrétienne, musulmane, hindoue, bouddhiste, chinoise, des religions amérindiennes (Maya et Aztèque), des expériences africaines. Cette première partie s'achève sur un constat de mise en procès de Dieu au cours duquel sont conviés à s'exprimer, entre autres : F. Nietzsche, F. Dostoïewski, A. Camus, P. Teilhard de Chardin, S. Weil, J-P. Sartre, M. Conche, A. Glucksmann... Et J-Y. Baziou de conclure cette première partie par un double constat : d'une part, aucun « optimisme religieux, rationaliste ou matérialiste ne saurait saturer ni retirer le scandale de l'injustifiable » (p. 243) et il faut donc reconnaître à la souffrance persistante une fonction critique vis-à-vis des idéologies totalisantes et dogmatismes de toute nature.

D'autre part, si une critique du « Dieu pervers » (p. 96) se justifie pleinement, elle n'épuise en rien la tension entre « la recherche du mieux » et la « non-maîtrise ultime sur soi » qu'expérimente chaque individu (p. 243-245).

Une deuxième partie, intitulée « Devant l'être humain souffrant », se concentre sur la douleur et la souffrance telles qu'elles sont ressenties par nos contemporains. La réflexion se développe autour de cinq pôles : des motivations pour accepter la souffrance ; la souffrance qui isole et qui relie ; souffrance individuelle et conscience collective ; quelle parole pour dire cette souffrance qui, comme tous les phénomènes humains, « est impossible à taire autant qu'à épuiser dans le discours ou les discours » (p. 340) ? Nous étant découverts vulnérables dans la souffrance, comment « passer du désir naturel de guérison à l'espoir d'un salut, et comment les institutions religieuses entendent-elles accompagner et réguler un tel désir » (p. 349) ? Au terme de cette seconde partie, M. Meslin corrobore ce que concluait J-Y. Baziou en fin de la première partie du livre sur la fonction critique à reconnaître à toute souffrance : « La douleur et la souffrance que les hommes vivent est toujours une épreuve de l'image qu'ils se font de Dieu » (p. 371).

C'est à M. Bellet qu'est donnée la parole au terme de l'ouvrage : « le sens de la vie, c'est la vie elle-même. Et la vie est que nous nous donnions de vivre les uns aux autres » (p. 382). Ainsi donc, à la quête de guérison, titre de l'ouvrage, doit répondre la compassion, qui seule peut atténuer les effets de la souffrance » (p. 384). Un ouvrage à recommander non seulement aux médecins mais à quiconque consent à se faire le prochain de toute personne qui souffre (cf. Lc 10, 36) !

Bernard Keradec

Identités autochtones et missions chrétiennes. Brisures et émergences

Philippe Chanson et Olivier Servais, dir.

Coll. Mémoire d'Églises, Paris, Karthala, 2006, 332 pages

L'originalité de cette session du CREDIC à Namur (août 2005), conçue et coordonnée par deux anthropologues, le Belge Olivier Servais et le Suisse Philippe Chanson, est d'avoir choisi le vaste champ de la rencontre des cultures, pour saisir dans toute sa complexité la recherche des identités collectives. Les notions de « psychologie ou âmes des peuples » forgées à l'ère romantique et différenciées au cours du puissant mouve-

ment des nationalités (Jean Pirotte) ont été revisitées en fonction de l'actualité, de l'extension nouvelles qu'elles ont prises au XX^e siècle avec la défense passionnée de l'identité, de l'authenticité au cours des crises de la décolonisation et avec l'émergence du tiers-monde. Philippe Chanson souligne la complexité, les infinies variantes mondiales de ce travail de la psychologie collective, à partir de la déstructuration, suivie de recompositions des représentations de soi ; le facteur des missions chrétiennes joue en tout cela un rôle non négligeable. En annexe au symposium qui a conclu la session (p. 325-8), Philippe Laburthe-Tolra a mis en relief la fonction déstabilisatrice de cette religion de l'Incarnation, avec son exigence d'incessante « conversion ». Mais il a mis aussi en garde les historiens contre la tentation de se focaliser sur ce seul facteur, qui a joué un rôle à la fois « déconstructeur » et « restructeur » (le cas extrême est fourni par les quelque 9000 procès intentés aux Églises du Québec contre l'action des « pensionnats » érigés depuis la fin du XIX^e siècle dans les réserves indiennes (Mélanie Chapelier, p. 131-158).

C'est que les flux de la modernité, la mondialisation ont eu une influence beaucoup plus puissante. Plus grande est donc la part faite par les communications à ce contexte, dans le cadre ternaire où on les a réparties : destruction ou « bris-collage » de ces identités ; bilan négatif de ces brisures ; enfin processus de reconstitution, soit par un retour aux racines, aux ancêtres, soit par la découverte progressive et à venir d'une nouvelle identité qui se construit et se découvre peu à peu sur « le métier à tisser » (Ph. Chanson).

Ainsi sont analysés, dans l'aire extrême-orientale, les échanges permanents qui ont formé la personnalité vietnamienne (Antoine Tran van Toan), les moyens d'action différents pratiqués à partir des années 1950 par les missionnaires américains catholiques et protestants en Papouasie Occidentale (Astrid de Hontheim) et deux formes de millénarismes océaniques, au sein du courant dit « cargo » en Mélanésie, le mouvement John Frum au Vanuatu (après 1945) et, en Polynésie, « la secte Mamaia » à Tahiti qui remonte au premier XIX^e siècle (Claire Laux). Marc Spindler parle de « l'identité malgache introuvable » ; il distingue deux voies de recherche, celle du jésuite Pierre Dubois optant pour une définition « ontologique » et celle des théologiens protestants privilégiant une identité à construire.

Une même prédominance du contexte est privilégiée dans les études portant sur l'aide américaine : ici prennent place les amples analyses d'Olivier Servais sur la « construction missionnaire des Anishinaabek », une ethnie du Nord-Québécois (p. 101-128) et de Philippe Chanson sur « le trauma identitaire colonial » dans l'aire caribéenne (p. 159-196). Enfin, les effets de la prédication néo-pentecôtiste au

Brésil, dans les dernières décennies, suscitent la réaction traditionaliste des Candomblés, étudiée par Charlotte Plaideau.

Pour autant, l'action des agents personnels n'est pas absente : elle fait l'objet de trois intéressantes études biographiques : au Seu-Tchuan, Catherine Marin montre l'évolution de la pratique pastorale d'un prêtre chinois, le P. Ly (1692-1775), issu des MEP, qui s'est orientée vers la construction d'une Église chinoise ; le futur vicaire apostolique François Pottier se formera à son école. Pour le XIX^e siècle, Bernadette Truchet fait état de la vaste expérience du Jésuite Joseph Gonnet (1816-1895), posant les bases de la sinologie qui s'épanouira au siècle suivant dans les milieux missionnaires. Enfin Flavien Nkai Malu présente l'école anthropologique belge qu'animèrent les Jésuites belges du Kasayi dans l'Entre-deux guerres, autour du P. Joseph Mertens et de son maître, le P. Yvon Struyf.

Somme toute, un ouvrage très neuf par les voies explorées autour de ce thème identitaire, d'une actualité permanente. On peut regretter seulement les trop nombreuses coquilles ou imperfections de forme qu'une relecture plus attentive aurait dû effacer.

Jacques Gadille

Comme un souffle fragile

Mariette Jacquet

Éditions de l'Atelier, Paris, 2007, 174 pages

Le livre porte un sous-titre : Carnets d'hôpital. L'auteure, qui est en ce moment aumônière dans un hôpital, nous emmène dans ce qu'elle appelle : « le monde en blanc » (dédicace), mais de quelle façon ! C'est comme à pas de loup qu'elle nous fait parcourir les couloirs de l'hôpital, à pas de loup que nous entrons dans une chambre.

Alors, « une nouvelle aventure commence » (p 12), celle de la rencontre avec l'autre. Chaque personne est un monde nouveau dans lequel l'aumônière entre, quelquefois pour un bref moment, d'autres, pour le temps d'un séjour à l'hôpital. Ce peut-être aussi la rencontre ultime, celle du moment de la mort. Pour l'auteure, ce moment est celui de la « toute proche intimité d'un homme » (p 19).

Tout au long de ce livre, nous passons ainsi d'une chambre à l'autre, ou plutôt, d'une rencontre à l'autre. Aucune de ces visites n'est banale. A travers une parole ou un silence, un geste, un sourire... l'auteure cherche à vivre une rencontre profonde, avec le plus grand respect de l'autre.

Ces visites restent bien ancrées dans le concret de la vie quotidienne : l'attitude de la famille qui vient ou ne vient pas visiter, l'échange de recettes de cuisine, la soirée tricot, les informations à la télévision, les soins, la froideur de l'administration... mais bien souvent, ce sont les questions profondes de la vie qui sont abordées : le pourquoi de l'existence, la foi, la souffrance, la mort, la vie... L'aumônière, qui a fait une formation de psychothérapeute, accueille avec empathie, reconforte, essaie de répondre aux attentes, aux besoins.

C'est par « un coup de foudre » (p 13) qu'a commencé la mission d'aumônière de l'auteure, mission où « tout l'étonne » (p 13), mission qu'elle vit « au nom d'un Amour » (p 13), mission qui l'interpelle dans sa propre existence et qui la transforme. Des paroles bibliques qu'elle cite « de mémoire » (p 8) et de cœur. Des temps de prière et de réflexion balisent sa mission d'accompagnement. Au long du récit, elle nous partage un peu sa vie familiale, sa relation avec les infirmiers et les internes, sa vie en équipe d'aumôniers... sa vie n'est pas morcelée mais unifiée.

Le lecteur qui suit l'auteure ne sort pas indemne de ce trajet. Pas à pas, il découvre ce monde en blanc qu'il a peut-être évité jusque-là ou qu'il a vu sous un autre angle... il découvre la place et le rôle de l'aumônier dans un hôpital... mais surtout, il se trouve affronté lui-même aux mêmes questions sur la vie, la mort, la souffrance, la foi...

Un petit livre, facile à lire, dans lequel l'auteure dévoile des messages de sagesse, de vie et d'amour

Marthe Laisne

Massignon, Abd-el-Jalil, parrain et filleul, 1926-1962

*Correspondance rassemblée et annotée par Françoise Jacquin,
Préface par Maurice Borrmans*

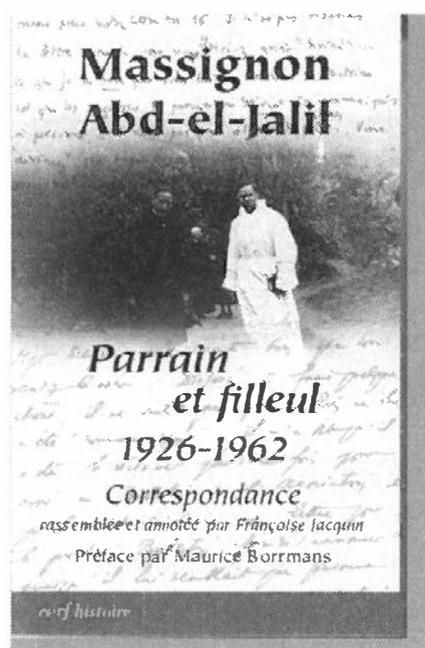
Paris, Cerf, 2007, 304 pages

Louis Massignon est né en France, en 1883. Brillant intellectuel, il se spécialisa en islamologie et poursuivit une très active carrière de chercheur et de professeur. Il fonda une famille en 1913. Massignon se lia d'amitié avec



Charles de Foucauld et eut toujours une vie spirituelle exigeante, marquée par sa profonde connaissance de l'islam. En 1950, il fut ordonné prêtre dans le rite grec-melchite, au Caire. Il garda une activité débordante jusqu'à sa mort en 1962.

Mohammed Abd-el-Jalil est né à Fès au Maroc en 1904. Excellent étudiant, fidèle musulman, il fut parmi les boursiers marocains qui poursuivirent à Paris leurs études supérieures en langue et littérature arabes. Il eut d'excellents rapports avec les milieux chrétiens, sa recherche spirituelle le poussant à interroger le christianisme. Malgré les inquiétudes qui le tourmentèrent, il demanda le baptême qu'il reçut en 1928, Louis Massignon étant son parrain. Une profonde amitié se noua entre les deux



hommes. Celui qui était devenu Jean-Mohammed acheva ses études en Sorbonne puis décida de devenir franciscain et prêtre. Il fut ordonné en 1935. Sa longue carrière professorale en culture arabe ainsi qu'en islamologie dans le cadre de l'enseignement de l'histoire des religions prit fin en 1964. Malade, il connut de grandes souffrances, mais resta animé d'une profonde spiritualité dans laquelle ses racines musulmanes jouèrent un grand rôle. Il mourut à Paris en 1979.

L'ouvrage publié aujourd'hui est d'un grand intérêt. Il présente toute la correspondance que le parrain et le filleul échangeaient au fil des années. Ces lettres sont

révélatrices de l'âme profonde de ces deux personnalités liées par une indéfectible affection et qui exercèrent une grande influence sur l'opinion publique, faisant mieux connaître l'islam et mieux estimer les musulmans. On se rend compte à la lecture combien les deux hommes furent déchirés à l'intime d'eux-mêmes et combien les événements politiques de ces années et les difficiles relations entre l'islam et le christianisme eurent de douloureuses répercussions en eux.

Sont reproduites 277 lettres de Massignon et 89 d'Abd-el-Jalil. Certaines ne sont que de petits billets. Elles se situent entre 1926 et 1962 juste avant le décès de Louis Massignon. On trouve en ce volume un émouvant témoignage à propos des relations interculturelles et interreligieuses, révélant les attitudes dominantes au XX^e siècle dans les rapports entre le monde chrétien et les sociétés musulmanes.

Pierre Lefebvre

Maladies de l'âme et maîtrise du cœur

Livre XXII de l'« Ihyâ' 'Ulûm al-dîn » intitulé « Livre de la discipline de l'âme, de l'éducation des comportements moraux et du traitement des maladies du cœur »

Abû Hâmid al- Ghazâlî

Préface par Maurice Borrmans – Introduction, traduction et notes par Marie-Thérèse Hirsch

Coll. Patrimoines – Islam, Le Cerf, Paris, 2007, 192 pages

Ghazâlî (1058-1111) est généralement reconnu comme le plus grand penseur musulman du Moyen Âge. Le livre XXII fait partie de son œuvre magistrale de 40 livres, intitulée : Revivification des sciences de la religion et considérée comme une référence sûre par de très nombreux musulmans. La traduction rigoureuse de Marie-Thérèse Hirsch permet au lecteur français de se laisser instruire par un des auteurs spirituels les plus importants de l'islam. Fin pédagogue et philosophe érudit, il présente les diverses étapes qui permettent au croyant d'entrer dans la voie ascétique et mystique. Il aide le disciple à se débarrasser de tout ce qui n'est pas Dieu pour se parer du seul nom de Dieu. Sa méthodologie est typique de l'éducation religieuse en contexte musulman : on recourt d'abord aux enseignements du Coran et aux « dires » ou « faits et gestes » du prophète de l'islam, ensuite on s'inspire des grands personnages de l'histoire de sa tradition religieuse ou des traits de sagesse qu'ont transmis les grands témoins de la pensée humaine. Un excellent livre pour celui qui connaît déjà assez bien l'islam et veut approfondir le dialogue avec les croyants de cette grande religion.



Évangéliser au Japon ?

Édouard Brzostowski

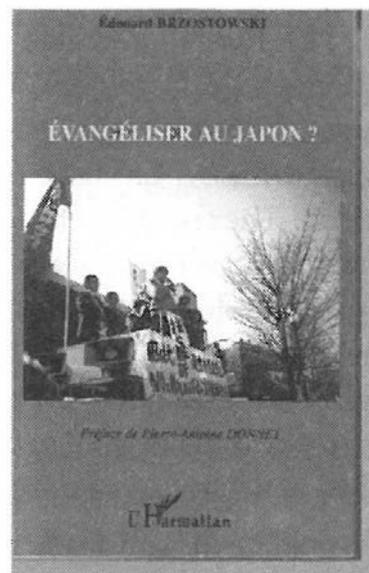
Paris, L'Harmattan, 2006, 288 pages

Édouard Brzostowski, prêtre du Prado en mission au Japon depuis 45 ans, nous offre ici un témoignage fort de ses convictions et de sa

« course » missionnaire intimement liée à celle de ses compagnons et compagnes de luttes tous azimuts. Peu de luttes en effet auxquelles n'aura pas pris part avec foi, enthousiasme et détermination sans faille le Père Brzostowski. Et « la lutte pour la dignité continue », conclut-il (p. 243) !

Étranger au Japon, son audace à porter un jugement tranché, sévère parfois, et à s'engager publiquement dans tant de débats au sein de l'Église et de la société civile japonaise, étonne parfois mais force le respect. Cette force lui vient d'une part de sa vocation d'apôtre « envoyé par Jésus-Christ pour continuer son œuvre » (p. 251) et d'autre part de ce qu'il « aime le Japon et les Japonais » (p. 175). Ce livre tient à la fois de l'autobiographie, du plaidoyer pour une vision de l'évangélisation et d'une Église missionnaire, du témoignage en faveur de la dignité humaine, de l'abolition du racisme, de la paix, du bien-être retrouvé dans un environnement respecté, le tout vécu au Japon et pour que ce pays ne répète pas « les mêmes crimes » que par le passé (p. 239) ; voir par ex. le témoignage fort des pages 165-172. De plus, E. Brzostowski accorde une très large place à d'autres témoins : Suzuki le soudeur ; Kojima le mécanicien, le Coréen Lee San Ho, Oshima Fumio, M. Saito, Nobuo, Mme Suzuki, M. Karakizawa, M. Tajiri, Mme Song Shin Do... et bien d'autres encore. Autant d'histoires personnelles qui révèlent un « Japon déshumanisé où la dictature de l'économie dicte encore ses lois » (Préface de Pierre-Antoine Donnet, II). Cela donne un livre dense, une sorte de journal de débats et de combats menés sans répit, avec fougue et conviction chrétienne profonde. Comment lui en vouloir dès lors d'être un peu court sur certaines questions aussi complexes que la finalité de l'Église, l'inculturation, le dialogue interreligieux, la conversion.

L'ouvrage tient en dix-sept chapitres. Dans les quatre premiers, l'auteur se présente et décrit son parcours d'insertion au Japon. Puis, à partir du chapitre V c'est l'évocation de la geste missionnaire de l'auteur et de ses compagnons de combat. A partir du chapitre XV, mais surtout du chapitre XVI intitulé « Priez sans cesse ! », le ton change et surprend. L'auteur nous en avertit d'ailleurs : « Le lecteur sera peut-être étonné du contenu de ce chapitre » (p. 251). Le P. Brzostowski nous livre, sans fard, son expérience de priant et en partageant généreusement les leçons à quiconque voudrait se lancer dans l'aventure missionnaire : « le missionnaire doit être un contemplatif ». Et il nous dit comment, à l'école du fondateur



du Prado, le Père Chevrier, il s'est « mis à regarder Jésus en prière » (p. 252). Le chapitre XVII, en forme de cours de théologie biblique, surprend lui aussi. Sans doute l'auteur veut-il évoquer Celui en qui il a mis sa foi et dont il est sûr : « Dieu qui prend parti pour les faibles ! » (p. 263). Enfin, la conclusion présente quatre orientations en vue de la tâche missionnaire à venir au Japon.

On regrettera seulement quelques répétitions comme par ex. entre les pages 40 et 248 ou encore 248 et 258. Le lien entre les différents chapitres n'est pas toujours évident ; ils apparaissent quelquefois comme des pièces d'un puzzle incomplet. On aura avantage à consulter le site de l'éditeur pour profiter de compléments d'ailleurs rédigés à cette fin par l'auteur lui-même.

Bernard Keradec

La Congrégation du Cœur Immaculé de Marie (Scheut)

Tome II B, **La correspondance de Théophile Verbist et de ses compagnons, 1866-1869**

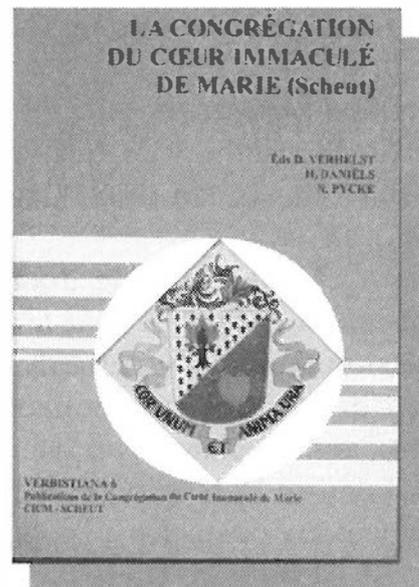
Édition critique des sources par

D. Verhelst, H. Daniëls et N. Pycke,

K.U. Leuven, Institut Ferdinand Verbiest, 2007

Les Missionnaires de Scheut (c.i.c.m.) achèvent la publication des documents les plus importants relatifs aux origines de leur Congrégation. Un premier volume (tome I, Leuven University Press, 1986, par D. Verhelst) reproduit les lettres et autres documents concernant la naissance à Bruxelles de la nouvelle congrégation religieuse missionnaire destinée aux missions de Chine (1861-1865). Y sont présentés 141 documents. Ceux qui ont été rédigés en latin, italien ou néerlandais sont suivis de leur traduction en français.

Le deuxième volume (tome II A, par D. Verhelst et H. Daniëls, Presses Universitaires de Louvain, 2003) donne la correspondance de Théophile Verbist et de ses compagnons de 1865 à 1866. Il s'agit de 293 lettres et documents divers rangés chronologiquement. Ce qui est rédigé en une autre langue est accompagné de la traduction française. Chaque grande section de lettres est suivie d'un commentaire 'Pour mieux comprendre' qui explique les événements dont parlent les lettres.



Enfin le troisième volume (tome II B, par D. Verhelst, H. Daniëls et N. Pycke) donne 634 lettres et documents de 1866 à 1869. Il faut noter que le fondateur Th. Verbist était décédé à l'âge de 44 ans, en Mongolie, le 23 février 1868. Le père N. Pycke qui a mené l'entreprise à bonne fin, après la maladie des initiateurs, présente une longue introduction pour éclairer les aspects de la vie missionnaire caractéristiques de cette époque. Il y ajoute une vue générale des tendances actuelles dans la théologie de la mission. Ce volume fait partie de la série Verbistiana publiée par la Congrégation de Scheut dont il est le n° 6. L'éditeur, l'Institut Ferdinand Verbiest de l'Université de Leuven, est situé Naamsestraat 63, à 3000 Leuven, Belgique.

Les historiens trouvent dans ces volumes une foule de renseignements sur la naissance au XIX^e siècle d'une nouvelle congrégation missionnaire. Comment quelques prêtres diocésains qui veulent partir en Chine en arrivent à assumer la responsabilité d'un immense territoire et deviennent une congrégation religieuse. La vie des missionnaires de cette époque apparaît dans sa réalité quotidienne, parfois très prosaïque. Bien des leçons se dégagent de cette correspondance entre les membres d'un petit groupe qui entreprend une œuvre gigantesque.

Pierre Lefebvre

Thèse de doctorat

The Implications of Muslim and Christian Feminist Discourse for Interreligious Dialogue: Case Study of Northern Nigeria

Kathleen McGarvey

A PhD Thesis, Pontificia Università Gregoriana, Rome, 2006

Cette thèse de doctorat sur *Les implications du discours féministe musulman et chrétien pour le dialogue interreligieux* est née d'une expérience missionnaire au Nigéria du Nord. L'auteure est membre de la congrégation des Sœurs missionnaires de Notre-Dame des Apôtres. Pendant les deux années passées au Nigéria, elle a été frappée par la violence commise au nom de la religion et de la culture, également considérées comme les principaux obstacles à l'épanouissement social et humain de la femme.

L'auteure traite trois questions importantes. D'abord, les implications du discours des femmes musulmanes et chrétiennes pour le dialogue interreligieux. Ensuite, la contribution du discours religieux féministe à un processus de paix au Nigéria du Nord. Finalement, la forme que revêtira cette contribution dans l'avenir. Après avoir examiné la littérature sur le discours féministe, elle explore le contexte socio-historique du Nigéria du

Nord : que disent les femmes dans leurs publications ? comment s'expriment-elles dans leurs groupes de partage de la foi ? Partant de ces données, elle se demande comment le discours féministe peut contribuer au dialogue interreligieux. Son expérience dans les groupes de partage lui a déjà appris que le discours des femmes reflète la vie concrète, ce qui est plus utile dans le contexte d'un dialogue de la vie qu'une réflexion théorique sur les vérités de la foi.

L'examen de la littérature féministe musulmane et chrétienne montre que les femmes sont fortement convaincues de la force libératrice de leurs religions respectives. Elles abordent cette question dans une grande diversité de perspectives. Leur objectif est d'en arriver à une plus grande justice et égalité (femme-homme) dans un contexte spécifique. La religion est examinée dans chacun de ces contextes et ensuite réinterprétée. Au Nigéria du Nord, la religion est un facteur important qui détermine l'accès (ou le refus d'accès) aux instances de décision. Les femmes musulmanes s'ingénient à montrer qu'un islam *bien vécu* est la meilleure garantie de leur émancipation, ce qui demande un effort de réinterprétation considérable. De leur côté, les femmes chrétiennes s'appuient sur la doctrine de leur religion pour exiger la suppression ou la modification de certaines coutumes culturelles.

Pour les femmes, le dialogue interreligieux n'est pas en premier lieu un exercice théologique, mais un pas important en direction de la paix. Par ailleurs, un dialogue au plan dogmatique n'aurait pas de sens dans une région où l'exclusivisme religieux prévaut. Il est cependant possible d'organiser des rencontres entre les différentes organisations de femmes qui ont l'habitude de partager leurs expériences de foi en groupe. Ensemble, elles réussiront à élaborer une notion commune de justice et un programme de libération. Partant d'une praxis de libération, il sera possible d'entamer plus tard un dialogue proprement interreligieux qui apportera sa contribution à la réflexion théologique.

Eric Manhaeghe

Revue

Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft,
vol. 90, n°3-4, 2006

Presque tous les articles de ce double numéro traitent de la contribution des jésuites à l'œuvre missionnaire de l'Église catholique. Santiago Madrigal ouvre la série avec une présentation des fondements de l'ecclésiologie de la mission sur laquelle est fondée la spiritualité ignacienne : « "Servir a Dios" y "ayudar a las ánimas" : Misión, ecclesiología ignaciana y misiones ». Philippe Lécrivain approfondit ce thème en montrant com-

ment les missionnaires jésuites ont vécu cette spiritualité aux XVI^e et XVIII^e siècles. Le respect de l'identité et de la culture de l'autre en fut sans doute un élément important, mais d'autres considérations l'emportaient parfois, ce qui conduisait à des formes remarquables de contrainte dans l'exercice du ministère missionnaire. Le lecteur en apprend plus sur le contenu de cette lutte des idées dans l'analyse d'une controverse entre deux jésuites à la fin du XVI^e siècle : Mariano Delgado, « Alonso Sánchez, sj, und José de Acosta, sj, in der Kontroverse über die Conquista und Evangelisation Chinas am Ende des 16. Jahrhunderts ». Les esprits n'étaient manifestement pas mûrs pour une plus grande ouverture missionnaire. C'est ce que Claudia von Collani montre dans « Der Ritenstreit und die Folgen für die Chinamission ». La méthode jésuite de l'accommodation fut condamnée et la mission des Églises d'Occident en Asie sérieusement compromise. La société de Jésus fut même supprimée... Au XIX^e siècle, elle réapparaît et offre une contribution très variée à l'œuvre missionnaire de l'Église. Klaus Schatz en présente un excellent aperçu : « Jesuitenmission in der neuen Gesellschaft Jesu (19./20. Jh.) ». Karl Markus Kreis décrit plus en détail l'activité missionnaire des jésuites pendant la même époque aux États-Unis et au Canada : « Die nordamerikanischen Indianermision der Jesuiten im 19. und 20. Jahrhundert ». En guise de conclusion de cette série d'articles, Frans Magnis-Suseno réfléchit sur son expérience missionnaire en Indonésie tout en indiquant quelques pistes d'avenir : « Missionar in Indonesien : Erfahrungen, Reflexionen, Ausblicke ».

La revue vient de publier son 90^{ème} volume. Mariano Delgado et David Neuhold passent en revue une existence bien remplie et parfois mouvementée : « 90 Jahrgänge ZMR und 95 Jahre IIMF – Einige Aspekte ihrer Geschichte ».

Sedos Bulletin, vol. 39, n°1-2, 2007

Quatre articles de ce numéro invitent le lecteur à s'associer au processus de réflexion entamé par le 9^{ème} Chapitre général des Sœurs Missionnaires de l'Immaculée (PIME). La Sr. Maria Augusta introduit le thème : « Approaching the Third Millenium ». Le Père G. Zanchi présente les principaux défis de la mission aujourd'hui : « Where Is the Mission ad Gentes Leading Us Today ? ». Tom Ascheman précise davantage ces défis dans le contexte latino-américain et Maria Ko Ha-Fong fait de même dans un contexte asiatique : « Mission as in an Asian Context ».

La conférence de Donal Dorr à l'occasion de l'Assemblée générale de *Sedos* aide le missionnaire à discerner la contribution spécifique qu'il est appelé à apporter à la réalisation des objectifs de développement du 3^{ème} millénaire : « Christian Mission and the Millenium Development Goals ». James H. Kroeger présente dix idées maîtresses de la Fédération

des Conférences épiscopales de l'Asie : « Walking with My Neighbour in Faith. Ten FABC Insights ».

Se comprendre, février 2007

La revue publie deux réponses musulmanes au discours de Benoît XVI à Ratisbonne. Le premier est une lettre ouverte de 38 théologiens de l'islam, personnalités diverses et représentatives. Le second est un article de Aref Ali Nayed, un Lybien qui a enseigné à l'Institut Pontifical d'Études Arabes et Islamiques de Rome. Il souligne que le dialogue exigeant réclamé par certains chrétiens peut s'avérer une arme à double tranchant, mais c'est la règle du jeu !

Revue de l'Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest, n°28, 2006

Intitulé *Afrique de la mort – Afrique de la vie*, ce numéro de la RUCAO se propose de dire la vérité sur le continent en sortant du champ de l'auto-flagellation et de l'accusation irresponsable des peuples étrangers. Se dire la vérité, c'est se convaincre de la force transformatrice de la vérité et s'ouvrir sur les chemins de la vie. Jean-Baptiste Ouedraogo souligne la complexité de la situation en analysant la vente illégale des médicaments qui ne présente pas seulement des dangers pour l'individu, mais qui révèle aussi les insuffisances du système actuel de santé. Partant du paradoxe d'une Afrique qui fête la vie tout en semant la mort, Augustin Kouadio Dibi se demande quelle peut bien être sa relation profonde à la vie. L'analyse de la littérature moderne conduit selon Antoine Kokou Ogawin à un jugement très dur : la philosophie de la survie (ma survie dépend de la défaite de l'autre) est meurtrière. L'Occident impérialiste se repaît de l'Afrique tandis que les cadres africains étouffent et massacrent les populations sur l'autel de leurs intérêts égoïstes. Dans un tel contexte, on ne peut s'empêcher de penser à Nietzsche. En effet, écrit Patrice-Jean Aké, il peut nous aider à rejeter un certain fatalisme religieux et à forger par nous-mêmes notre destin. Nathanaël Yaovi Soédé est convaincu qu'une Afrique doit mourir pour permettre à une autre Afrique de naître. L'Afrique dont il souhaite la mort est celle qui ne favorise pas un humanisme et une spiritualité de la conquête des valeurs et des biens qui libèrent de la pauvreté. L'Afrique qu'il veut voir naître est celle qui promeut la responsabilité historique, le réalisme et l'engagement pour sortir de la misère. Dans « The Book of Revelation and its Importance in the Life of a Christian », Terwase H. Akoubiam fait remarquer que l'Apocalypse exhorte les chrétiens à refuser tout compromis avec le pouvoir impérial. Ils sont appelés à résister au mal institutionnalisé et à revitaliser les traditions susceptibles de répandre efficacement le message de la vie. Jean-Marie

Hyacinthe Quenum plaide pour une culture de la vie enraciné dans l'Évangile et Nathanaël Yoavi Soédé montre comment la théologie du péché peut y aider en invitant l'Africain à passer de la mort à la vie. Andrea Mandonico présente un spiritualité qui encourage le chrétien à mourir à soi pour ensuite accueillir le don de la vie nouvelle. Finalement, Barthélémy Adoukonou plaide pour une réelle inculturation de l'encyclique *Dieu est Amour*.

Exchange, vol. 35, n°4, 2006

Karel Steenbrink propose un exercice inhabituel au lecteur : lire la Bible *avec* les musulmans, « Reading the Bible together with Muslims : David Sinner King and Repentant Prophet ». Après avoir brièvement mentionné quelques lectures juives et chrétiennes de 2 Samuel 11-12, il présente plusieurs interprétations musulmanes. Cet exercice permet de mieux cerner les points de convergence et de divergence entre les religions abrahamiques. Dans « International Human Rights, Religious Pluralism and the Future of Chieftaincy in Ghana » Abamfo O. Atiemo analyse quelques problèmes auxquels les chrétiens (surtout charismatiques et pentecôtistes) qui rejettent un certain nombre de pratiques coutumières doivent faire face. Jan Joris Rietveld examine l'impact des groupes évangéliques sur l'évolution du catholicisme dans une région isolée du Brésil : « The Awakening of a New Form of Christianity ? Catholicism in the Cariri Region (Brazil) ». Finalement, Huub Vogelaar présente le développement récent des relations œcuméniques en Hongrie : « Ecumenical Relations in Hungary since 1990 ».

Vidyajyoti, vol. 70, n°12, 2006

L'article *Mission Perspectives for India Today* (p. 897-902) de Gilbert de Lima rappelle les principaux défis de la mission en Inde. La communauté chrétienne y est appelée à témoigner de son expérience du Christ ressuscité dans un contexte de pluralisme religieux et de pauvreté.

On trouve dans le même numéro une excellente réflexion sur la controverse qui a suivi le discours de Benoît XVI à Ratisbonne : *The Pope's Regensburg Discourse : A Few Issues out of the Controversy* (p. 914-926). Vimal Tirimanna, secrétaire exécutif de la Commission théologique au sein de la FABC, examine sept questions essentielles : la relation entre foi et raison, la citation controversée, la liberté d'expression, le danger du volontarisme, l'opposition aux conversions par la contrainte, l'hypersensibilité des musulmans, la responsabilité des médias.

Achévé d'imprimer par Corlet, S.A. — 14110 Condé-sur-Noireau
N° d'imprimeur : 105161 dépôt légal : juin 2007 — imprimé en France
Commission Paritaire des Papiers de presse. Certificat N° 1010 G 83668