

SPIRITUS

JOSEPH PATHRAPANKAL
ROBERT CASPAR
DENNIS GIRA
PETER SARPONG
FUSAKO ONISHI
JAMES KROEGER
JACQUES DUPUIS
THÉOLOGIENS INDIENS
RECENSION

TABLES GÉNÉRALES

MÉDIATION UNIVERSELLE DU CHRIST
UNE RENCONTRE AVEC L'ISLAM
REGARD CHRÉTIEN SUR LE BOUDDHISME
RELIGION TRADITIONNELLE AFRICAINE
«JE SUIS VENU... POUR ACCOMPLIR»
ENGAGEMENT DE SOCIÉTÉS MISSIONNAIRES
PLURALISME RELIGIEUX ET MISSION
VERS UNE THÉOLOGIE DES RELIGIONS
«J.-C. A LA RENCONTRE DES RELIGIONS»
&
AUTEURS/THÈMES 1970-1991

mission et pluralisme religieux

1. dossier

- Joseph Pathrapankal Médiation universelle du Christ et pluralisme des religions / 3
- Robert Caspar Une rencontre avec l'Islam
Evolution personnelle et vision actuelle / 15
- Dennis Gira Regard chrétien sur le Bouddhisme
Réflexions sur le dialogue interreligieux / 26
- Peter K. Sarpong Religion traditionnelle africaine
Le dialogue est-il possible? / 39
- Fusako I. Onishi «Je ne suis pas venu abroger mais accomplir» / 51
- James H. Kroeger Engagement de sociétés missionnaires au sein du dialogue interreligieux / 59
- Jacques Dupuis Pluralisme religieux et mission évangélistrice de l'Eglise / 63
- Recension «Jésus-Christ à la rencontre des Religions» / 77
- Théologiens Indiens Vers une théologie des religions dans une perspective chrétienne / 82
-

2. divers

- forum Dialogue avec les lecteurs / 92
- lectures Notes bibliographiques / 94
- livres Reçus à la rédaction / 103
Informations / 105
- Tables générales Thèmes/Auteurs nos 40 (1970) à 122 (1991) / 106
-

Dans le contexte du pluralisme religieux, la mission a besoin de prophètes, ces intimes de Dieu qui discernent les voies de la mission dans cette nouvelle situation. Car, depuis Vatican II, les relations avec les autres religions ne cessent d'évoluer et de progresser; il n'est pas possible, oserait-on dire, que tant de rencontres, de dialogues, de recherches, de relations au quotidien, d'actions communes, etc., ne soient un signe de l'Esprit à l'œuvre et ne renferment une intention de Dieu.

C'est dans cet esprit que nous comprenons la contribution de ce cahier sur le dialogue interreligieux et la théologie des religions. Et surtout, la quête d'un peu plus de lumière sur les voies de la mission, celles que Dieu veut aujourd'hui et qui ne sont pas nécessairement les nôtres. S'il y a déjà des acquis, plusieurs questions restent encore à l'état de recherche et de tâtonnements. Les auteurs de ce cahier reflètent cette situation; tous ne partagent pas nécessairement les mêmes points de vue. Aussi soulignent-ils les attitudes qui s'imposent: humilité, «kénose», ouverture, respect, sens du mystère de Dieu.

D'entrée, J. Pathrapankal aborde la question fondamentale de notre foi et dans la mission, celle de la médiation universelle de salut du Christ. Si les autres religions sont également reconnues comme des voies de salut, comment comprendre alors notre foi? Et quelle mission? Exégète, J. Pathrapankal entreprend une relecture de la parole de Dieu.

R. Caspar retrace son itinéraire dans la rencontre avec l'islam, les questions qui ont surgi, et il présente sa vision actuelle. – Le témoignage de Dennis Gira sur son dialogue avec les bouddhistes nous fait entrevoir un cheminement personnel dans la foi. – Parmi les religions, a-t-on donné la place qui revient à la Religion Traditionnelle Africaine? Mgr Sarpong s'élève d'abord contre de fausses interprétations et relève les valeurs de cette religion. – Sœur F. Onishi, réfléchissant sur le passage du bouddhisme au christianisme, défie les théories et nous sensibilise au mystère de la personne humaine et de Dieu. A l'écoute de ces témoins, il est naturel de voir les Sociétés Missionnaires s'engager de plus en plus dans le dialogue interreligieux.

Les deux derniers articles portent davantage sur la théologie des religions. Jacques Dupuis fait le point sur les questions importantes concernant le pluralisme religieux. – Quant aux théologiens indiens, qui jouent un rôle de premier plan dans les relations et la réflexion à l'égard des autres religions, ils nous font part de leurs recherches actuelles.

Ce numéro a été réalisé avant la publication de l'encyclique «La Mission du Christ Rédempteur».

Spiritus

MÉDIATION UNIVERSELLE DU CHRIST ET PLURALISME RELIGIEUX. UNE ÉVALUATION BIBLIQUE

par Joseph Pathrapankal

Le Père Joseph Pathrapankal, c.m.i. de l'Inde, est professeur d'Écriture sainte et doyen de la Faculté de Théologie et de Philosophie à Bangalore. Il participe, en même temps, à diverses commissions bibliques en Inde et en d'autres continents. Il est connu par ses nombreux ouvrages et articles.

Nous ouvrons le dossier avec la question centrale de la médiation universelle du Christ. Si les autres religions sont également reconnues comme des voies de salut, comment comprendre alors notre foi en Jésus Christ, Sauveur de l'humanité? Et d'abord, comment comprendre les confessions de foi des premiers témoins qui professent la médiation universelle de salut du Christ? A ces questions, aux réponses si diverses, J. Pathrapankal apporte la contribution de l'exégète qui vit au cœur du pluralisme des religions et s'efforce d'approfondir la Parole de Dieu dans ce contexte.

*« Il n'y a pas, dans l'univers entier, d'autre nom donné aux hommes par Dieu par lequel il nous faille être sauvés » (Ac 4,12). C'est en ces termes que Pierre s'exprima devant le Grand Conseil des Juifs, après qu'on lui eût demandé par quel pouvoir il prêchait Jésus ressuscité ou guérissait en son nom les malades. Et depuis cette déclaration officielle du chef des Douze, les chrétiens ont l'habitude de défendre, partout dans le monde, **l'unicité de la médiation universelle** de Jésus de Nazareth comme Sauveur pour tout le genre humain. En conséquence, on a affirmé que le christianisme était la seule vraie religion et que « hors de l'Eglise, il n'y a pas de salut »¹. La même unicité absolue et normative se retrouve en 1 Tm 2, 15 : « *Unique est le médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, homme lui-même.* »*

Ces affirmations d'unicité et d'universalité sont remises en question aujourd'hui, et des efforts sont en train de se faire pour comprendre la signi-

fiction de l'unicité et de l'universalité (du salut par Jésus Christ) à l'intérieur du contexte élargi de pluralisme religieux et de dialogue interreligieux, contexte qui caractérise notre époque². Dans l'ensemble, on peut observer *deux tendances majeures*. L'une consiste à interpréter le concept d'unicité, d'universalité, et d'absolutisme à travers une approche qui d'une part reconnaît le pluralisme religieux et d'autre part dissocie le Christ du Jésus historique de Nazareth, en comprenant le Christ comme transcendant le Jésus de l'histoire³. L'autre tendance consiste à accepter l'affirmation de l'unicité du salut par Jésus Christ comme un *scandale* que nous avons à vivre sans accepter aucun compromis⁴.

Nous n'essaierons pas ici de faire une évaluation critique de ces positions. Notre étude se propose d'analyser le concept de **médiation universelle du Christ** à l'intérieur du contexte plus large de pluralisme religieux, ce qui est un fait admis dans le monde contemporain.

I. JÉSUS, CELUI QUI PRÊCHE LE ROYAUME DE DIEU ET LA PATERNITÉ DE DIEU

La médiation universelle du Christ a son fondement et son point de départ dans l'idée maîtresse de sa prédication et de son enseignement, par laquelle il transcende les vues étroites et les principes admis de sa propre religion, qui prévalaient de beaucoup dans sa propre voie religieuse, à savoir le judaïsme. Le contenu fondamental de sa mission, c'est d'instaurer la providence paternelle de Dieu, dans laquelle Jésus a introduit toute l'humanité. Bien qu'il fût né et élevé comme Juif, Jésus a toujours essayé de *dépasser les frontières étroites du judaïsme, en vue d'établir la paternité universelle de Dieu*. Juifs et Grecs, riches ou pauvres, gens instruits ou illettrés, tous sont inclus dans ce nouveau mouvement religieux. La fine pointe de cette nouvelle approche, c'est que Dieu est le **Père du genre humain tout entier**. Par conséquent, tous les êtres humains sont enfants de Dieu, et entre eux ils sont frères et sœurs.

1/ Concile de Latran IV (1215); Boniface VIII in *Unam Sanctam* (1302); Concile de Florence, 1442. Cf. DENZINGER-SCHONMETZER, *Enchiridion Symbolorum*: pp. 802, 860-75; 751.

2/ J. HICK and P.F. KNITTER (ed.), *The Myth of Christian Uniqueness* (= Le Mythe de l'unicité chrétienne); (Orbis Books, Maryknoll, New York, 1988); J. Hick (ed.), *The Myth of God Incarnate* (= Le Mythe de Dieu incarné); (SCM, London, 1977).

3/ Cf. R. PANIKKAR, *The Unknown Christ of Hinduism* (= Le Christ Inconnu de l'hindouïsme); (Bangalore, 1982): « Le Christ dont nous parlons n'est en aucune manière le monopole des chrétiens, ou simplement Jésus de Nazareth » (p. 27).

4/ Cf. S. ATHAPPILLY, « The scandalon of the Uniqueness of Jesus Christ : Some Critical Reflections » (= Le Scandale de l'unicité de Jésus Christ : Quelques réflexions critiques); *Christian Orient* 11, 1990, pp. 103-119.

Jésus dépasse la vision limitée du judaïsme

La manière dont Jésus affirmait cette vérité était tout à fait extraordinaire et unique. C'est avec autorité et clarté qu'il parlait (Mt 7,28-29). Bien qu'il fût Juif de religion, et comme tel très souvent enfermé dans les étroites considérations de la religion de ses parents, Jésus était toujours en train d'essayer de dépasser la vision limitée de cette religion, en vue de répondre aux aspirations plus larges et plus universelles de sa personnalité. Il louait publiquement la foi de **l'officier romain** de Capharnaüm qui vint le trouver pour lui demander de guérir son serviteur malade (Mt 8,5-13). De même, il appréciait la foi de la **Cananéenne** qui s'approcha de lui en le priant de guérir sa fille (Mt 15,21-28).

L'attitude de Jésus envers les **Samaritains** est encore une autre preuve qui montre comment Jésus était soucieux de remettre ensemble des communautés aux fidélités opposées.

Dans la parabole du *Bon Samaritain*, c'est un Samaritain et non un Juif qui est présenté comme le bon personnage, parce que c'est lui qui a prouvé par son geste comment il fallait comprendre son prochain (Lc 10,30-37). En tant que Juif, il aurait pu être psychologiquement difficile à Jésus d'apprécier la bonté d'un Samaritain. Mais en tant que personne ayant la capacité de dépasser les seules apparences et les considérations humaines, il a loué le Samaritain, et l'a donné en exemple à suivre. L'entretien de Jésus avec la *Samaritaine* et son ministère parmi les Samaritains est une claire démonstration de la manière dont il considérait l'aspect transcendant et universel de la religion. A la question se rapportant à la religion et au culte, Jésus adopte comme point de vue que les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité, sans avoir besoin d'un lieu spécifique (Jn 4,21-23). Dès lors que Dieu est Père de tout le genre humain, il ne peut être restreint à aucun lieu ni à aucune nation.

L'histoire des Grecs qui désirent rencontrer Jésus est racontée au livre des signes, dans l'Évangile de Jean. C'est un des meilleurs exemples que nous ayons pour voir comment Jésus comprenait *l'identité religieuse* (Jn 12,20-26). C'est l'histoire d'un groupe de non-Juifs qui arrive pour rencontrer Jésus, Juif de religion. Cette histoire n'est pas une histoire comme les autres pendant le ministère terrestre de Jésus. C'est plutôt le point culminant dans l'histoire de ce ministère, avec un côté de paradigme et de symbole. En ce sens, cette histoire est donc un message permanent pour tout croyant d'une religion dans sa relation avec les autres religions. Ici, la question n'est plus de savoir si l'évangéliste avait toutes ces considérations en tête quand il a écrit

cette histoire au 1^{er} siècle de l'ère chrétienne. Ce qui nous importe maintenant, ce sont les *nouveaux aperçus* que cette histoire nous fournit, à nous qui vivons dans le contexte d'une société pluri-religieuse. En réalité, le pouvoir des mots écrits tire sa force de sa capacité à produire de nouveaux aperçus qui peuvent inspirer les lecteurs des générations à venir⁵.

Le message de l'histoire consiste ici dans la manière dont Jésus a réagi au concept d'identité religieuse tel qu'il était compris par les deux disciples Philippe et André. Ceux-ci devaient sans doute avoir pensé que Jésus n'allait pas être bien disposé à rencontrer le groupe des non-Juifs désirant le voir, pour la simple raison qu'il était Juif. Les paroles de Jésus, à propos de la gloire qu'il allait recevoir, signifient que le moment de sa Passion est arrivé, et donc le moment de la fin de son identité religieuse juive, le moment où il allait être élevé de terre, de telle sorte qu'il puisse *attirer toute l'humanité à lui-même* (cf. Jn 12,32). Jésus, par conséquent, se référait au moment où il allait transcender les limites et les barrières de sa *condition humaine*, de sa *condition religieuse*, de son *identité juive* dans tous les sens du terme. Bien qu'il fût Juif, sa mission était quelque chose qui surpassait de beaucoup son identité juive, et ainsi il n'a jamais voulu que sa judaïté devienne un facteur limitatif pour sa nature humaine, appelée à être élevée et transformée pour agir au-delà des barrières de sa propre religion. En réalité, Jésus voulait que chaque personne humaine puisse s'élever au-delà des facteurs de limitation de sa propre nature humaine.

le dépassement de l'identité juive de Jésus

Jésus a respecté son identité juive. Mais en même temps, il s'efforçait toujours de transcender les facteurs limites de son identité *pour en faire une réalité qui puisse atteindre toute personne humaine*. Il ne restait pas prisonnier des frontières établies de son identité religieuse et des nombreuses restrictions de sa religion d'origine. Pour lui, la personne humaine est plus importante que les conventions. Le sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat (Mc 2,27). Il n'est pas étonnant que Jésus ait été traité d'hérétique et de traître. Il fut même considéré comme fou, ayant perdu le sens, même par ses propres compatriotes, tant et si bien qu'ils en vinrent à vouloir se saisir de lui (Mc 3,19-21). Les Juifs lui ont demandé un jour :

5/ Cf. J. PATHRAPANKAL, «Jesus and the Greeks: Reflections on a theology of religious identity» (= Jésus et les Grecs : Réflexions sur une théologie

de l'identité religieuse); in *Critical and Creative* (Dharmaram Publications: Bangalore 1986) pp. 71-84.

« N'avions-nous pas raison de dire que tu es un Samaritain et que tu as un démon en toi ? » (Jn 8,48). La tentative de Jésus d'atteindre les non-Juifs, illustrée par son ministère chez les Samaritains (Jn 4,4-42), fut interprétée par les chefs des Juifs comme un projet de faire la mission chez les Gentils aussi : « Où veut-il donc aller que nous ne le trouvions pas ? Doit-il aller dans les cités grecques où les nôtres sont dispersés, doit-il instruire les Grecs ? » (Jn 7,35). Confronté comme il l'était à une telle opposition à propos de son identité réelle, il n'était que naturel pour lui de considérer sa passion et sa mort comme le moyen nécessaire pour être élevé de terre et attirer à lui toute l'humanité.

La mort de Jésus à sa première identité religieuse est illustrée par la **parabole du grain** qui tombe à terre et meurt (Jn 12,24-25). Jésus est comme le grain de froment qui tombe dans le sol pour y mourir et produire beaucoup de grains. C'est au moment où le grain a choisi de mourir qu'il commence à donner un sens à son existence. Après avoir été une semence qui meurt, il donne naissance à des centaines de grains. Jésus a pris cet exemple de la nature pour illustrer sa propre attitude par rapport à son identité religieuse. Plus prosaïquement, Jésus avait à faire face à une tension et à une situation difficile devant ce défi : « *Maintenant, mon âme est troublée et que dois-je dire ? Vais-je dire : Père, sauve-moi de cette heure ? Mais c'est pour cette heure que je suis venu, pour passer par cette heure de souffrance. Père glorifie ton nom !* ». Le Père de Jésus est bien décidé à établir un nouveau principe de relation entre Dieu et l'homme, **une nouvelle signification à l'identité religieuse**, et c'est pourquoi l'action et les attitudes de Jésus ont été d'une importance décisive.

II. JÉSUS PRÉDICATEUR, ET LE CHRIST PRÊCHÉ PAR L'ÉGLISE PRIMITIVE

Jésus et ses disciples

Si nous restions à parler seulement de l'excellence de la doctrine prêchée par Jésus, ce ne serait pas faire justice au témoignage du Nouveau Testament. En réalité, nous pouvons remarquer dans les Evangiles un *développement graduel* dans la manière de comprendre la personne de Jésus, de telle sorte que l'acceptation de sa personne soit décisive, si l'on veut être vraiment son disciple, et membre du Royaume de Dieu qu'il prêche. Dans la première partie des Evangiles, Jésus apparaît comme un homme qui annonce la venue du Royaume de Dieu, et qui permet aux gens de réaliser

sa présence à travers ses paroles et ses actes. Mais, dans la seconde partie des Evangiles, nous voyons Jésus demander *qu'on s'engage et qu'on reconnaisse son identité unique*. Jésus affirme : « *Quiconque se déclarera pour moi devant les hommes, moi aussi je me déclarerai pour lui devant mon Père qui est dans les cieux. Et quiconque me reniera devant les hommes, moi aussi je le renierai devant mon Père qui est dans les cieux* » (Mt 10,32-33).

La parabole du Jugement dernier est l'exemple le plus clair de cette **signification unique de la personne de Jésus** pour le salut final de ses disciples. Il y a là aussi l'idée sous-jacente qu'une relation très étroite existe entre Jésus et ses disciples, au point que tout ce qui sera fait ou non fait aux disciples sera considéré comme si c'était fait ou refusé à Jésus lui-même (Mt 25,31-46). Le point culminant de cette unicité de Jésus a été sa crucifixion, où il a révélé qu'il était identifié à la cause pour laquelle il était apparu et il avait combattu. Et c'était une cause juste, et que Dieu avait approuvée. Et l'événement de la Résurrection, par lequel Jésus se place au centre de son message, a confirmé que c'était bien une cause juste et approuvée par Dieu puisqu'il s'engageait ainsi dans l'histoire humaine.

l'événement de Jésus ressuscité

L'Eglise primitive tirait ses raisons d'être et sa vitalité à partir de cet événement. En conséquence, les proches disciples de Jésus se mirent à prêcher Jésus ressuscité comme la réalité centrale de leur kérygme apostolique. Ils réalisaient pour eux-mêmes comment ils avaient été transformés par cet événement unique maintenant devenu sans équivoque pour eux, par la puissance de l'Esprit de Jésus ressuscité. Dans les discours conservés de Pierre, c'est la personne de Jésus, atteignant son apogée dans sa mort et sa résurrection qui constitue **le centre de l'histoire du salut**⁶. C'est en son nom que Pierre a pu opérer la guérison du boiteux : « *Au nom de Jésus Christ de Nazareth, marche* » (Ac 3,6). De fait, le Sanhédrin s'efforçait de réduire les apôtres au silence, à cause de la puissance du nom de Jésus invoqué par eux : « *Nous vous avons formellement interdit d'enseigner en ce nom-là. Or voici que vous avez rempli Jérusalem de votre doctrine et vous voulez aussi faire retomber sur nous le sang de cet homme* » (Ac 5,28). C'était précisément

6/ Cf. Ac 2,22-39; 3,12-26; 4,8-12; 5,29-32; 10,34-43.

7/ Selon Dt 21,33, « L'homme pendu est maudit par Dieu » et Jésus est pendu à la croix (cf. Ga 3,13).

8/ Dans Ac 24,14-16, l'auteur des Actes donne Paul opposant le concept de secte (*haireisis*) à celui de la Voie (*he hodós*).

pour arrêter l'influence grandissante du nom de Jésus que les apôtres furent fouettés et qu'on leur interdit de parler encore au nom de Jésus (Ac 5,40). Mais ils s'en allèrent du Sanhédrin tout réjouis d'avoir été jugés dignes de subir des outrages pour le Nom (Ac 5,41). Et on nous rapporte que chaque jour, au Temple et dans les maisons, ils continuaient d'enseigner et d'annoncer Jésus comme le Messie (Ac 5,42).

approches restrictives et réaction

Cependant, nous devons observer un étrange développement dans ce nouveau mouvement. Pour beaucoup des premiers disciples de Jésus, le nouveau mouvement religieux apparaissait comme une secte, en ce sens qu'ils se considéraient comme une autre secte du judaïsme reconnaissant en Jésus de Nazareth le Messie attendu. De fait, les Juifs l'appelaient *la secte des Nazaréens* (Ac 24,5), quelque chose de semblable à la secte des Sadducéens (Ac 5,17), et cette secte était partout en butte à l'opposition (Ac 28,22). Cela explique aussi l'hostilité que les disciples essayaient de la part des Juifs, parce que la nouvelle croyance allait contre les attentes du judaïsme qui vivait dans l'attente d'un Messie non pas crucifié mais glorieux⁷.

Mais cette approche sectaire entraînait une *altération* de ce que Jésus représentait durant son premier ministère, à savoir l'universalisme de sa doctrine et son ouverture à l'humanité entière. Alors que Jésus avait prêché la paternité universelle de Dieu et la fraternité de tous, *l'approche à caractère sectaire de l'Eglise de Jérusalem* restreignait le nouveau mouvement religieux aux seuls Juifs et à ceux qui éventuellement deviendraient Juifs en acceptant le rite de la circoncision. C'est contre ces tendances sectaires que s'éleva *Etienne* au prix de sa vie et qu'il fut à l'origine d'un processus de libération du mouvement chrétien, hors de ses perspectives étroites. Il est probable que l'Auteur des Actes a voulu présenter le christianisme comme le **Chemin** (le «*hodos*») précisément pour réagir à cette tendance sectaire⁸, et donc pour affirmer que le mouvement religieux lancé par Jésus était davantage un chemin de vie accessible à tous les humains.

religion centrée sur la personne de Jésus

L'affirmation d'unicité (du salut par Jésus Christ) sur laquelle insistaient les premiers prédicateurs de l'Evangile était étroitement associée à cet aspect de secte. C'était un mouvement religieux à son commencement et qui essayait de survivre au milieu de l'opposition ; c'était donc le seul moyen qu'ils avaient

de préserver leur identité. Alors que le judaïsme devenait de plus en plus la religion de la Torah avec ses innombrables prescriptions légales, le nouveau mouvement religieux était centré sur une personne, une personne dont l'importance était progressivement comprise par les disciples, à cause de leur foi en sa résurrection et en sa présence continuée au milieu d'eux. C'était *son nom et sa puissance* qui les gardaient unis au milieu des oppositions et des persécutions. Alors ils se mirent à affirmer cette unicité en termes de glorification de Jésus, de divinité de Jésus. Jésus était présenté comme l'accomplissement de l'attente de l'Ancien Testament, et comme la réalisation des promesses de Dieu.

langage de la foi et langage doctrinal

Mais quel genre de langage la première Eglise employait-elle pour cette proclamation ? Pour nous qui vivons à l'époque de la précision scientifique et de la certitude métaphysique, le langage de l'unicité employé par la primitive Eglise pourrait sembler doctrinal et absolu. Et c'est justement ici qu'il nous faut bien voir la *différence* entre langage doctrinal et langage de foi. Ce dernier est le résultat d'un engagement de foi, ce qui, dans notre cas, est l'engagement pour la personne de Jésus de Nazareth. « *Christ est mort pour nos péchés, conformément aux Ecritures* » : ce n'est même pas une formulation doctrinale et philosophique, c'est davantage une formulation de foi par un croyant. Elle dépend entièrement de la reconnaissance de Jésus de Nazareth comme le Christ et le Fils de Dieu. Cela nécessite une reconnaissance de sa mort, comme ayant un lien avec le concept religieux de « nos péchés », et cela requiert que la croix soit reconnue comme étant en accord avec le projet défini de Dieu. Pareillement, on peut poser que l'affirmation « *Il n'y a pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes, par lequel il nous faille être sauvés* » (Ac 4, 12), est encore une fois une déclaration de foi plus qu'une affirmation métaphysique⁹.

Pour un croyant en Jésus Christ, cette connaissance de foi et la connaissance doctrinale *vont de pair*. Par conséquent, il est tout à fait naturel pour un croyant en Jésus Christ d'affirmer que sa connaissance de foi, englobant tout, recouvre son savoir doctrinal. C'est précisément ce qui est arrivé dans la primitive Eglise. L'engagement de foi des disciples de Jésus était

9/ Cf. N. PERRIN, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (= Redécouverte de l'Enseignement de Jésus); (SCM Press, London, 1967) pp. 234-45.

vécu de telle manière que pour eux c'était également et en même temps un engagement doctrinal par lequel ils essayaient d'établir que Jésus de Nazareth était le seul et unique Sauveur pour l'humanité entière. Cela ne signifie pas nécessairement que cet engagement de foi ait une validité métaphysique pour tous les temps et tous les lieux, excepté pour ceux qui acceptaient le Christ comme leur Seigneur et Sauveur. C'est peut-être pénible à reconnaître, c'est cependant nécessaire de le faire si on doit comprendre que Dieu est le Maître de l'histoire.

III. LA MÉDIATION UNIVERSELLE DU CHRIST : EXCLUSIVISME, INCLUSIVISME ET PLURALISME

exclusivisme

Alors, comment doit-on comprendre le langage du Nouveau Testament au sujet de la médiation universelle du Christ ? Doit-on prendre ces déclarations de foi comme déclarations doctrinales absolues ? Et construire sur cette base une théologie de l'exclusivisme, qui nous ferait maintenir que *le salut existe exclusivement par la médiation du Christ* ? Les centaines et les milliers d'ouvrages et d'articles écrits sur ce sujet pendant plusieurs siècles d'histoire chrétienne peuvent donner corps à ce point de vue. Ils font tous appel à l'autorité de la Bible et de la Tradition et à l'enseignement de l'Eglise. Mais on doit admettre fort honnêtement le fait suivant : toutes ces réflexions et ces confessions de foi ont été émises par ceux qui comprenaient la Bible comme fabriquant des déclarations doctrinales. Et donc, ils ne donnaient aucune signification positive aux autres religions. Par conséquent, ils ont tous parlé le langage de l'exclusivisme, et aujourd'hui encore, il y a un bon nombre de théologiens, tant catholiques que protestants, qui continuent de parler et d'écrire en ce sens.

inclusivisme

Mais en cette dernière partie du XX^e siècle nous avons commencé de reconnaître *l'existence et la valeur salvifique d'autres religions*, dont certaines sont plus anciennes que le christianisme. Dès lors, ces religions sont acceptées comme voies de salut, dans la mesure où l'action salvifique de Dieu pénètre l'histoire humaine tout entière. En suite de cette nouvelle approche, quelques théologiens se sont mis à comprendre la médiation universelle du Christ

comme une médiation inclusive, tellement forte que le Christ est maintenant présenté comme *en quelque sorte présent à toutes les religions*. Christ est la révélation ultime et décisive de Dieu. En Christ, toutes les religions ont leur accomplissement.

pluralisme

Une question surgit naturellement : est-ce que cette approche par l'inclusivisme reconnaît suffisamment la signification positive des autres religions ? A partir de là, il y a de plus en plus de théologiens qui passent d'une position inclusiviste – le christianisme est l'accomplissement nécessaire et la source pour toutes les religions – à une position davantage pluraliste : on affirme qu'il est possible que *les autres religions soient valables et utiles*, tout autant que le christianisme lui-même. On commence à admettre que d'autres personnages religieux puissent jouer, de façons diverses, *un rôle de révélation et de salut*, analogue à celui de Jésus Christ. Le fait est que, dans ces dernières années, la tension créée par cet affrontement entre inclusivistes et pluralistes ne fait que commencer à croître. L'approche pluralistique est dénoncée comme une « stratégie de relativisme », qui entraîne une contradiction théologique et psychologique¹⁰.

Vatican II, à une étape de son déroulement, a dû faire face au problème du pluralisme religieux vis-à-vis de la doctrine traditionnelle de la médiation universelle du Christ. Cependant, on peut faire remarquer que cette

10/ Cf. S. ATHAPILLY, *art. cit.*, pp. 109-111.

11/ Mikka RUOKANEN, « Catholic Teaching on Non-Christian Religions at the Second Vatican Council » (= L'Enseignement catholique sur les Religions non chrétiennes au Concile Vatican II); in *International Bulletin of Missionary Research*, vol. 14, n° 2, April 1990, p. 61.

12/ Cf. l'étude critique de Sita RAM GOEL, « History of Hindu-Christian Encounters » (= Histoire des Rencontres hindoues-chrétiennes) in *Voice of India*, New Delhi, 1989, p. iv.

13/ Cf. K. RAHNER, « Christianity and Non-Christian Religions » in *Theological Investigations*, vol. 5, pp. 115-134. Dans son essai sur « Anonymous Christianity and the Missionary Task of the Church » (= Christianisme anonyme et la tâche missionnaire de l'Eglise), publié en 1970, RAHNER maintient que « le christianisme anonyme ne rend pas superflu le christianisme explicite, mais plutôt le demande » cf. *Theological Investigations*, vol. 12, p. 174.

14/ Cf. P. HACKER, *Theological Foundations of Evangelisation* (= Fondations théologiques de

l'Evangélisation); (St Augustin, 1980) pp. 61-700.

15/ Cf. B. MARSHALL, *Christology in Conflict: The Identity of a Saviour in RAHNER and BARTH* (= Christologie en conflit. L'identité d'un Sauveur dans Rahner et Barth); (Oxford 1987), p. 120.

16/ Cf. H. KÜNG, *On Being a Christian* (= Etre un chrétien); (New York: Doubleday, 1976) pp. 106-119; P. KNITTER, « World Religions and the finality of Christ: A critique of H. KÜNG'S On Being a Christian », (= Religions du monde et finalité du Christ : une critique de « Etre un chrétien » de H. Küng); dans *Horizons* 5, 1978, pp. 157-159.

17/ W. KASPER, « Are Non-Christian Religions Salvific ? » (= Les religions non chrétiennes sont-elles des voies de salut ?); in J. Pathrapankal (ed.) *Service and Salvation* (Bangalore, TPI, 1973) pp. 193-205.

18/ Y. CONGAR, « Non-Christian Religions and Christianity », *Ibid.*, pp. 167-181.

19/ P. KNITTER, *No Other Name ?* (= Aucun autre Nom ?); (Maryknoll, New York, Orbis Books, 1985), p. 230.

sensibilisation représentait seulement un aspect d'une préoccupation typiquement européenne par rapport à l'antisémitisme. Un antisémitisme dont l'Eglise essayait de se débarrasser en passant par la reconnaissance de la place des Juifs dans l'histoire du salut. Mais c'est seulement à partir de discussions ultérieures que la réalité du pluralisme religieux fut prise en considération par les Pères du Concile. Et le résultat final de cette discussion fut la Déclaration « *Nostra Aetate* » sur les Relations de l'Eglise avec les Religions non chrétiennes. Malgré les nombreuses orientations positives que ce Document a élaborées clairement, il n'en reste pas moins affligeant que de nombreux théologiens, surtout occidentaux, n'aient pas encore acquis la conviction que les autres religions puissent avoir des valeurs positives. Lors d'un débat récent (1990) sur la question de l'interprétation de *Nostra Aetate*, Mikka Ruokanen, théologien luthérien, fit la déclaration suivante : « *Le fond religieux des religions non chrétiennes n'a aucun rôle spécifique comme moyen de salut caché en termes de théologie de la création ou de loi naturelle. Les religions non chrétiennes ne sont ni démoniaques ni divines, elles sont à considérer comme un bien naturel* »¹¹. N'est-ce pas là, entrepris par un Protestant, un retour en arrière à l'époque d'avant Vatican II ? Est-ce là un chemin plus court vers l'œcuménisme inter-ecclésial ?

théologies occidentales restrictives

Dans l'ensemble, les théologiens d'Occident restent encore très préoccupés par leurs affirmations traditionnelles de l'unicité du Christ et du christianisme. Et souvent, ce qu'ils font n'est rien de plus qu'une concession aux religions non chrétiennes, leur accordant qu'« elles ont un rayon de cette vérité qui éclaire tous les hommes »¹². Et c'est à l'intérieur du cadre de ce préjugé occidental que des théologiens ont parlé de « Chrétiens anonymes »¹³. Selon *P. Hacker*, même cette concession aux non-chrétiens ne se justifie pas parce qu'elle affaiblit l'unicité de la personne et de l'œuvre de Jésus¹⁴. Et elle est tout à fait incompréhensible quand *K. Barth* parle du Christ comme étant celui en qui la totalité de la révélation de Dieu a pris place, de telle sorte que sa particularité est dotée d'une signification universelle¹⁵. Et il est étrange que *H. Küng*, théologien œcuménique, maintienne son point de vue, à savoir que sans le Christ, les autres religions ne peuvent pas adapter réellement leurs spiritualités aux demandes de notre siècle d'expression mondiale de technologie. Et, sans l'Evangile, les autres religions se trouvent « en dehors de l'histoire, s'enferment sur elles-mêmes et tombent dans le fatalisme, l'irréalisme, le pessimisme, la passivité, l'esprit de caste et le désintéressement social »¹⁶. *W. Kasper* s'en tient au point de

vue que la confession de foi chrétienne de base, à savoir : « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés par Jésus Christ, unique médiateur entre Dieu et les hommes » (1 Tm 2,4) est par le fait même exclusive et universelle¹⁷. Basé sur des textes tels que 1 Tm 2,4-6 et Ac 4,12, Y. Congar déclare que c'est un principe absolu de notre foi de croire qu'il n'y a pas de salut en dehors du Christ¹⁸.

Il n'y a aucun doute que ceux-ci et d'autres théologiens semblables aient écrit à partir de leurs convictions. Mais, chez *les théologiens* qui vivent et réfléchissent parmi d'autres religions du monde et en même temps sont engagés par leur foi au Christ, on a le sentiment qu'une hégémonie occidentale continue de s'exercer dans leurs territoires, quelque chose d'analogue à l'époque ancienne du colonialisme de l'Ouest. La première dont la signification de Jésus et le sens de l'Evangile ont été exprimés dans la philosophie occidentale durant les trois premiers siècles, s'est maintenue dans le langage chrétien normatif que nous avons reçu en héritage et que nous avons pratiqué. Aussi longtemps que ce schéma occidental prévaudra dans la réflexion théologique, on aura de la difficulté à développer *une authentique théologie des religions*. Elle est pourtant déjà suggérée dans la Déclaration de Vatican II sur les Religions non chrétiennes, mais elle n'a pas été suffisamment explorée par les théologiens. La théologie est en passe de relever non seulement de l'acceptation du **scandale**, mais aussi de la **kénose**, la voie par laquelle Dieu s'est abaissé et a pris la forme d'un esclave devenant obéissant jusqu'à la mort (Ph 2,6-11).

Les paroles de Paul Knitter sont très convaincantes : « *Si les chrétiens, croyant en Dieu et respectant la foi des autres, s'engagent dans cette nouvelle rencontre avec d'autres traditions, ils peuvent s'attendre à être les témoins d'une croissance ou d'une évolution telle que le christianisme n'en a pas connue depuis les premiers siècles. Et cette croissance va paradoxalement à la fois préserver l'identité du christianisme et en même temps le transformer. Un tel paradoxe n'est pas un mystère : nous le connaissons bien tant dans nos propres vies personnelles que dans la nature* »¹⁹.

Joseph Pathrapankal, cmi

Dharmaram Vidya Kshetram
Dharmaram College
Bangalore 560 029 – Inde

UNE RENCONTRE AVEC L'ISLAM

ÉVOLUTION PERSONNELLE ET VISION ACTUELLE

par Robert Caspar

Théologien et islamologue, Robert Caspar (missionnaire d'Afrique, p.b.) continue de vivre en milieu musulman à Monastir (Tunisie). Auteur d'un ouvrage de base sur l'Islam, il a donné des cours à l'Institut Pontifical d'Islamologie à Rome, et anime les sessions d'information et de formation à l'Islam qui se tiennent chaque été à Orsay. A publié en 1990, au Centurion: « Pour un regard chrétien sur l'Islam » (206 p.).

Le témoignage personnel du P. Caspar, appuyé d'une solide réflexion, présente l'évolution d'un regard sur l'Islam, les questions qui se posent à sa propre foi et les répercussions sur la mission. Ce témoignage peut éclairer nos propres cheminements dans la relation et la mission à l'égard des autres religions.

un changement de perspectives

Les conditions et les formes de la rencontre entre la foi chrétienne et le monde non chrétien ont évolué et se sont diversifiées depuis la naissance du christianisme. Depuis un demi-siècle, elles se posent avec une acuité nouvelle et remettent en cause la place du christianisme parmi les religions du monde; plus particulièrement les voies et les moyens de l'annonce de l'Évangile; donc *le sens de la mission et la raison d'être du missionnaire* au sens strict, celui qui a voué toute sa vie à l'annonce de l'Évangile aux non-chrétiens.

On peut schématiser ainsi la question: il y a *passage* de l'enseignement de la vérité (que nous possédons) à ceux qui ne l'ont pas, à la conscience de

détenir une part de vérité au milieu d'hommes qui ont aussi leur part de vérité. Si on désire toujours communiquer la part de vérité que nous avons reçue, nous devons commencer par découvrir et recevoir la leur. Ce changement radical de perspectives, que d'aucuns nomment une révolution copernicienne, remet en cause un échafaudage de doctrines, de théologies, et surtout de conscience du croyant. Ce n'est pas seulement une certaine ecclésiologie ou missiologie, pas seulement même une christologie qui sont remises en cause. *C'est la foi même du croyant*. Comme le dit un théologien contemporain qui ne cesse de penser ce problème: il y a quelques années encore, le problème fondamental de la foi était celui de la rencontre avec l'incroyance; il est aujourd'hui celui de «*la foi à l'âge du pluralisme religieux*»¹.

Puisqu'on m'a demandé d'apporter une contribution à un numéro consacré à ce problème fondamental, j'ai pensé devoir le faire en faisant part de mon *évolution personnelle et de ma conception actuelle du problème*, au triple titre de spécialiste de la théologie musulmane, de théologien de la mission et d'une expérience en profondeur de la foi de croyants non chrétiens, les musulmans.

I. UNE ÉVOLUTION

Lorsque j'ai commencé mes études de langue arabe et d'islamologie à l'Institut pontifical consacré à cet effet (La Manouba. Tunisie), le supérieur régional qui était venu ouvrir l'année universitaire 1952, commença sa conférence par ces mots à jamais gravés dans ma mémoire: «L'islam est une religion diabolique; je dirais même plus, c'est une religion spécialement diabolique». Et il expliquait que, si on ne pouvait nier qu'il y ait quelque vérité et quelque bien dans le Coran, c'est justement là la ruse de Satan, qui se revêt des apparences du bien pour égarer les âmes; ce que les auteurs musulmans, parlant du soufisme, nomment la tromperie de Satan (talbîs Iblîs). C'était là l'héritage des siècles passés, spécialement celui du XIX^e siècle, dont le remarquable dynamisme missionnaire avait pour arrière-fond une vision très négative des religions non chrétiennes, spécialement de l'Islam, condamné surtout pour son immoralité, selon la catégorie dominante en ce siècle.

1/ C'est le titre d'un article récent de Claude GEF-FRÉ dans *La Vie Spirituelle* 143 (nov.-déc. 1989), n° 687, 805-815.

la société des Pères Blancs

C'est dans cet esprit, évidemment, qu'était née en 1868 à Alger et avait prospéré la société des Pères Blancs. Il s'agissait d'arracher à l'enfer le plus d'âmes possible. Et la seule méthode envisagée était ce qu'on appelle aujourd'hui la mission catéchuménale : prêcher ouvertement la doctrine chrétienne, baptiser les infidèles et ainsi fonder l'Eglise en terre non chrétienne. Mais la mission de ce type en pays maghrébin musulman n'obtenait guère de résultats, à part et en partie en milieu kabyle et malgré des efforts admirables pour annoncer l'Evangile directement (traduction de la Bible en arabe littéral et dialectal, en kabyle...) ou indirectement (récits en forme de paraboles). Par contre, dès 1878, l'Afrique centrale s'ouvrait rapidement à la mission catéchuménale avec des résultats considérables. Alors, on eut vite fait de considérer la mission en pays musulman comme inefficace, inutile, en tout cas marginale.

Louis Massignon

Le tournant, ici comme ailleurs, est volontiers situé autour et avec le Concile Vatican II (1962-1965). En réalité, et spécialement pour ce qui concerne l'attitude envers l'islam et donc la forme de mission qu'elle induit, l'évolution a commencé bien avant. Sur le plan intellectuel, l'influence décisive fut celle de Louis Massignon (1883-1962) et de quelques-uns de ses émules. Lui-même, « converti » en 1904 à la foi de son enfance sous l'influence du climat musulman qu'il avait abordé en orientaliste, n'eut de cesse de convertir l'Eglise d'un regard extérieur et méprisant sur l'islam à une vue « ad intra », comme il disait, sur la grandeur de l'islam « *écrin de la transcendance de Dieu* », et notamment de sa mystique. Sur le terrain, des missionnaires aux vues prophétiques, dont le plus typique mais non le seul fut le P. André Demeerseman, fondateur de l'IBLA à Tunis, en 1929, avaient compris qu'avant d'apporter il fallait apprendre : apprendre la langue à ses divers niveaux, la doctrine, les coutumes, les bonnes manières... Bref, se laisser enseigner, se mettre à l'école de l'autre. C'était renouer avec les Pères M. Ricci, R. de Nobili du XVII^e siècle.

Vatican II

Quant au concile lui-même, c'est moins par son grand texte sur l'activité missionnaire de l'Eglise, *Ad Gentes*, qu'il représente la nouvelle approche

des religions non chrétiennes, que par la déclaration sur les relations de l'Eglise avec ces mêmes religions, *Nostra Aetate*, et par l'esprit général d'ouverture au monde. *Ad Gentes* prolonge le passé et traite presque entièrement de la mission de type catéchuménal, exception faite de deux numéros, 11 et 12, qui parlent du témoignage de vie, de dialogue, de présence de charité, comme préambule à la mission proprement dite et quand on ne peut faire autrement². C'est *Nostra Aetate* qui représente l'esprit nouveau, et on a pu dire, non sans excès peut-être, que la seule petite phrase qui commence le paragraphe 3 consacré à l'islam : « *L'Eglise regarde aussi avec estime les musulmans...* » est comme un *hapax*, une citation unique, et un commencement absolu dans l'histoire de l'Eglise et de la mission³.

Pour ma part, destiné depuis mon ordination sacerdotale et missionnaire en 1952 à étudier et à enseigner la théologie musulmane dans l'institut pontifical confié aux Pères Blancs pour former les missionnaires en terre d'Islam et situé alors en Tunisie (La Manouba) et depuis 1964 à Rome (I.E.P.A.I. puis P.I.S.A.I.), j'ai commencé par me perfectionner en arabe et en islamologie dans cet institut. J'ai poursuivi ma formation par des études supérieures de théologie catholique à Rome, puis de théologie musulmane au Caire de 1955 à 1958. J'étais alors membre de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales (I.D.E.O.) à Abbasieh, banlieue du Caire. C'était la période faste de cet Institut.

quel charisme prophétique pour Mohammed ?

Des soirées conventuelles nous réunissaient chaque semaine pour débattre des questions de l'époque, dont la plus brûlante pour les musulmans comme pour les chrétiens était de savoir si un chrétien pouvait reconnaître en Mohammed (Mahomet) un réel charisme prophétique. Les opinions étaient assez diverses et même contrastées, depuis la « tentation de Satan » jusqu'à une reconnaissance sans nuance, se réclamant de la pensée de Louis Massi-

2/ Il peut être intéressant de savoir que ces deux numéros d'*Ad Gentes* ont été rajoutés au texte en dernière minute et à la demande des évêques d'Afrique du Nord qui n'avaient pas trouvé place pour leur « mission » dans ce schéma.

3/ Signe possible d'une évolution : la rédaction de la série « L'héritage du Concile » vingt ans après, dirigée chez Desclée, par G. DEFOIS et J. DORÉ a demandé de commenter l'évolution du thème de la mission en vingt ans non pas à un évêque en mis-

sion « catéchuménale » mais à Mgr Teissier, archevêque d'Alger. Mgr TEISSIER, *La mission de l'Eglise*, Paris, Desclée, série « L'héritage du Concile », 1985, 240 p.

4/ Karl RAHNER, « Weltgeschichte und Heilgeschichte » (1959) et « Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen », (1961) repris dans *Schriften zur Theologie V* (1962), pp. 115-138, traduits en italien, non en français.

gnon. L'opinion moyenne était de concéder à Mohammed *un charisme prophétique partiel*, pour la part de vérité contenue dans le Coran et la tradition musulmane, dans la mesure où elle coïncide avec la vérité chrétienne et malgré ce qu'on pensait être les négations formelles des mystères chrétiens : la Trinité, l'Incarnation et la Rédemption.

Cette position fut longtemps la mienne, jusqu'à la fin des années 70. Je fus amené à dépasser ce découpage « en rondelles » du Coran et de l'Islam en réalité puissamment unifiés et informés par la foi au Dieu unique et trop jaugés au critère de la conformité ou non à la foi chrétienne... mais à quel stade de cette foi ? Celle du message de Jésus de Nazareth, celle de la foi dite « pascale », celle des grands conciles des quatre premiers siècles, celle du Magistère et des théologies subséquentes ?

facteurs qui entraînent l'évolution

Deux facteurs essentiels se conjuguèrent pour entraîner cette évolution, l'un plus intellectuel, l'autre plus pratique. *Le premier* consista en **l'étude de l'évolution de la théologie chrétienne des religions non chrétiennes**. Se réclamant principalement de Karl Rahner et de ses deux célèbres articles de 1959 et de 1961⁴, elle s'est développée depuis lors jusqu'à devenir l'opinion commune des théologiens de ce secteur et même à être considérée comme dépassée aujourd'hui par certains d'entre eux, Indiens notamment, comme encore trop christocentrique. Ce n'est pas mon sentiment, car je crois qu'un chrétien ne peut renoncer à la foi pascale dans le Christ ressuscité, « entré dans la gloire du Père », ce qui veut dire présent et vivant au cœur de tout homme et de tout effort vers le vrai et le bien. Mais tous reconnaissent que les religions non chrétiennes *font partie du plan divin du salut et sont donc légitimes et salutaires*, dans la mesure où elles offrent à leurs adeptes les connaissances et les secours nécessaires pour, avec la grâce de Dieu, s'ouvrir à Dieu et à leurs frères. Les différences et même les contradictions formelles avec la foi chrétienne – comme c'est le cas pour la foi musulmane – ne stérilisent pas l'âme de vérité qui les fait vivre et qui informe tout le reste.

L'autre facteur fut la rencontre vécue en profondeur avec des croyants musulmans, depuis les plus modestes jusqu'aux plus cultivés. Commencée par des relations de simple voisinage dans un quartier populaire de la ville de Mahdia (Tunisie), elle s'est approfondie au cours des ans par une interpénétration de nos vies jusqu'à devenir de véritables liens d'amitié – et plus que de l'amitié. Outre l'enrichissement humain qu'elles m'ont procuré, elles

m'ont permis de toucher du doigt, pour ainsi dire, *la densité, la compacité de la foi chez les plus simples, leur recours et leur confiance en Dieu dans la peine comme dans la joie*. Comment penser encore que cette vie religieuse si riche, complètement imbibée de la tradition musulmane, même si ses manifestations ne sont pas toujours orthodoxes aux yeux des docteurs de la Loi sourcilleux, pourrait être basée sur une illusion, sur une « tromperie de Satan », sur une dérivation souterraine du christianisme... On dira peut-être que le sentiment ne remplace pas le jugement théologique et peut même le fausser. Ce qui est sûr, c'est que le raisonnement théologique concocté dans un bureau loin des réalités vivantes risque fort d'être encore plus faussé et tronqué. Ce qui est sûr aussi, c'est que bien des jugements qui se disent fondés sur de savants raisonnements pour la défense et l'illustration du christianisme ne sont que la superstructure de ressentiments refoulés de possesseurs exclusifs de la vérité, et de l'héritage d'un passé polémique encore tout chaud, et ravivé périodiquement aujourd'hui par les affrontements récurrents entre le monde dit chrétien, en fait occidental, et le monde musulman, spécialement arabo-musulman. Et le prisme déformant des médias, si bien informés qu'ils soient ou qu'ils s'efforcent d'être, ne facilite pas la compréhension mutuelle... C'est le moins qu'on puisse dire. Pour ma part, il m'a fallu bien du temps et de la peine pour me libérer de ces préjugés, de ces refoulements... et c'est un travail sans cesse à refaire.

conversions mutuelles

Je prolonge cette ligne de réflexion par deux considérations importantes, pour moi en tous cas. La première, c'est que l'amitié et le travail en commun avec quelques chercheurs musulmans contemporains, notamment au sein du Groupe de Recherches Islamo-Chrétien (GRIC)⁵, que j'ai fondé avec un chercheur tunisien en 1977, m'a contraint à *réviser certaines évidences*, qui

5/ Sur le GRIC, nombreuses présentations. La plus complète dans GRIC, *Ces Écritures qui nous questionnent*, Paris, Le Centurion 1987, 160 p. Ici, introduction pp. 5-22.

6/ C'est le titre de mon ouvrage récent : *Pour un regard chrétien sur l'islam*, Paris, Le Centurion 1990, 206 p.

7/ Pour une vue d'ensemble assez complète du problème, de son histoire et des positions actuelles, voir mon *Traité de Théologie musulmane*, tome I. Histoire de la pensée musulmane Rome, PISAÏ 1987, 495 p. Ici, ch. VI : « Le prophétisme de Mohammed et l'inspiration du Coran ; problème de théologie

chrétienne », pp. 75-116. Des précisions dans GRIC, *Ces Écritures...* (cité ci-dessus note 5), pp. 77-122. Pour savoir comment répondre pratiquement à la question des musulmans, voir les *Pistes de réponse aux questions qu'on nous pose* (R.C. et coll.), Rome, PISAÏ 1987, 113 p., traduit en anglais *Trying to Answer Questions*, ibid. 1989, 121 p. Le premier chapitre : « Le prophétisme de Muhammad » pp. 3-8.

8/ Voir par exemple le sous-titre de l'édition française du livre de R.C. ZAEHNER, *Inde, Israël, Islam : religions mystiques et révélations prophétiques*, Paris, DDB, 1965.

n'étaient au fond que des données traditionnelles non critiquées ou – au pire – des justifications apologétiques sans valeur pour le non-chrétien. Dans ce sens – mais cela vaut aussi bien pour l'islam des simples – je peux dire en vérité que ce qui n'est souvent qu'un slogan à la mode a été pour moi réalité vécue : c'est l'islam et les musulmans qui m'ont fait découvrir le Christ vivant que je réduisais trop à des formules théologiques.

L'autre considération s'inscrit en creux de la première. Si la rencontre avec des musulmans vivant profondément leur foi sous diverses formes m'a révélé ce qu'est l'islam en vérité, par-delà des clichés réducteurs et les caricatures, n'en est-il pas de même pour le *musulman qui découvre le christianisme* à travers un ami chrétien qui s'efforce de vivre l'Évangile et est ainsi amené, consciemment ou non, à remettre en cause les caricatures du christianisme que véhicule la tradition musulmane et dont certaines s'originent au Coran ? Je pourrais citer bien des exemples de ce retournement. Ne serait-ce pas là la *première annonce de l'Évangile et le cœur même de la « mission »* ?

II. MA VISION CHRÉTIENNE

C'est donc ainsi et en fonction de ces facteurs que j'ai repris à nouveaux frais la recherche d'une vision chrétienne de l'islam⁶ qui rende compte aussi pleinement que possible de la valeur religieuse de l'islam, de sa place dans le dessein divin du salut et de l'interpellation qu'il constitue pour la foi chrétienne. Cette recherche s'est focalisée autour de la question classique depuis des siècles : le chrétien peut-il croire et confesser avec les nuances qui s'imposent, que le *Coran transmet une Parole de Dieu* non seulement pour les musulmans mais pour tous les hommes, chrétiens compris ? Donc, Mohammed est-il *prophète* et dans quel sens ? M'étant souvent et abondamment exprimé sur ce sujet, je me permets de renvoyer à quelques textes⁷, sans développer une fois de plus ma position et mes arguments. Je me contenterai de signaler maintenant quelques propositions qui sont au cœur de notre sujet.

1. dans le dessein universel de salut

L'islam fait partie du dessein universel du salut. Avec le judaïsme et le christianisme, il constitue le groupe des religions ou révélations prophétiques, que l'on distingue des religions « mystiques », centrées sur une expérience personnelle, comme le sont les grandes religions asiatiques⁸. L'islam est né

d'une *expérience religieuse* vécue par son fondateur, Mohammed, au VII^e siècle: celle de l'**unicité du Dieu transcendant** exprimée et étoffée en partie par des éléments issus des révélations antérieures, Ancien et Nouveau Testament, davantage d'ailleurs par des traditions marginales ou apocryphes que par les textes authentiques. L'ensemble bigarré et comme émietté que constituent les sourates – ou chapitres – du Coran est puissamment unifié et vivifié par cette expérience du Dieu unique qui est au cœur de l'islam et le résumé.

Mais, comme pour l'Ancien et le Nouveau Testament, le Coran n'est pas une Parole de Dieu ou une révélation à l'état pur, concept mythique, sauf pour l'attribut divin de la Parole en Dieu lui-même, celui que les chrétiens reconnaissent comme le Verbe de Dieu en Dieu (et qui est plus qu'un attribut). Mais cette Parole de Dieu s'est révélée aux hommes à travers *un langage humain* situé dans l'espace et le temps, dans une langue et une culture, dont elle avait besoin pour s'exprimer et être comprise par les hommes. Ce sont ces *conditionnements* inévitables et nécessaires qui limitent et informent, sinon déforment, la portée en principe universelle et unique de la Parole de Dieu. Ce sont ces conditionnements qui expliquent les «contradictions» entre les expressions de la Parole de Dieu dans les grandes religions entre elles et à l'intérieur de chacune d'elles. Et les «contradictions» entre la Bible et le Coran, entre la tradition chrétienne et la tradition musulmane ne sont pas plus grandes qu'entre l'Ancien et le Nouveau Testament, la tradition chrétienne et la tradition juive. Ce n'est pas Dieu qui se contredit, ce sont les hommes qui parlent en son nom.

Mais ces pesanteurs humaines n'obscurcissent pas totalement la lumière qui traverse chaque révélation, chaque religion, et qui les fait vivre. C'est dans ce sens qu'on peut affirmer que le Coran dans son ensemble, comme un tout indissociable, est porteur d'une *Parole de Dieu*, que Mohammed a bénéficié d'un *charisme prophétique* et que la religion musulmane, comme tradition issue du Coran et enrichie par treize ou quatorze siècles de vie et de réflexion des croyants musulmans, y compris les mystiques, permet de *rejoindre le Dieu unique*, d'en imprégner sa vie et donc d'*être voie de salut*.

9/ C'est le titre de l'article de Claude GEFFRÉ, « Le Coran, une Parole de Dieu différente? » dans *Lumière et Vie*, numéro spécial « Foi islamique et foi chrétienne » 32 (juillet-août 1983) n° 163, pp. 21-34.

2. parole de Dieu en Jésus Christ

La reconnaissance de l'islam – et d'autres religions – comme religion légitime et salvifique (facteur de salut par la grâce de Dieu), porteuse d'une Parole de Dieu à la fois authentique et formellement différente de la Parole de Dieu en Jésus Christ⁹ ne doit nullement conduire à une forme de syncrétisme ou d'indifférentisme. Toutes les religions « *ne se valent pas* » objectivement aux yeux de la foi chrétienne, même si pour tout homme la meilleure religion, au point de vue personnel et subjectif, est celle qui le conduit, *hic et nunc*, à s'ouvrir à Dieu et à ses frères. Je ne serais plus chrétien si je ne croyais pas que la Parole de Dieu en Jésus Christ est *la révélation la plus profonde, indépassable, jamais faite sur Dieu et sur l'homme*, justement parce que Jésus Christ est pour nous plus qu'un prophète; il est le Verbe de Dieu incarné. Mais si le **Verbe de Dieu** est en Dieu parfaitement adéquat et coextensible à Dieu, son expression dans *l'homme Jésus*, si on prend son humanité au sérieux, ne peut être coextensible à Dieu. Elle est marquée nécessairement par les contingences et les limites de son humanité et ne peut épuiser les richesses infinies de la Parole. D'où la formule relative, « la plus profonde », car Dieu seul en Dieu est absolu. Ce qui ne doit pas ouvrir la porte au relativisme, pour lequel toutes les religions se valent, ni même à cette forme de syncrétisme qui voit dans chacune des révélations des expressions « complémentaires » de l'ineffable.

3. Christ ressuscité pour tous

La foi au Christ mort et ressuscité implique que le Christ, libéré des limites de temps et d'espace liées à la réalité de l'Incarnation, retrouve son statut de Dieu et est coextensif au Père et à l'Esprit, invisiblement mais réellement *présent à tout homme*. Sans doute, de telles affirmations pourront choquer le non-chrétien, qui y verra un dernier effort de récupération de son expérience religieuse au bénéfice du christianisme. C'est pourtant la conséquence logique et incontournable de la foi en la résurrection du Christ. Nous ne ferons pas pour autant du non-chrétien « de bonne foi » un « chrétien anonyme », selon l'expression malheureuse de K. Rahner, qu'il a ensuite récusée lui-même. A la rigueur un « christique » anonyme; mais avec ou sans cette expression, le chrétien, et singulièrement le missionnaire, nourrira sa foi et sa rencontre respectueuse avec le non-chrétien de cette vision du Christ vivant dans son frère.

4. Eglise, sacrement du salut

Si le non-chrétien n'est pas un chrétien anonyme, c'est que l'Eglise *ne recouvre pas l'universalité* de la présence du Christ ressuscité ni le Royaume de Dieu dans lequel Jésus de Nazareth a invité tous les hommes à entrer. L'Eglise n'est pas adéquatement le Royaume de Dieu ; elle en est le *signe*, le *sacrement*, comme le dit maintes fois Vatican II. Sa seule fonction, sa seule « mission » est de rendre visibles dans le monde le visage et la voie vers le Royaume tels que Jésus nous les a montrés par son enseignement et surtout par sa vie et par sa mort. Elle est en route vers le Royaume, comme toutes les autres religions, mais avec non pas le privilège mais la lourde responsabilité de leur montrer la voie et aussi de s'« édifier » comme dit saint Paul, des merveilles de Dieu dans le cœur des hommes.

royaume de Dieu et Eglise

Ainsi, chaque homme trouve sa voie vers le Royaume qui lui est propre, celle que Dieu lui a assignée et qui se nourrit de la lumière véhiculée par sa tradition religieuse et est fécondée par l'Esprit. *Tout homme est appelé à entrer dans le Royaume de Dieu*. Tout homme n'est pas appelé *hic et nunc* à entrer dans l'Eglise, compte tenu de sa situation et de ses contraintes. On se convertit à l'Eglise de Jésus Christ, non pas pour trouver le salut, qu'on peut trouver hors de l'Eglise, mais pour vivre la voie vers le Royaume révélée par Jésus Christ, aller vers le Père par le Fils et dans l'Esprit, trouver dans la vie en Eglise la communauté de foi des croyants en Jésus Christ,

10/ Sur les formes diverses de l'annonce de l'Evangile dans le Nouveau Testament : Lucien LEGRAND, *Le Dieu qui vient*, Paris, Desclée 1988, 250 p. Sur leur diversité aujourd'hui, voir l'ouvrage de Mgr Teissier cité ci-dessus note 3. Il vaut la peine de citer la conclusion du rapport dogmatique du cardinal Karol WOJTYLA à la fin du synode sur l'évangélisation en 1974 : « Le concept théologique de l'évangélisation doit sans aucun doute être compris selon l'analogie postulée, dans les contextes des différents pays, par la vie et la mission de l'Eglise. Tout en demeurant essentiellement identique, le concept d'évangélisation sera appliqué différemment dans les Eglises de mission, dans les Eglises d'anciennes chrétientés, dans les rapports avec les Frères séparés, avec les disciples des religions non chrétiennes et avec les non-croyants, ainsi que dans les régions soumises à la domination de l'athéisme » *Doc. Cath.* 1974, 966-969.

11/ C'est pour aider à rendre compte de notre espérance qu'ont été élaborées les *Pistes de réponse...* citées ci-dessus note 7.

12/ Ce thème du dialogue... du salut a été introduit par Paul VI dans sa première encyclique *Ecclesiam suam* (1964) dont il forme le cœur et s'épanouit en cercles concentriques. C'était alors une grande nouveauté et qui invitait l'Eglise à une attitude de respect de la vérité des autres. Il reste toujours valable, mais son nom même évoque fâcheusement un échange verbal, en tête-à-tête, sur des thèmes religieux... Pour ma part, je préfère le terme de rencontre, qui inclut un témoignage. Sur le dialogue, j'ai rédigé quelques pages destinées d'abord aux évêques d'Afrique du Nord (CERNA) en 1978. Elles ont été reprises et étoffées dans un « *Document du S.R.I.* » n° 5, octobre 1988, 14 pages. On peut se le procurer au Secrétariat pour les Relations avec l'Islam (S.R.I.), 71, rue de Grenelle, 75007 Paris.

se nourrir de son enseignement et de ses sacrements, et finalement et essentiellement devenir soi-même témoin de la voie évangélique vers le Royaume auprès de ses frères chrétiens et non chrétiens.

La mission est donc la fonction essentielle de l'Eglise et le critère de sa fidélité. La seule vraie question qu'elle devrait se poser, au-delà ou en-deçà des problèmes internes, souvent secondaires, c'est de se demander si et comment **elle témoigne du Royaume selon l'Évangile**. Car il faut toujours et partout témoigner de l'Évangile, même et surtout auprès de ceux qui en sont loin, même et surtout auprès des musulmans ; car s'ils n'ignorent pas le nom de Jésus et des bribes de son histoire, ils en sont les plus loin, justement parce qu'ils croient, sur la foi du Coran, ultime et parfaite expression de la révélation, le connaître mieux que nous et que tout autre. Une vérité partielle ferme souvent la voie à une vérité plus complète.

Cette annonce de l'Évangile de Jésus Christ peut se faire selon bien des formes, la meilleure étant celle qui est requise par la situation du chrétien dans son milieu non chrétien¹⁰. En terre d'islam, ce sera d'abord le témoignage de la vie chrétienne, généralement silencieuse, mais aussi « rendant compte de l'espérance qui est en nous » (1 Pierre 3,15) quand l'occasion en est donnée¹¹. Au-delà du dialogue¹², il s'agit de rencontrer aussi profondément que possible le non-chrétien, pour s'édifier mutuellement et chercher ensemble, dans la lumière de l'Esprit, la volonté de Dieu sur chacun de nous pour, avec le secours divin, se soumettre à cette volonté. C'est le sens coranique du mot *islâm*.

Robert Caspar, pb.

*Maison des Sœurs – Zone Stade
5000 Monastir – Tunisie*

REGARD CHRÉTIEN SUR LE BOUDDHISME

Réflexions sur le Dialogue interreligieux et la Mission

par Dennis Gira

Laïc américain, Dennis Gira a fait des études à la Sophia University de Tokyo, à Paris VII^e et à l'École Pratique des Hautes Études (section des sciences religieuses). Sa thèse de doctorat portait sur « Le sens de la conversion dans l'enseignement de Shinran ». Aujourd'hui, le professeur Gira est directeur-adjoint de l'I.S.T.R. à l'Institut Catholique de Paris, en même temps que rédacteur à « Catholic International », l'édition anglaise de la Documentation Catholique. Il a publié « Comprendre le Bouddhisme », paru au Centurion en 1989.

« La chose la plus précieuse que mes années de recherche sur le bouddhisme m'ont apportée, c'est bien le sens du mystère de Dieu et de la merveille libératrice qu'est l'Incarnation ». Ces paroles de D. Gira résument bien le message de ce témoignage personnel ; elles font entrevoir une certaine profondeur du dialogue interreligieux et contribuent à situer la mission dans le contexte des religions.

Au moment de rédiger cet article pour lequel on me demande de réfléchir avec le lecteur sur l'attitude qu'un chrétien peut avoir lorsqu'il se trouve confronté à une tradition religieuse plus de deux fois millénaire, les souvenirs d'une **vraie rencontre vécue au Japon**, il y a deux ans, avec un « prêtre » bouddhiste me reviennent à l'esprit. Ceci se passait dans un temple rattaché à l'école Shin (laquelle est l'une des écoles de ce que nous appelons la tradition de la Terre Pure ou encore le bouddhisme de la foi – ces termes s'éclaireront plus loin).

J'étais donc là, dans ce Saikaku-ji situé au cœur de l'ancienne ville de Hikone, dans des bâtiments de bois vieux de plus de quatre siècles ; je me

rappelle le Grand Hall dans lequel trône une énorme statue d'Amida, Bouddha que l'on vénère dans cette école du bouddhisme; je me rappelle le son rythmique de la cloche du temple, l'odeur de l'encens qui flottait tranquillement dans l'air déjà alourdi par la chaleur et l'humidité presque étouffantes de ce soir du mois d'août.

Mais surtout je me rappelle mes propres sentiments en ce soir mémorable: en effet, j'étais là, assis à même le sol, à la japonaise, face aux responsables d'une vingtaine de temples de l'école Shin et tournant le dos au Grand Bouddha; je devais parler à ces hommes de l'enseignement de leur fondateur, Shinran Shonin (1173-1262). Je n'étais pas très à l'aise, et le fait que tout se passe en japonais n'arrangeait pas les choses! Et pourtant, malgré une poussée de tension et de vives douleurs dans mes jambes d'occidental trop raide, cette expérience a été finalement extrêmement positive, je m'en suis très vite rendu compte.

Le lendemain en effet, au petit déjeuner, j'ai vu et compris en croisant le regard du vieux « prêtre » qui m'avait invité, que nous étions devenus tous les deux beaucoup plus conscients de quelque chose d'absolument fondamental. Nous avons fait l'expérience qu'au plus profond de nous-mêmes, nous étions très proches l'un de l'autre – malgré toutes les différences d'âge, de culture, de langage et autres... qui pouvaient nous séparer – réunis que nous étions par la *recherche spirituelle* que tous les hommes partagent.

« il y a un lien »

Et lorsque je repense à d'autres expériences semblables, je me demande parfois comment et pourquoi un chrétien ordinaire, qui dans son enfance ne pensait qu'au base-ball (je suis américain), en est arrivé à se spécialiser dans les études bouddhiques. Mes amis bouddhistes au Japon m'expliquent parfois que les choses se sont passées ainsi parce que... « en ga aru », ce qui est presque intraduisible mais qui veut dire littéralement: « il y a un lien ». Cette expression, utilisée d'ailleurs par tous les Japonais, sert à expliquer le *pourquoi* d'une rencontre ou d'une situation inattendue, et se comprend mieux à la lumière de la notion bouddhique de « karma ».

la loi du karma

Selon la loi karmique en effet, tout acte posé, qu'il soit positif ou négatif, portera un fruit lui aussi positif ou négatif, soit dans cette vie, soit dans

une vie à venir. Tout ce qui nous arrive dans le présent est donc en quelque sorte le résultat d'actes posés auparavant — dans cette vie ou dans des vies antérieures. «En ga aru»... Si j'ai pu étudier le bouddhisme dans cette vie, ce serait donc parce qu'il y avait ou bien un lien déjà établi avec le bouddhisme dans le passé, ou une disposition ouverte à la doctrine bouddhique à cause d'actes méritoires accomplis pendant mes vies antérieures. D'autres amis — ceux qui ne sont ni chrétiens ni bouddhistes — me disent qu'il s'agit d'un hasard. Moi, je préfère penser que *l'Esprit souffle où Il veut* et qu'Il nous amène parfois là où nous n'aurions jamais pensé aller.

l'Esprit souffle où il veut

Pourquoi l'Esprit Saint ? Simplement parce que je suis chrétien — ou plutôt que j'essaie de l'être. Je ne crois ni au « karma » (et pourtant je reconnais que nous avons beaucoup à apprendre de ceux pour lesquels cette notion est chargée de sens) ni au hasard (et là je fais bloc avec tous les bouddhistes). La conviction que l'Esprit Saint a toujours été pour quelque chose dans la suite des choix et de « petits événements » qui font que je suis maintenant impliqué dans le dialogue interreligieux, est le résultat d'un travail continu de discernement.

Je regarde tout simplement les fruits de tout cela dans les vies de ceux avec qui je vis et travaille (chrétiens et bouddhistes) et dans ma propre vie. Je constate d'abord que mes études et mes rencontres avec les bouddhistes m'ont aidé à **grandir dans ma foi chrétienne**. Je constate aussi que ces mêmes études et rencontres m'ont poussé à *m'engager dans le dialogue interreligieux* qui, j'en suis convaincu, constitue une partie intégrante de la mission chrétienne — dans le sens très précis que tout dialogue authentique est un *témoignage de notre foi* dans un Dieu d'amour intimement présent à chacun — et qui à travers toute personne nous parle de Son mystère et du mystère de l'homme. Je reviendrai sur cette idée fondamentale dans un deuxième temps. Mais je voudrais tout d'abord partager un peu la manière dont le bouddhisme, tradition si étrangère à la pensée chrétienne, a pu m'aider à grandir dans ma foi chrétienne.

I. LES RETOMBÉES D'UNE RENCONTRE AVEC LE BOUDDHISME

Un chrétien qui aborde l'étude du bouddhisme pour la première fois est souvent dérouté dès le début par la manière très différente de la nôtre dont les

bouddhistes regardent les choses. La notion même de « karma » et celle de « samsara » (cycle infernal et incessant de morts et de naissances dont chacun est prisonnier et à l'intérieur duquel les vies se succèdent selon la loi karmique) lui sont totalement étrangères. Les choses ne deviennent pas beaucoup plus claires quand il découvre les Quatre Nobles Vérités où s'exprime pourtant le cœur de l'expérience d'Eveil qu'a faite le Bouddha et que chaque bouddhiste doit faire lui-même s'il suit fidèlement le Maître. Et pourtant si l'on essaie, le cœur ouvert, d'écouter (ce qui n'est pas la même chose qu'entendre) ces Vérités, on verra que l'intuition du Bouddha a une portée universelle — que le message de ce sage peut même aider un chrétien à mieux comprendre le message du Christ (sauf bien sûr si le chrétien en question a déjà sondé toutes les profondeurs du mystère du Christ et en vit pleinement — ce qui est assez rare!).

A. LES QUATRE NOBLES VÉRITÉS

1. « tout est souffrance »

Avec la première Vérité, le Bouddha ne fait que constater ce qu'il voit autour de lui : la condition de l'homme est loin d'être heureuse. L'homme existe dans un monde où tout est imparfait, impermanent, sans véritable substance et voué à la destruction. Tout est éphémère : le monde, l'homme et tout ce à quoi il tient. Le mot que le Bouddha utilise pour décrire cette situation est « dukkha », ce qui est habituellement traduit par « souffrance » mais qui a aussi le sens d'imperfection, d'impermanence et d'insubstantialité. Cette précision apportée, on peut résumer la première Vérité par la formule : « Tout est souffrance ».

2. l'illusion fondamentale

Le Bouddha explique dans la deuxième Vérité que la source de cette souffrance universelle (dukkha) est l'ignorance foncière, dans laquelle vit l'homme, de ce qu'est sa condition. Tout homme — et ici il suffit de regarder autour (et à l'intérieur) de nous-mêmes pour constater à quel point le Bouddha a bien pénétré le cœur de la faiblesse humaine — s'attache avec acharnement à lui-même, à ses idées, à ce qu'il possède, à ce qu'il veut. En somme, il agit comme si au fond de lui-même il y avait un noyau d'être substantiel et permanent qu'il essaierait d'affirmer par tous les moyens. Or, pour le Bouddha il s'agit là de *l'illusion fondamentale* qui est à la source de toutes les souffrances, car c'est elle qui engendre le désir humain de poser

des actes égoïstes – qui à leur tour portent toujours, selon la loi karmique, des fruits mauvais. L’homme alors renaît dans le cycle des morts et des naissances et se condamne ainsi à une frustration incessante puisqu’il ne pourra jamais apaiser sa soif d’un bonheur véritablement durable dans un monde qui est foncièrement illusoire et éphémère.

3. libération définitive

Pourtant on peut échapper à cette souffrance : dans la troisième Vérité en effet le Bouddha parle d’une libération définitive, acquise lorsque l’on a supprimé les causes de la souffrance – c’est-à-dire ses propres désirs et l’illusion qui en est indissociable. Cet état de libération définitive est ce qu’on appelle le « nirvana » – littéralement : « éteint ». Il s’agit bien sûr de l’extinction de cette soif insatiable, que nous avons tous, de posséder, de dominer, de durer.

4. voie de l’éveil

Mais de cette soif, nul ne se libère aisément. Tout homme qui entreprend cette démarche spirituelle en est bien conscient. C’est pourquoi le Bouddha propose dans la quatrième Vérité une Voie sur laquelle l’homme peut *cheminer vers la réalisation de sa nature véritable* – ce qui le laissera libre de tout attachement à son moi illusoire – et donc de la frustration de ne pas pouvoir l’épanouir dans le monde du « samsara » (cycle des renaissances). Cette Voie est à la fois *une moralité* destinée à déraciner tout désir qui pourrait renforcer l’idée fautive d’un homme substantiel, permanent, etc., *une discipline* mentale qui permet de voir les choses comme elles sont véritablement (impermanentes, douloureuses et insubstantielles), et *une sagesse* qui libère effectivement de l’ignorance et qui, dans sa plénitude, est l’expérience même de l’éveil.

1/ Pour ceux qui lisent couramment l’anglais et voudraient découvrir ce que pourrait être une relecture des textes bibliques à la lumière de l’expérience bouddhiste, voir *Life Transformed* de P. Leo LEFEBURE, Acta Publications, Chicago, 1990.

B. L'ÉTUDE DU BOUDDHISME ET L'APPROFONDISSEMENT DE LA FOI

Pour aider le lecteur à comprendre comment le bouddhisme peut aider un chrétien (il s'agit ici de ma propre expérience et elle n'est peut-être pas généralisable) à *approfondir sa propre foi en Jésus Christ*, je voudrais lui poser une question simple : « Avez-vous lu l'Évangile d'aujourd'hui, ou celui de dimanche ? ». La plupart des lecteurs de *Spiritus* répondront sans doute par l'affirmative. Et maintenant une deuxième question : « Quel était le message du passage que vous avez lu, et comment a-t-il transformé votre vie aujourd'hui »¹ ? Cette deuxième question, que je me pose parfois (pas assez souvent), peut être un tant soit peu embarrassante – car si le lecteur me ressemble, il reconnaîtra que souvent, l'on oublie très vite l'Évangile que l'on vient de lire – et cela malgré les meilleures intentions du monde ; ou encore que l'on a des difficultés à dire comment un passage donné, lu des centaines de fois, transforme véritablement notre vie. En fait, le risque est toujours là que l'Évangile, et les vérités spirituelles qu'il exprime, ne nous deviennent si familiers qu'on ne les entende plus véritablement, ce qui peut affadir et comme aplatir notre vie spirituelle.

C'est de ce danger que ma rencontre avec le bouddhisme a pu, jusqu'à un certain point, me sauver. Les limites qui sont imposées dans un article de cette longueur ne me permettent pas de parler en détail des divers aspects de la vie chrétienne, que mes études bouddhiques et mes relations avec des bouddhistes m'ont aidé à mieux comprendre. Je voudrais pourtant développer trois points (sans oublier l'essentiel, à savoir que le christianisme, comme le bouddhisme, doit être une expérience personnelle intérieure et que le christianisme, comme le bouddhisme, est une Voie de salut à vivre aujourd'hui) : 1) l'oubli de soi ; 2) la confiance en Dieu ; 3) et la profondeur du mystère du Christ.

1. l'oubli de soi

Nous avons vu que, pour le bouddhisme, la source de toute souffrance était l'attachement à un soi illusoire, la soif de posséder les choses et de s'affirmer comme être permanent. Nous avons vu aussi que le Bouddha avait proposé à chacun un « régime » capable de le guérir de cette maladie spirituelle qui le fait tant souffrir. Il s'agit principalement de l'exercice de *pratiques méditatives* au cours desquelles l'homme décortique toutes ses expériences et les choses auxquelles il est tenté de s'attacher, afin d'arriver à voir qu'elles

sont vides de toute substance. C'est un peu ce que fait un parent qui, voyant son enfant effrayé par ce qu'il voit au cinéma, essaie de le calmer en lui expliquant qu'après tout il ne s'agit que d'un jeu de lumière sur un écran blanc, qu'il n'y a là aucune véritable substance. La seule différence est que l'analyse bouddhiste est bien évidemment beaucoup plus nuancée et s'applique absolument à tout, jusqu'à l'existence même de celui qui médite.

Si l'on suit ce chemin avec assiduité, on arrive inmanquablement à un véritable *oubli de soi* lequel engendre alors une *paix intérieure totale*. Tout est dans la technique, et il s'agit d'une technique dont l'efficacité est vérifiable, tant et si bien que les maîtres bouddhistes authentiques n'ont aucun besoin de s'engager dans un prosélytisme quelconque. La Voie est déjà bien balisée. Les maîtres ne font qu'inviter ceux qui viennent les voir à essayer les méthodes enseignées par le Bouddha. Nombreux sont ainsi ceux qui essaient, et nombreux aussi ceux qui constatent que cette efficacité est réelle. C'est sans doute ce qui explique en partie le succès du bouddhisme en France aujourd'hui.

– *l'illusion du pécheur*

Mais quel rapport y a-t-il entre tout cela et l'expérience chrétienne? Dans notre tradition, nous parlons de péché plutôt que d'ignorance de la réalité. Mais au fond, ces deux notions d'ignorance et de péché ne sont pas aussi différentes que beaucoup l'imaginent. Car dans la tradition chrétienne le péché fondamental de l'homme est bien l'égoïsme. L'homme pécheur pense qu'il peut s'épanouir indépendamment de Dieu, il se fait le centre de l'univers. En bref, il se prend pour ce qu'il n'est pas. Et ce disant, nous approchons de la position bouddhiste, car se prendre pour le centre de l'univers, c'est vivre une illusion totale et se condamner à une frustration incessante.

La grande différence, c'est l'affirmation chrétienne que l'homme est *incapable* de se guérir définitivement de sa maladie spirituelle en s'en remettant à la seule aide d'une technique, aussi élaborée soit-elle. *Dieu seul* peut le libérer de la petitesse de son moi et Il le fait à travers Son Fils Jésus (dont le nom signifie Sauveur). Sur ce point on ne peut guère faire de compromis. Pour le chrétien, l'oubli de soi, inséparable du don de soi, passe par le Christ et se réalise dans la rencontre de Dieu.

Qu'est-ce donc alors qu'un chrétien peut attendre du bouddhisme, et comment ce dernier peut-il l'aider à mieux comprendre ce que l'Évangile a à dire de l'oubli de soi ? Pour répondre à cette question il faut réfléchir à l'un des dangers qui guette le chrétien dans sa vie spirituelle. Puisqu'il sait ne pas pouvoir arriver à un véritable oubli de soi à travers la seule technique, le chrétien risque de n'en utiliser aucune dans sa lutte contre l'égoïsme. Et pourtant, ces *techniques de méditation* (qui aident à une progression spirituelle) existent au sein du christianisme mais elles sont, hélas, peu connues des chrétiens car on n'en parle guère dans la plupart des églises, et on les pratique encore moins ; du moins est-ce la raison que beaucoup de bouddhistes français m'ont donnée pour m'expliquer leur conversion au bouddhisme, lequel nous rappelle donc de manière éclatante que l'homme peut et doit faire des efforts pour arriver à une « juste compréhension » de ce qu'il est réellement (but de la méditation bouddhiste), pour se vider de son orgueil et de son attachement à tout ce qui est éphémère.

2. la confiance en Dieu

Le deuxième aspect de la vie chrétienne que, grâce à mes études bouddhiques, je comprends et vis mieux, *c'est la confiance en Dieu*. Cela peut sembler paradoxal à la lumière de ce que nous venons de voir. Il est effectivement difficile de saisir comment le bouddhisme peut à la fois rappeler au chrétien qu'il doit s'appliquer à une vie de méditation pour arriver à la libération promise par Dieu, et qu'il lui faut pourtant aussi s'abandonner entièrement à Lui car seul, Il peut réellement le faire entrer dans la liberté des fils de Dieu.

Tout s'éclaire quand on réalise que le bouddhisme *n'est pas un système de pensée monolithique*. Il est des formes de bouddhisme en effet qui, comme nous venons de le voir, mettent l'accent sur la nécessité de la méditation et de l'effort que l'homme doit faire lui-même pour se sauver du monde de la souffrance (*dukkha*) dans lequel il est prisonnier, et on ne peut pas ignorer la richesse de ces traditions qui encore de nos jours sont le cadre dans lequel des millions d'hommes et de femmes cheminent vers l'Éveil. Mais il existe d'autres formes de bouddhisme qui, pour diverses raisons culturelles, historiques, religieuses et philosophiques (ou tout simplement grâce à l'intuition spirituelle de certains grands maîtres), se fient beaucoup moins, ou pas du tout, à l'effort de l'homme pour arriver à la libération. L'une de ces formes est celle du bouddhisme de la Terre Pure – mentionné plus haut – et que j'ai étudié en profondeur au Japon.

– « *le bouddhisme de la Foi* »

Les grands maîtres fondateurs de cette tradition ont mis l'accent sur *la faiblesse humaine*. Leur étude des écritures bouddhiques et leur propre expérience les ont confirmés dans leur conviction qu'au fur et à mesure que le monde s'éloignait de la période durant laquelle le Bouddha avait enseigné, l'homme devenait de moins en moins capable de s'appliquer aux pratiques bouddhiques. Selon Shinran Shonin – voir plus haut – qui a poussé cette pensée jusqu'à l'extrême, l'homme ne peut absolument rien faire pour se libérer. Il ne peut que s'abandonner au Bouddha Amida (littéralement le Bouddha de la Lumière – ou de la Longévité – infinie) qui règne dans un monde autre que le nôtre (dans la cosmologie bouddhique il est un nombre infini de mondes, chacun ayant son Bouddha). Cet Amida avait prononcé un vœu selon lequel tout être vivant de notre monde qui ferait appel à lui, renaîtrait dans Sa Terre Pure où il verrait face à face et pourrait comprendre la vérité libératrice sans aucune difficulté. *La foi ou confiance absolue en Amida* remplace alors entièrement les pratiques classiques d'autres formes du bouddhisme.

Cet appel radical à la foi m'a interpellé dès les débuts de mes études sur ce « *bouddhisme de la foi* » car ce qui, pour moi, y est le plus frappant, c'est la finesse de l'analyse amidiste : elle explique en effet que l'homme qui essaie de se libérer de son attachement à son propre soi en s'appuyant sur l'efficacité de ses pratiques personnelles se condamne automatiquement à l'échec total, car sa pratique même devient une forme, habilement cachée, d'attachement à soi. Il faut donc tout abandonner, jusqu'à l'idée d'avoir un rôle significatif à jouer dans le déroulement de son propre salut. Le pendule balance ainsi complètement de l'autre côté et la porte qui ouvre sur l'oubli de soi (et donc sur la libération totale), devient la confiance absolue faite à la force et à la promesse d'Amida.

– *l'humble confiance chrétienne*

Un chrétien ne peut pas ne pas se laisser interpellé par la qualité de la confiance des amidistes authentiques – surtout s'il s'ouvre à la profondeur de la pensée et à la finesse de l'analyse qui lui sont sous-jacentes. Car le chrétien lui aussi est victime de la faiblesse humaine et a trop souvent tendance à s'attacher à ses « bonnes actions » et à « ses » pratiques religieuses, comme s'il méritait à travers elles son propre salut. Mais le « mérite » mal compris peut devenir le pire ennemi d'une humble confiance en Dieu qui nous aime.

Le bouddhisme donc peut aider le chrétien (du moins c'est ce qui s'est passé pour moi) à mieux réaliser que ses pratiques méditatives, si importantes soient-elles, sont d'abord un moyen de prendre conscience de *l'amour salvateur et gratuit* que Dieu nous offre (et non pas un moyen de mériter cet amour); que son don de soi aux autres est d'abord l'expression de *l'expérience du don que Dieu a fait de Lui-même* (et non pas une condition qu'il faudrait remplir pour que Dieu l'accepte). La foi vécue de cette manière devient quelque chose de très libérateur, et l'Évangile lu à cette lumière ne peut que transformer la vie.

3. la profondeur du mystère du Christ

– *silence devant la réalité suprême*

Une des caractéristiques des spiritualités extrême-orientales en général est le silence respectueux qui règne dès que l'on aborde le sujet de *la nature ultime des choses*. Dans la tradition bouddhique, on ne dit jamais ce qu'est cette réalité ultime car dès que l'homme, dont l'expérience est limitée à ce monde éphémère, essaie de proférer une parole sur le sujet en question, il fausse la réalité en faisant d'elle un « objet » de connaissance. Or c'est déjà attribuer des limites à une réalité qui ne peut pas en avoir. Parler en termes positifs de cette réalité, c'est encore nier son caractère ultime et absolu. C'est pourquoi beaucoup de textes bouddhiques décrivent longuement ce que cette réalité *n'est pas*, pour que l'homme puisse finalement et seulement commencer à pressentir ce qu'elle est (mais dire ce qu'elle « est » serait aller trop loin!). *Silence* donc puisque l'on ne peut pas parler de la réalité suprême, et que cette réalité ne parle bien évidemment pas d'elle-même – car il s'agirait alors d'une réalité personnelle – c'est-à-dire, dans l'analyse bouddhiste, individualisée et donc limitée, ce qui est impossible.

La grandeur de la tradition bouddhiste est d'aider l'homme à aller dans sa recherche spirituelle jusqu'aux limites de ses possibilités; et là, de *l'inviter à rester silencieux devant le Mystère*. Cela ne peut que faire réfléchir le chrétien qui, de lui-même, ne peut pas non plus prétendre aller plus loin. Seule en effet, la Parole qui jaillit du Mystère peut l'illuminer. C'est cette Parole faite chair qui lui donne la possibilité de parler. *En Jésus Christ*, il est même invité à entrer dans la vie de ce Mystère que nous nommons Dieu – ou plutôt Père – puisque c'est ainsi que Jésus Christ en parle Lui-même et nous invite à en parler.

– *sens du mystère de Dieu*

Mais si le Christ nous permet d’approcher de Dieu, de Le connaître dans un certain sens, les bouddhistes nous rappellent toujours que ce **Dieu reste Mystère**. Effectivement, qui peut oser dire qu’il a pénétré jusqu’au fond le mystère de Jésus Christ, le mystère de Dieu? Le chrétien ne peut donc pas s’endormir dans sa recherche de Dieu, mais bien plutôt poursuivre son effort quotidien pour mieux connaître Jésus Christ. Car ni Dieu, ni Jésus Christ ne lui appartiennent et pénétrer le mystère de Dieu est l’aventure de toute une vie, de toute une éternité. Oui, si je dois dire en un mot et en toute franchise la chose la plus précieuse que mes années de recherche sur le bouddhisme m’ont apportée, c’est bien le **sens du mystère de Dieu et de la merveille libératrice qu’est l’Incarnation**.

II. DIALOGUE INTERRELIGIEUX ET MISSION

Jusqu’ici j’ai parlé de ma propre expérience de chrétien engagé et dans l’étude approfondie d’une des grandes religions du monde, et dans le dialogue avec des gens qui lui appartiennent. Je voudrais cependant dire un mot sur *la relation* entre ces engagements et ce que je considère comme l’engagement de tout chrétien, c’est-à-dire *la mission*. (Je précise que je ne parle pas ici en tant que théologien, mais plutôt comme « bouddhologue » chrétien qui tout au long de ses études a dû faire face, souvent dans la solitude, mais parfois avec d’autres chrétiens – prêtres et laïcs – aux problèmes que posent ces divers engagements).

1. le dialogue comme témoignage de l’amour universel de Dieu

Entrer en dialogue avec ceux qui appartiennent à d’autres religions présuppose que l’on ait un profond respect pour les personnes avec qui l’on parle, et pour leur religion. Que manque ce respect, et l’on ne peut tout simplement pas parler de dialogue. Mais d’où viendrait ce respect sinon d’une conviction, enracinée dans la foi, que *Dieu est intimement présent à toute personne et qu’Il appelle chaque homme à participer à Sa vie*? Et que sont les religions sinon des expressions sociales de l’effort fait par l’homme, souvent dans des conditions très difficiles, pour répondre à cet appel qui se fait entendre (parfois avec la discrétion d’une « brise légère ») au plus profond de son être, là où il est tenu en existence par la présence aimante du Créa-

teur. Si cette analyse est juste, on peut en tirer plusieurs conclusions très importantes et qui pourront exercer une *influence considérable* sur la manière dont peuvent être vécus et l'engagement dans le dialogue interreligieux et l'engagement missionnaire.

partager le trésor

Pour qu'il n'y ait pas de malentendus, je voudrais dire tout de suite que le chrétien qui dans sa rencontre avec Jésus Christ a fait l'expérience de l'amour de Dieu, ne peut pas ne pas vouloir *partager ce « trésor » avec tous*. Ceci dit, il faut accepter le fait que son expérience personnelle de Jésus Christ est toujours limitée. Il faut aussi reconnaître, et pour beaucoup ce n'est pas chose facile, que la présence de Jésus Christ – ce Jésus Christ que l'Eglise croit être le seul Médiateur et d'où vient tout salut – ne peut être étranger à qui que ce soit, puisque Jésus Christ est indissociable de la deuxième personne de la Trinité, du Logos, du Verbe Créateur qui donne toute vie et dont la présence maintient tout dans l'existence.

en toute humilité

Face aux croyants d'autres religions, et face aux pratiques religieuses et enseignements qui nourrissent leur vie spirituelle, le chrétien doit tout d'abord, et en toute humilité, essayer de *découvrir cette présence* – car l'ignorer totalement serait mépriser Dieu lui-même. Puisque la personne de Jésus Christ est mystère, le chrétien doit avoir l'humilité de s'ouvrir à la possibilité d'approfondir la connaissance qu'il a de Lui à travers sa rencontre avec des non-chrétiens. Car, bien que les croyants d'autres religions ne jouissent pas de la relation privilégiée avec Jésus Christ qui est en principe (mais malheureusement pas toujours en pratique) celle de tout chrétien, il est bien possible, et même probable, que dans leur cheminement spirituel, et dans la fidélité à leurs traditions, ils découvrent, eux, d'autres aspects de Son mystère. En même temps, le chrétien doit essayer d'aider les fidèles des autres religions à *devenir plus conscients de leur vocation à participer pleinement à la vie de Dieu* – mais toujours avec la plus grande humilité et le plus grand respect – et en sachant que tout homme, chrétien ou non-chrétien, aura sans cesse besoin de se convertir jusqu'au jour où tout sera accompli en Jésus Christ.

2. le dialogue comme mission

En guise de conclusion, je dirai d'abord que le respect d'autrui et l'humilité que l'on montre – dès que l'on s'engage dans un dialogue authentique avec des croyants des religions non chrétiennes – sont déjà un *témoignage porté aux mystères les plus profonds de la foi chrétienne*: l'amour de Dieu pour tout homme, la reconnaissance que la profondeur du mystère de Jésus Christ nous dépasse, le fait aussi que l'Esprit Saint souffle où Il veut afin de pousser l'homme vers la pleine conscience de ce qu'il est appelé à devenir. (Je pense que prendre le temps d'étudier en profondeur ces religions, d'essayer de les comprendre, est une partie importante de ce dialogue car cet investissement de temps est en soi un signe de respect).

Ensuite, je soulignerai le fait que dans un vrai dialogue, il est essentiel que *chacun soit fidèle à soi-même*. Pour le chrétien cela veut dire exprimer sans complexe sa foi en Jésus Christ ressuscité, en Celui qui est l'image de ce que nous sommes tous appelés à devenir.

Enfin, je dirai sans hésitation que tout dialogue interreligieux doit viser à *la conversion de tous les participants*, chacun s'approchant toujours plus de la source de sa propre vie spirituelle et finalement de sa vie tout court. Au fond, s'engager dans le dialogue, pour moi, c'est aussi s'engager dans la mission car c'est, comme je l'ai déjà dit, porter témoignage aux mystères de notre foi, oser partager notre foi en Jésus Christ, et s'engager à une conversion constante – signe de l'élan qui nous pousse toujours plus loin vers l'union à Dieu à laquelle chacun est appelé.

Dennis Gira

*107, rue de Reuilly
75012 Paris*

RELIGION TRADITIONNELLE AFRICAINE

LE DIALOGUE EST-IL POSSIBLE?

par Peter K. Sarpong

Mgr Peter K. Sarpong est l'évêque de Kumasi au Ghana. Il est diplômé en Anthropologie sociale (Oxford). Le présent article est extrait du Bulletin du Secrétariat pour les non-chrétiens (n° 68, 1988) et fait suite à la Lettre de ce Secrétariat aux Conférences Episcopales d'Afrique et de Madagascar (28 mars 1988), où s'exprime la « conviction croissante qu'il est important de donner une attention pastorale accrue à la Religion Traditionnelle en Afrique et à Madagascar ».

En ces pages, Mgr Sarpong s'élève d'abord contre les appellations et des interprétations qui ont porté préjudice à la Religion Traditionnelle Africaine (RTA). Il relève ensuite les valeurs de la RTA, qui rendent possible sinon nécessaire le dialogue interreligieux, surtout quand il s'agit d'inculturation et d'évangélisation. Spiritus poursuivra l'effort d'accorder à la RTA la place qui lui revient parmi les Religions.

Note: faute de place, l'article a été abrégé par endroits.

La RTA (Religion Traditionnelle Africaine) a fortement influencé le mode de vie de l'Africain. Les cultures africaines sont connues pour leur orientation religieuse. En fait, les cultures africaines sont des cultures religieuses; impossible de les comprendre sans la religion. Depuis le berceau jusqu'à la tombe, la religion imprègne normalement la vie de l'Africain. C'est pourquoi il faut tenir compte de la RTA pour construire l'avenir. Le passé éclaire le présent et nous permet de mieux façonner l'avenir. La RTA fait partie du génie africain; la comprendre est nécessaire pour l'évangélisation.

I. DES INTERPRÉTATIONS CONTESTABLES

Malheureusement, la RTA, au lieu de servir par sa richesse, a été souvent mal comprise et reste toujours faussement représentée. Cette incompréhension ressort clairement des noms qui ont été employés pour la décrire.

« **Religion primitive** ». On s'étonne de la ténacité à définir la RTA comme « religion primitive ». Evidemment, cette appellation devait la distinguer des religions dites « les grandes religions ou les religions universelles ». On suppose qu'une religion primitive n'a pas de *fondateur* et qu'elle manque de *sources écrites*. On ne peut que s'interroger sur le fait qu'une religion serait telle parce qu'il existe une parole écrite et un *fondateur*, identifiable. En ce qui concerne la RTA en tout cas, l'affirmation qu'on ne puisse découvrir dans le passé aucune figure historique dominante peut être mise en question. Les Ashanti du Ghana reconnaissent, sans hésitation, « Okomfo Anokye » comme étant à l'origine de la plupart des prescriptions de l'ancien Royaume.

Pas de « livre ». Sans vouloir trop simplifier, on peut dire que les religions sont fondées sur trois piliers : la foi, l'éthique et le culte... Ces trois éléments, communs à toutes les religions, ne sont d'aucune manière liés à la parole écrite. Une religion n'est pas une religion ou une grande religion parce que ses croyances sont consignées par l'écriture. Bien au contraire, les croyances ont été mises par écrit parce que la religion existait déjà. C'est très probablement une erreur de vouloir insister sur le « livre » comme signe évident d'une religion ou, pire encore, de classer les religions en grandes ou petites selon le *critère de l'écriture*. Mais nous sommes entrés dans la culture du papier. Ce qui est écrit possède de la valeur. Certains prennent comme vérité d'évangile ce qu'ils lisent dans les journaux. Nous avons besoin de diplômes pour prouver notre capacité. Il faut un billet pour prendre l'avion...

En revanche, **puissante était la parole dans la RTA**. A l'apogée de la RTA, la parole prononcée revêtait un *caractère sacré*, bien plus important que la parole écrite aujourd'hui. Par exemple, on conteste facilement, chez les Ashanti comme ailleurs, les testaments écrits. Il y a cent ans, personne n'aurait osé mettre en question ou modifier le testament oral d'une personne mourante. Même si une seule personne avait entendu les dernières volontés, celles-ci étaient respectées. On était sûr que la personne en question ne rapportait que les paroles exprimées.

Je suppose que *Jésus* témoigne, lui aussi, de la *puissance de la parole*. Il n'a jamais mis par écrit ses paroles : il a fondé, cependant, une religion. La

RTA prend au sérieux la parole. Rite et paroles, seuls, réalisaient et garantissaient l'intronisation d'un chef, la célébration du mariage, l'initiation dans une société secrète, la nomination d'un guerrier... Briser un serment oral était considéré comme l'une des plus hautes trahisons chez les Ashanti. J'ai encore connu le temps où, chez les Ashanti, quelqu'un pouvait prendre quelque chose dans le champ d'une autre personne sans autorisation préalable. Il suffisait d'en avertir le propriétaire après coup et de dire qu'on a pris du plantain ou du poivre... pour sa propre consommation. On le croyait sur parole sans le soupçonner d'abus de confiance tel que la vente à autrui...

Paganisme. Outre ce regard négatif sur la RTA à cause du manque de documents écrits, on peut signaler d'autres injustices à son égard, par diverses appellations. On l'a appelée «paganisme». C'est une fausse appellation. Déjà l'origine du mot le montre: la racine du mot latin (*paganus*) signifie quelqu'un de la campagne, un rustique. Plus tard, le terme paganisme s'appliquera à toutes les religions en dehors de l'islam, du judaïsme et du christianisme. Un païen est celui qui ne connaîtrait pas Dieu et qui adore des idoles. C'est une injustice d'appeler ainsi la RTA. Même si l'on connaît peu l'Afrique, personne ne peut dire que l'Africain ne connaît pas Dieu. En Afrique de l'Ouest, on croit fortement en un *seul Dieu et qui est le Créateur*.

Fétichisme. C'est encore un de ces mystères que l'application de fétichisme à la RTA. Le mot dérive du portugais «*feitico*» qui veut dire un objet ou un article. Quand les Portugais ont rencontré sur la côte de l'Afrique de l'Ouest des Africains qui portaient des objets à signification religieuse, ils s'imaginaient que la religion de ceux-ci consistait à adorer ces objets. Point n'est besoin de s'attarder à cette méprise. Pensons simplement *aux noms si évocateurs et aux titres* que nous donnons à *l'Être Suprême*. Par ailleurs, si l'on nomme fétichisme la RTA à cause des objets sacrés, alors nous sommes sur un terrain glissant. Car, toutes les religions ont des objets sacrés. Dans le christianisme, nous respectons les statues, les crucifix, les médailles et les rosaires. Ce sont également des objets. Mais on les considère comme secondaires.

Animisme. Un bon nombre parle d'animisme. L'origine de ce concept vient de «*anima*», âme. En désignant la RTA par animisme, on suggère que l'Africain croit que les objets ou les animaux possèdent une âme ou un esprit. Même s'il y a une part de vrai, on ne peut pas dire que l'Africain croit que tout objet et toute créature possèdent un tel esprit. Les Ashanti ne diront pas que le cocotier, le palmier ou l'arbre à plantain ont une âme. En tout cas, l'idée que certains objets ont une âme ou un esprit n'est pas réservée

à l'Afrique seule. Tout simplement, il n'est pas correct d'appeler la RTA animisme.

Idolâtrie. Idolâtrie exprime l'idée du culte des idoles. Est-ce le cas de la RTA? Ce qu'on trouve dans la RTA comprend: la *croissance en l'Être Suprême, les ancêtres, les dieux inférieurs, les puissances et les forces*. C'est un cliché inexplicable qu'on puisse réduire une telle religion au culte des statues ou des images qui représentent les divinités (c'est ainsi que le dictionnaire encyclopédique anglais définit le mot «idole»!) Même si, pour les besoins de la cause, on admet que les dieux inférieurs sont des idoles qu'on adore, ceux-ci ne représentent pas toute la religion, mais seulement une partie. Il est déplaisant d'appeler la RTA idolâtrie.

Religion primitive ou « native ». « Primitif » est un terme ambigu. Il peut signifier « être premier dans le temps »; il peut aussi s'entendre dans le sens « d'arriéré » ou de « sauvage ». La RTA n'est ni arriérée ni ne vient avant d'autres religions; elle a évolué avec la vie des êtres humains dans ce continent. On ne devrait pas parler de RTA primitive. « Native », en anglais, est chargé d'un sens péjoratif et peut évoquer « non civilisé », quelqu'un de l'Afrique ou des sociétés dites primitives. C'est une évolution malheureuse de ce terme. En soi, il n'exprime que l'origine; en ce sens, il pourrait s'appliquer à toutes les religions. Mais on ne peut le réserver uniquement à la RTA.

Culte des ancêtres. Peut-être la pire des descriptions de la RTA est celle qui s'exprime par « culte des ancêtres ». Comme nous l'avons déjà mentionné, les ancêtres ne représentent qu'une partie de la religion de l'Africain. Mais n'est-ce pas la même chose quant à l'existence et à la vénération des saints, qui eux aussi, ne représentent qu'une partie du concept religieux du chrétien? Aucun chrétien n'accepterait que le christianisme soit défini par le « culte des saints »: à juste titre, les chrétiens protesteraient. La raison ne réside pas simplement dans le fait qu'il y a beaucoup plus important dans le christianisme que les saints; mais parce qu'on n'adore pas les saints; ils ne sont pas déifiés et ne sont pas la référence ultime de notre demande et de notre louange ou adoration. Nous honorons les saints comme ceux qui ont vécu comme nous, qui peuvent nous servir d'exemple, et notre prière à Dieu peut compter sur leur intercession. Nous portons leurs noms pour nous rappeler leur vie à imiter.

C'est exactement l'idée que l'on se fait dans la *vénération des ancêtres*. Ceux-ci ne sont pas divinisés. Mon père qui est mort et qui est un ancêtre demeure

mon père et je m'adresse à lui comme mon père. Je l'honore et le respecte pour tout ce qu'il a fait pour moi et pour les autres. Par le changement radical du mode d'existence, on croit que les ancêtres ont acquis une puissance plus grande que la puissance humaine. Mais ni les ancêtres ni les divinités inférieures ne peuvent agir indépendamment de la volonté de Dieu, le Tout-Puissant, le Dieu éternel, qui connaît tout, qui est infiniment grand.

Totémisme. Le totémisme est la croyance selon laquelle il existe une relation entre les êtres humains ou des groupes d'êtres humains d'une part, et les êtres du règne animal ou végétal, d'autre part. Le totémisme existe bien dans la RTA. Mais cela ne justifie pas de dire que toute la RTA soit totémique. En effet, par rapport aux autres concepts, le totémisme ne représente *qu'un aspect* insignifiant de la RTA.

Une fausse appréciation. Malheureusement, toutes ces interprétations et d'autres encore ont persisté et causé bien des confusions. Les sceptiques ne voient dans la religion que le visible, l'observable et le culte extérieur. Ils la décrivent, en conséquence, en termes peu flatteurs, en retenant des phénomènes tels que : sacrifice de moutons et de vaches, la danse et les acrobaties bizarres, considérées parfois comme une démonstration «sauvage» de la puissance physique. Dans sa Constitution sur l'Eglise, Vatican II parle de « ceux qui cherchent le Dieu inconnu dans les *ombres* et les *images* » (le souligné est de moi). C'est probablement une allusion aux religions « primitives ». *Mais Dieu est connu dans ces religions!...*

II. LE DIALOGUE AVEC LA RTA

Dans la RTA, il y a des **principes durables** qui contribuent à promouvoir les valeurs humaines et aident à bien vivre. Ils défient le temps. Ces valeurs tirent leur origine du Créateur et ont été ordonnées dans les êtres en sorte que l'Africain puisse survivre. Ces valeurs et principes, dans le passé, ont soutenu l'Africain aux temps les plus difficiles, parfois même impossibles, en apparence du moins. Ces valeurs ne disparaissent pas ; elles resteront toujours et elles sont sublimes.

le dialogue est-il possible ?

Certains se sont interrogés sur la sagesse ou même l'opportunité pour l'Eglise d'avoir un dialogue avec la RTA. D'autres ont affirmé que le dialogue est

impossible. Il n'y a pas, disent-ils, de structures ou de personnalités pour mener ce dialogue. De toute façon, ajoutent-ils, la RTA est dans une phase passagère. Elle sera bientôt reléguée dans l'oubli par le changement social et disparaîtra. Que les gens se convertissent au christianisme et qu'on ne les laisse pas dans l'illusion ! Ceux qui entreprennent le dialogue quand même, malgré leur conception obscure, le font en vue de la conversion. Cependant, la RTA n'est pas à éliminer, pensent-ils, car la plupart des convertis viennent de la RTA. Pour le reste, elle a peu de choses à offrir. Quand on parle de principes philosophiques et religieux, ils ne se réfèrent pas à la RTA.

Mais il faut se rendre compte du fait que la RTA ne meurt pas. Beaucoup de valeurs qu'elle contient sont *des valeurs qui durent*. Elles ne sont pas passagères et ne peuvent être éliminées à la légère. Lors de son implantation dans le continent noir au XV^e siècle, le christianisme n'en a pas tenu compte ; il témoignait de la pire des attitudes à l'égard de la RTA. La RTA exerce toujours *une influence* sur la pensée des gens. Elle est *présente* chez bon nombre d'hommes et de femmes, hautement cultivés, dans toutes les démarches de la vie ; elle est présente chez les chrétiens et chez les musulmans ; il arrive qu'ils ne s'en rendent même pas compte. On peut dire que la RTA est bien présente en Afrique même si parfois on ne la retrouve qu'en des expressions différentes ou très discrètes. Ce fait rend impérative la *nécessité du dialogue* de l'Eglise avec la RTA.

diversité du dialogue

Il n'est pas nécessaire que le dialogue soit le même pour toutes les religions. Dans le cas de l'islam ou du bouddhisme, par exemple, il peut s'exprimer par des rencontres, surtout entre des responsables religieux, par des conférences et des séminaires, par la publication de lettres ou de livres ou encore l'échange de visites. Concernant la RTA, la forme que le dialogue peut et doit prendre, devrait interpeller les chrétiens à mieux vivre leur foi. Loin de déformer le message du Christ, la RTA est appelée à *l'enrichir*. Si, comme dit l'Écriture, toute chose a été créée par le Christ, en lui et pour lui, alors on doit le trouver de quelque manière dans la RTA, ne serait-ce que sous la forme de traces ou de semences, peu importe. On est tenté de dire que dans la culture et la religion africaines, on trouve le Christ d'une manière plus réelle encore... Le professeur Dulles a suggéré que le Christ s'y trouve sous une forme symbolique. Nous ne pouvons entrer ici dans l'étude du symbolisme. Mais une telle proposition est, pour le moins, intéressante. Nous reprendrons plus loin la question du symbolisme dans le débat sur le dialogue.

sens de Dieu

Selon la RTA, le sens de Dieu est décidément chrétien. Dans le judaïsme, on affirme qu'il n'y a pas de Dieu en dehors de Yahvé. Il est unique, aucun autre Dieu n'est appelé Yahvé. Impossible d'avoir un Dieu-Yahvé inférieur. Yahvé est Yahvé, et c'est tout. Il est l'unique, l'incomparable, le Très-Haut, le Tout Puissant, etc. Le Deutéro-Isaïe affirme sans hésitation qu'en dehors de Yahvé il n'y a pas d'autre dieu. Les idoles sont l'œuvre des mains d'homme ; ceux qui les suivent courent après la vanité et leur ressemblent. C'est également la pensée des musulmans. Ceux-ci expriment clairement leur sens de Dieu dans le premier pilier de leur religion : « Il n'y a pas d'autre divinité que Dieu ».

Dans tout langage africain, nous trouvons exactement la même situation. Dieu porte *un nom* et il n'est pas question de donner ce nom à un autre être. Dans mon peuple, le Dieu est appelé « Oyankopon » ; il est absolument impossible d'avoir un « Oyankopon » moindre ou inférieur. Les autres esprits, qu'on qualifie de divinités inférieures dans les langues occidentales, portent des noms génériques ou particuliers... Les Ewe ont un seul nom pour Dieu (Mawu) et pour les divinités inférieures un tout autre (Vudu). Il serait impensable pour un Yoruba d'avoir un autre dieu que « Olodumare » ou « Olorun » ou, pour les Igbos, « Chineke »...

attributs de Dieu

La confusion suscitée par les langues dites modernes comme l'anglais (ou le français) est un problème que l'Africain, d'aucune manière, n'a créé lui-même. En ces langues, on appelle certaines créatures des dieux inférieurs ou des divinités. Pareille manière de parler est inconnue dans la RTA. L'idée *d'unicité de Dieu* est si fondamentale qu'on aurait pu penser que la sensibilité linguistique de l'Africain en ce domaine aurait dû être adoptée depuis longtemps ; on aurait pu l'utiliser pour expliquer la nature des attributs de Dieu.

Mis à part les noms donnés à l'Être Suprême qu'il ne partage avec aucun autre, il y a des attributs que tous les peuples africains accordent à l'Être Suprême comme appartenant à lui seul. Je ne pourrais imaginer un autre être en ce monde qui serait appelé « *Plénitude* » (Toturobonsu), « *Eternel* » (Tetekwaframoa), « *le Miséricordieux* » (Daascensa), etc. Plus important encore, ces noms et ces attributs expriment plus ce que Dieu est réellement

pour nous que ce qu'il est en lui-même. Dieu entre dans nos vies. Il revêt une importance pratique pour l'Africain. C'est sous cet aspect pratique que la religion touche l'Africain. Dieu est « *le feuillage qui couvre le monde entier* » ; il est « *la fontaine qui jamais ne tarit* » ; il est « *la source qui comble pleinement* », etc. C'est plus concret que de dire simplement : Dieu est bon, Dieu est puissant...

intégralité

La notion d'intégralité est une idée théologique importante. Jésus Christ était à la fois homme et Dieu. Il était Dieu qui s'est rendu visible et homme qui s'est offert pour nos péchés. Il n'y a pas eu dichotomie entre la divinité et l'humanité. Il était les deux à la fois.

Cette notion d'intégralité se trouve clairement dans la RTA. Pour l'Africain, la dichotomie entre le sacré et le profane, le séculier et le religieux, le matériel et l'immatériel, est superficielle... *La religion est partie intégrante de la vie*. Selon la tradition, la religion est présente dans toute l'activité. La personne naît dans une atmosphère religieuse ; au cours de sa vie, des cérémonies religieuses marquent les moments importants de son existence. Sans doute bien des problèmes aujourd'hui proviennent de la barrière artificielle entre le religieux et le profane. On ne perçoit plus les êtres humains et les phénomènes dans leur intégralité comme des unités où tout est lié... Cette intégralité est une perspective de la RTA, qui pourrait enrichir le christianisme.

symbolisme

Dans cette ligne de l'unité des phénomènes, la notion de symbolisme tient une place importante. Les symboles sont nécessaires à toutes les religions. Jésus Christ lui-même peut être considéré comme le sacrement de Dieu. Il signifiait et rendait présent l'amour du Père pour l'humanité et, en même temps, signifiait et concrétisait la réponse de l'homme à cet amour infini du Père...

L'enjeu des symboles est d'*entrer en relation avec Dieu* ; un Dieu qui n'est pas sur le même plan que les êtres créés. Il faut comme un pont entre l'humanité et Dieu ; cela peut être des paroles, des gestes, des objets, des signes, etc. Ces symboles ne sont pas la réalité elle-même ; ils servent de

moyens qui établissent la relation entre le visible et l'invisible. Il semble bien que sans les symboles la religion serait impossible. Les sacrements sont des exemples très concrets du symbole et de son usage. Dans les sacrements, nous utilisons des objets ou des paroles pour signifier une réalité spirituelle et la rendre présente...

Dans les cultures africaines, les symboles jouent *un rôle de premier plan*. Nous rencontrons les symboles dans le langage, l'art, la danse, les institutions comme le mariage, etc. Il fut un temps où l'Eglise, à juste titre, mettait l'accent sur les symboles. Mais le monde occidental actuel a hérité de nombreux symboles qui lui paraissent maintenant dénués de sens. Cette perte du vrai sens des symboles, est-elle aussi une des raisons d'une perte graduelle du sens de la religion? Rappelons que l'Eglise elle-même est un sacrement du Christ ressuscité. En ce domaine des symboles, la RTA pourrait défier le christianisme et lui apporter *un enrichissement*.

caractère sacré de la vie

Une autre caractéristique très importante de la RTA est celle du respect de la vie considérée comme sacrée. Donner naissance à un enfant est considéré, tant par l'homme que par la femme, comme l'événement le plus grand. La vie doit être donnée, elle doit être vécue, il faut s'en réjouir; la vie doit être intégrale, honorable, longue et paisible. Le sens de la vie rendait quasiment impossible l'avortement volontaire ou même la contraception. Le monde moderne ne manque pas de jouer avec la vie... Il a perdu le vrai sens de la personne. Nous sommes dans la civilisation de la science et de la technologie. Tout en reconnaissant leur importance et leur nécessité, il faut avouer que la science et la technologie deviennent tyranniques si elles ne tiennent pas compte de la personne humaine.

Une meilleure connaissance de la RTA pourrait *faire contrepoids à la mentalité destructrice de la vie* qui se manifeste à certains endroits de notre monde. Elle pourrait signifier un mémorial de l'intention originelle de Dieu qui créa l'homme à son image et à sa ressemblance. Contrairement à ce que pensent beaucoup de non-Africains, c'est un fait que, même dans le passé, on n'ôtait pas la vie à la légère. Chez les Ashanti, une personne ne pouvait être mise à mort que par décision de l'autorité suprême et dans le cas d'un crime qui méritait la peine de mort. Un autre cas se présentait à l'occasion du décès d'un chef ou d'un roi. On pensait qu'il convenait qu'un chef soit accompagné de quelques-uns de ses sujets, du fait qu'il devait régner dans

l'autre monde. C'étaient les seuls cas. Même si quelqu'un tuait un ennemi à la guerre, il devait passer par les rites de purifications. Toutes ces pratiques avaient un fondement religieux...

immortalité

A ce caractère sacré de la vie se rattache le sens de l'immortalité... La mort était considérée comme un changement d'état, un voyage dans un monde meilleur où la personne vit à jamais. Dans cet autre monde, le défunt n'est pas indifférent aux affaires des vivants ; il est si vivant qu'il s'y intéresse, y prend réellement part. Le sens de l'immortalité implique celui de la *rétribution*. Après la mort, il y a le jugement. Dieu le juge est juste, il ne fait pas acception des personnes, il juge selon les actes et donne à chacun ce qu'il mérite. Tout cela était la croyance de l'Africain avant l'arrivée du christianisme.

Lié au sens de l'immortalité est celui de *la relation entre les défunts et les vivants*. La RTA ne parle pas de la « communion de saints » : mais il existe une affinité avec la conception chrétienne... Il y a une interaction constante entre les vivants et les morts. Un savant africain a nommé les ancêtres : « *les morts vivants* ». On s'adresse aux ancêtres pour ses problèmes. L'Africain sait qu'en définitive la réponse ne vient que de l'Être Suprême. Mais il croit également que l'Être Suprême a laissé entre les mains de ses subordonnés des choses qu'ils peuvent traiter eux-mêmes. C'est son droit de déléguer des pouvoirs...

communauté, solidarité

L'Africain vit en communauté. Comme père et mère, il n'y a pas uniquement ceux qui lui ont donné naissance. Il peut appeler plusieurs « père » et « mère » ; et ceux-ci, normalement, le traitent comme les parents qui l'ont engendré. De ce fait, l'Africain compte aussi de nombreux frères et sœurs, de neveux et de nièces. Dans certaines langues africaines, les mots « cousin et cousine » « oncle et tante » n'existent pas. Le frère du père est lui aussi le père ; la sœur de la mère est elle aussi la mère. N'est-ce pas en cette direction de la grande famille que s'oriente le christianisme ? Le baptême nous incorpore dans la famille du Christ au-delà de toutes les frontières...

De plus, *l'amitié* est une valeur hautement appréciée. Dans certains cas, l'amitié peut prendre une telle ampleur que le lien entre amis est considéré comme

plus fort que celui existant avec un frère ou une sœur. Ce sont là des valeurs qui vont dans le sens de la famille chrétienne. Malheureusement, on ne les a pas assez reconnues ni exploitées. J'oserais dire que les valeurs et les avantages de la famille restreinte ne peuvent égaler ceux de *la grande famille*, pour ne pas affirmer davantage.

Il n'y a pas de doute, la RTA développe des valeurs humaines; elle est vécue d'une façon concrète. Nous sommes responsables les uns des autres. Ce que fait l'un me concerne; ce qu'il refuse est aussi mon affaire. En tant que membre de la même société, je peux demander à quelqu'un de suivre les prescriptions religieuses car le refus de les mettre en pratique m'implique moi-même. Notons-le encore, la religion est présente dans toute la vie. Elle n'est pas l'habit que vous portez aujourd'hui et changez demain. Elle est comme votre peau; vous la portez partout...

fidélité

Appeler quelqu'un traître, est la pire des accusations... La RTA insiste sur la fidélité. Elle accentue la dimension horizontale de la vie. Si l'on est en règle avec ses semblables, alors on l'est également avec Dieu. On rejoint saint Jean : « *Comment peux-tu dire que tu aimes Dieu que tu ne vois pas, si tu n'aimes pas ton prochain que tu vois ?* » (1 Jn 4,20).

La RTA insiste sur la fidélité aux obligations religieuses, à l'autorité, aux relations, etc. Si quelqu'un se montre infidèle, et donc n'aime pas, il est considéré comme n'étant pas un être humain; il n'en a que l'apparence. Une personne qui sans cesse cause des troubles dans la société, qui l'expose ainsi à des souffrances, au ridicule et au mépris, est considérée tout simplement comme une bête. Dans certaines langues africaines, il existe des expressions qui décrivent de cette manière ceux qui trahissent les valeurs les plus élevées de la société.

conclusion

Si tels sont les principes qui se manifestent dans la RTA, on est surpris que certains puissent parler de la mort de la RTA ou mettre en question sa raison d'être. La fin de la RTA représenterait une *tragédie* pour l'humanité. Elle serait le coup fatal porté à l'Africain qui déjà avec peine s'accroche à la vie, pris qu'il est déjà dans l'étau de l'oppression, de la domination, de la pauvreté matérielle, de la faim et de la maladie.

C'est pourquoi, l'interaction ou le dialogue entre christianisme et RTA devrait se concentrer en des domaines où l'enrichissement du christianisme peut se faire. Si cette rencontre se réalise, alors la culture africaine elle-même sera élevée à un plan supérieur qu'elle n'a pas encore atteint jusqu'à présent. Il s'agit d'une *aide mutuelle*. Bien sûr, la RTA ne pouvait parvenir à certains sommets de la religion. Impossible de découvrir la Trinité ou l'Incarnation. Pour elle, la souffrance est un malheur ; le péché personnel ou des faiblesses du peuple en sont la cause. Si l'amour du prochain est bien accepté, en revanche l'amour de l'ennemi, recommandé par le Christ, est inconnu. De tels enseignements, et bien d'autres encore, dépassent l'entendement de la RTA et, je suppose, également d'autres religions appelées « grandes religions ».

Il faudrait donc que la RTA soit au moins *explorée et utilisée dans le processus de l'inculturation de l'Évangile*. Au cours de cette démarche, certains traits qui font problème seraient éliminés ; elle permettrait à l'Africain d'atteindre une profondeur à laquelle il ne peut parvenir que par le Christ. C'est ma conviction que l'usage judicieux de la RTA réalisera en Afrique une des visions du Pape Paul VI : construire une civilisation de l'amour.

Peter K. Sarpong

*Bishop's House. P.O. Box 99
Kumasi (Ghana)*

« JE NE SUIS PAS VENU ABROGER MAIS ACCOMPLIR »
(Mt 5,17)

par Immaculata Fusako Onishi

Née en 1936 à Kôbé (Japon), dans une famille bouddhiste, sœur Immaculata Fusako Onishi, franciscaine missionnaire de Marie, licenciée ès sciences (mathématiques), a œuvré dans l'enseignement au Japon. Depuis quatre ans, elle est en charge de formation permanente et d'animation missionnaire en France.

Il y a la réflexion et la théorie, il y a surtout le mystère de Dieu et de la personne humaine. « Dieu est trop grand pour être contenu dans la pensée humaine » dira, à la fin, sœur I. Onishi. Pour elle, le passage du bouddhisme à la vie religieuse est expérimenté comme un « accomplissement ». Fallait-il demander à expliquer davantage cette expérience ? Ce bref témoignage peut éveiller au sens du mystère dans la question des religions.

Il y a un an, donnant dans Spiritus le témoignage de ma conversion au christianisme, j'ai écrit : « Je peux ajouter encore un mot au sujet de ma conversion. Je n'ai pas le sentiment d'avoir trahi la religion qui m'a été donnée à ma naissance, mais au contraire, j'éprouve une grande reconnaissance d'avoir reçu dans le bouddhisme les semences du Verbe, qui m'ont rendue capable d'accueillir un jour le Verbe Incarné, Jésus Christ. Je peux dire que **ma conversion au christianisme a été pour moi, et pour mes parents aussi, ni le rejet de la religion bouddhiste, ni le passage d'une religion à une autre, mais l'accomplissement de toutes nos aspirations, par l'accueil de la Parole de Dieu** »¹.

Et maintenant, on me demande d'expliquer ce qui porte précisément sur le contenu de ce paragraphe, surtout ce qui est souligné en gras. Je l'ai écrit à partir de mes expériences personnelles, et non selon ma réflexion théologique.

Comme je ne suis pas experte en ce domaine, je voudrais laisser aux théologiens la discussion théologique, et essayer d'expliquer ce que signifie pour moi cet « accomplissement », sans tomber toutefois dans un triomphalisme chrétien, ni une apologie du bouddhisme.

ai-je choisi une religion ?

Bien que mon père m'ait laissé choisir une religion, lorsque je lui ai demandé la permission d'être baptisée, cela ne veut pas dire que j'ai choisi après avoir comparé plusieurs religions. Je me suis sentie plutôt choisie, appelée, saisie par le Christ à qui je ne pouvais pas dire "non". D'ailleurs, je n'ai pas choisi non plus le bouddhisme : Je suis née dedans, dans une épaisseur de culture bouddhiste de plusieurs siècles. Donc, le choix ne vient pas de mon côté, mais de Dieu. « *Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, mais c'est moi qui vous ai choisis* » (Jn 15,16) dit Jésus. Et je suis très consciente que ce choix ne dépend d'aucun mérite de ma part, mais est essentiellement gratuit. Ainsi je n'ai aucun motif de m'enorgueillir, ni de souhaiter quelque avantage.

comment ai-je rencontré ce Jésus ?

l'histoire de Kawamoto

Une enfant de dix ans ayant déjà connu une terrible guerre avec la faim, la peur et la mort des voisins, était sûrement très sensible à quelque chose qui donne un sens à la vie. Au lieu de répéter mon expérience propre, j'aimerais mieux citer ici un passage du Père Y. Congar :

« Sartre nous a proposé une vision du monde absurde, qui est aussi la vision d'un monde sans amour. "La Peste" d'A. Camus nous a bouleversés, et nous avons été troublés de rencontrer chez lui, dans "La Chute", un monde où il n'y a pas de grâce, pas de nouveauté de vie, pas d'espérance.

Mais voici l'histoire vraie d'un journalier, Kawamoto, que nous rapporte R. Jungk, Vivre à Hiroshima. C'était après le bombardement. Revenant du travail en camion, Kawamoto voit, parmi les corps alignés le long de la route

1/ *Spiritus*, n° 118, fév. 1990, pp. 3-11.

2/ Yves CONGAR, o.p. : *Vaste monde ma paroisse*, Foi Vivante.

3/ Nguyen van KHANH, o.f.m. : *Le Christ dans la pensée de saint François d'Assise*, Ed. Franciscaines.

et qu'on rassemble avec des crocs pour les brûler, un visage qui vivait encore. Kawamoto essaie de faire arrêter le camion, il crie: "Il est vivant!". En vain. Kawamoto n'en dort pas de toute la nuit. Cela devait décider de la suite de sa vie. "Il avait découvert à cette époque sa nouvelle voie. Elle lui fut désignée par l'exemple de deux inconnus. Dans l'un des voyages d'évacuation à Hiroshima, Ichiro avait vu une toute jeune fille se donner une peine touchante pour des malheureux déjà condamnés. Un peu plus tard, il rencontra un policier qui faisait avaler avec une patience infinie du pain trempé au petit enfant d'une femme affaissée sur le bord de la route. Dans l'obscurité de ce désert, ces deux êtres, lui sembla-t-il, avaient accompli une action valable".

Kawamoto écrit alors: "Plus je réfléchis aux expériences que j'ai vécues, plus clairement j'entends au-dedans de moi-même une sorte de voix qui me dit: L'essentiel de la vie est d'aider tous ceux qui sont dans la misère et qui souffrent".

Pas de sens, la vie? Absurde, le monde? Il faut avoir les yeux pour reconnaître leur sens: ce que saint Paul appelle "les yeux illuminés du cœur!". Il faut aimer. Le sens du monde est alors reconnu dans et par notre libre conscience, mais comme un sens objectif et total, non comme la seule projection et création de notre liberté individuelle»².

Cette quête du sens de la vie m'a poussée à frapper à la porte de l'Eglise, et à y écouter la Parole de Dieu qui est Jésus lui-même. Alors, Jésus m'a révélé petit à petit le visage de Dieu.

il m'a révélé le visage de Dieu «Dieu est amour»

Au moment du baptême de Jésus dans le Jourdain, une voix vint des cieux: «*Tu es mon Fils bien-aimé, tu as toute ma faveur*» (Mc 1,11). Dieu se révèle comme Père de Jésus, et Jésus comme son Fils bien-aimé dans la relation intime du Père et du Fils. Quand j'ai appris de Jésus à prier en disant: «*Notre Père*», Dieu qui était pour moi un Dieu transcendant, est devenu quelqu'un de proche, très proche de moi et qui m'aime. Et à travers le *témoignage d'une missionnaire* venue soigner les lépreux au Japon, j'ai commencé à voir cet Amour dans le concret. «*L'Amour seul est digne de foi*» dit H. Urs Von Balthasar.

La foi en Jésus Christ a commencé à grandir en moi par cette révélation de Dieu-Amour. Cet Amour s'appelle l'**humilité** selon saint François d'Assise

qui ne perçoit l'amour du Père que dans la descente du Fils vers l'homme. L'humilité est donc pour lui un acte du Père par lequel il fait don de lui-même à l'homme dans l'incarnation de son Fils³.

«Quand Jésus lave les pieds des apôtres le soir du Jeudi Saint, il les regarde de bas en haut et c'est à ce moment-là qu'il nous dit qui est Dieu. Nous cherchons Dieu dans la lune alors qu'il est en train de nous laver les pieds. Le lavement des pieds est une leçon d'amour fraternel, bien entendu, mais, plus profondément, il est une révélation, un dévoilement de ce qu'est Dieu. Dieu ne peut pas ne pas se situer en bas. C'est impossible, sans quoi nous ne pouvons pas dire que Dieu est amour. Tournez les choses dans tous les sens, vous n'en sortirez pas. L'humilité de Dieu est la profondeur même de Dieu»⁴.

«premier-né de la création»

François aimé des bouddhistes

Pour François d'Assise, le Fils bien-aimé est le Premier-né de la création. *«Il est l'image de Dieu invisible, premier-né de toute créature, car c'est en lui qu'on été créées toutes choses»* (Col 1,15). François avait probablement ces paroles dans son esprit, quand il parle de la joie de toutes les créatures qui accueillent la venue du Christ comme celui qui vient répondre à l'aspiration profonde de leur être. C'est par et dans ce Fils-fait-homme que toute la création – et non seulement l'homme – trouve la joie suprême.

Pour les bouddhistes qui sont sensibles à la nature (ce mot englobe tout le cosmos tel qu'il est, sans distinction entre le « naturel » et le « surnaturel »), l'existence humaine se trouve sans difficulté dans la « création » harmonieuse et amoureuse de Dieu. Même le bouddhisme n'est pas en dehors de cette création, et la pensée de François d'Assise est connue et aimée des bouddhistes japonais.

alors, l'accomplissement, mais dans quel sens ?

Un poète japonais chante ainsi : *« Tout être vivant se tourne vers le soleil. »* Toutes les aspirations humaines s'orientent vers Dieu. Et accueillir ce Jésus

4/ François VARILLON : *Joie de croire, joie de vivre*,
Le Centurion.

qui est la Parole de Dieu est devenu ainsi l'accomplissement de toutes mes aspirations. « *Quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai à moi tous les hommes* » (Jn 12,32). Le message de Jésus devient donc la Bonne nouvelle pour toute l'humanité. L'Évangile dépasse toutes les frontières des religions.

« *C'est achevé* » (Jn 19,30) dit Jésus sur la Croix. Tous les accomplissements de l'histoire sainte sont orientés vers la venue du Christ, et dans la vie du Christ, tous les accomplissements de l'Écriture culminent en son sacrifice. Ainsi, le Verbe qui s'est fait chair, accomplit son œuvre de salut par sa Passion et sa Résurrection.

**« je n'ai pas rejeté une religion
pour en choisir une autre ». Réflexion**

« points chauds » du pluralisme religieux

Quand j'ai commencé à réfléchir sur mon expérience et à la question qui m'a été posée (cf. début), j'ai trouvé un article intéressant du Père Claude Geffré. En peu de mots, il m'a éclairée sur des points « chauds » de la théologie actuelle du pluralisme religieux. Il est bon de le citer ici.

« Dans la logique de l'enseignement du Concile, la théologie chrétienne des religions est passée d'un ecclésiocentrisme étroit (cf. le fameux adage: "Hors de l'Eglise, point de salut") à un christocentrisme déclaré. On a renoncé à parler du christianisme en termes d'excellence et d'exclusion à l'égard des autres religions pour lui reconnaître une unicité d'inclusion. C'est ce que les théologiens catholiques ont appelé la "théologie de l'accomplissement". De même que les Pères de l'Eglise reconnaissaient des "semences du Verbe" dans la sagesse philosophique des païens, la théologie moderne acceptera de discerner dans les religions du monde des "valeurs salutaires" qui préparent à la reconnaissance de la plénitude de la vérité qui se trouve dans le christianisme. Il ne s'agit pas seulement d'affirmer que les hommes de bonne volonté peuvent faire leur salut dans les autres religions. Il s'agit d'admettre que les grandes religions du monde puissent jouer le rôle de "préparations évangéliques" pour des hommes qui n'ont pas encore rencontré Jésus Christ.

Or cette position inclusiviste se voit de plus en plus contestée par de nombreux théologiens qui y décèlent une forme d'impérialisme chrétien comme si tout ce qu'il y a de vrai et de saint dans les autres traditions religieuses

n'était qu'un implicite chrétien. On cherche donc à concilier le christocentrisme avec un théocentrisme plus radical selon lequel les grandes religions du monde apparaissent comme des réponses humaines différentes à l'unique Réalité divine... »⁵.

le bouddhisme, qu'est-il ?

Suis-je infidèle à Bouddha en me tournant vers le Christ qui m'attire ? Ai-je passé d'une religion à une autre ? Ce n'est pas mon expérience suggérée brièvement dans la première partie. Au niveau d'une réflexion ultérieure, il est utile de voir ce qu'est le bouddhisme et ce que représente le Christ. Le Bouddha n'est pas un dieu pour les bouddhistes comme je l'ai exprimé dans mon premier article. Alors le bouddhisme, qu'est-il ?

Le bouddhisme, en son essence, explique le Père A.I. Okumura, est le « satori » (= illumination) d'un certain bouddha. Et, ce « satori » est la prise de conscience par l'expérience, du mystère existentiel de l'homme. Ce premier bouddha (= éveillé) qui s'appelait Gotama Siddhatta est connu sous le nom de Bouddha avec « B » en majuscule. L'illumination ou « satori » qu'il a obtenue après une longue méditation, devient l'Expérience-fondatrice du bouddhisme. La vie du bouddhisme se trouve par conséquent dans la « ré-expérience » stricte de cette Expérience-fondatrice : c'est suivre la même voie que Bouddha. Alors on invente des exercices rigoureux d'ascèse ou de concentration méditative pour que chacun puisse ré-expérimenter cette Expérience-fondatrice : par exemple, « Za-Zen » est un de ces exercices. Ainsi, l'Expérience-fondatrice religieuse devient plus importante que l'existence même du Bouddha. On va jusqu'à dire que le bouddhisme existera tant que quelqu'un aura la même expérience que Bouddha, même si la personne qui s'appelle Bouddha n'avait pas existé.

et le Christ ?

Est-ce possible de dire la même chose pour le Christ ? C'est-à-dire, si l'on connaît Dieu, a-t-on besoin de l'existence de Jésus Christ ? « *Si une religion*

5/ Claude GEFFRÉ, o.p. : « Pluralisme religieux et absolu de l'Évangile » dans la revue *Évangile aujourd'hui*, n° 142, mai 1989.

6/ Augustin Ichiro OKUMURA, carme : « Des paroles à la Parole » (en japonais) dans la revue *Carmel*, n° 254.

7/ Claude GEFFRÉ, o.p. : *Le Christianisme au risque de l'interprétation*, Cerf.

8/ Ibid. o.p. cit.

pouvait exister avec son “Dieu” seulement, le judaïsme serait une religion excellente» dit le Père Okumura. Même avec le « Verbe », le christianisme ne serait pas le christianisme. Il est indispensable que le Verbe soit incarné. *«Le Verbe s’est fait chair, et il a habité parmi nous»* (Jn 1,14).

C’est cela l’Événement-fondateur du christianisme. Et pour les chrétiens, le salut ne réside pas dans la ré-expérience de l’expérience-fondatrice du Christ lui-même, et la vie religieuse n’est pas non plus une vie d’ascèse pour obtenir cette ré-expérience. L’essentiel du christianisme est que la “réalité historique” qui est l’Incarnation, se réalise à nouveau sur la terre et devienne sans cesse une “réalité existentielle”. Liturgiquement, c’est l’Eucharistie. C’est la réalité christique de Jésus qui est nommé “Emmanuel” (= Dieu avec nous). Tandis que Jésus a dit : *« Je suis avec vous pour toujours jusqu’à la fin du monde »* (Mt 28,20), Bouddha a dit : *« Je vous quitte »*. Jésus est la réalité historique qui ne passe pas avec le temps, il est le chemin qui conduit au Père.

expérience bouddhiste et foi en Jésus Christ

La voie de l’expérience intérieure profonde de Bouddha est un don dont les hommes peuvent bénéficier, mais elle reste comme l’expérience-fondatrice religieuse qui apparaît dans la profondeur de l’âme humaine. Elle est tout à fait autre que le mystère de Jésus qui est l’événement-fondateur de l’Amour de Dieu, réalisé sur la terre. *« Il est difficile, face aux concepts occidentaux, de différencier la pensée orientale et de trouver les termes spécifiques qui la traduisent »*, ou encore *« Il est quasi impossible de qualifier le bouddhisme selon des concepts adéquats dans le langage occidental »*, dit le Père Okumura⁶.

« Dieu n’est pas dans le prolongement des expériences ineffables que l’homme peut connaître » écrit le Père C. Geffré⁷. En un sens, il me semble que l’homme peut avoir l’expérience de Dieu, Dieu transcendant dans le sens du pan-en-théisme, mais, Dieu révélé par le Christ n’est pas dans le prolongement des expériences. Le Père Geffré distingue ainsi : *« La religion est la victoire du désir humain. La foi est vaincue par une rencontre, une présence... »*⁸. Donc, la foi en Jésus Christ se trouve au-delà de toute religion. Par conséquent, en devenant chrétienne, je peux dire que je n’ai pas rejeté une religion pour en choisir une autre.

Enfin, peut-on dire que l’homme peut avoir une connaissance sur Dieu dans le christianisme sans avoir l’expérience de Dieu ? Si oui, cette connaissance,

très riche en elle-même, ne servira guère pour ouvrir la profondeur de l'âme à l'Esprit.

conclusion

Le dessein de Dieu est de s'unir à tous les hommes dans l'amour et de leur faire partager sa Vie divine. En communiant à Jésus, présent dans le signe d'un simple morceau de pain – formidable proximité de Dieu ! – je découvre parfois, tout d'un coup, l'immensité de son mystère. Dieu est trop grand pour être contenu dans la pensée humaine. Il est au-delà de toutes nos pensées. Mais, c'est ce Dieu qui vient vers l'homme. En tant qu'être créé par ce Dieu, aucun homme ne peut être exclu de ce don, et tout homme porte en lui-même la possibilité de l'accueillir.

« Si tu connaissais le don de Dieu et qui est celui qui te dit : “ Donne-moi à boire ”, c'est toi qui aurais demandé et il t'aurait donné de l'eau vive » (Jn 4,10).

Immaculata Fusako Onishi, fmm

*Les Châtelets-sous-Bois
B.P. 50 – 22440 Ploufragan*

L'ENGAGEMENT DE SOCIÉTÉS MISSIONNAIRES EN ASIE

AU SEIN DU DIALOGUE INTERRELIGIEUX

par James H. Kroeger, M.M.

Les Sociétés missionnaires accordent une importance croissante au dialogue interreligieux. Nous reproduisons ici le bref compte rendu du P. Kroeger de trois rencontres en Asie: celle des Missionnaires de Maryknoll, (M.M.), de la Société du Verbe Divin (S.V.D.) et des Jésuites (S.J.).

Note: Extrait de: East Asian Pastoral Review. (Manille), vol. 26, N° 3-4, 1989, pp. 266-276. Traduit par Omnis Terra

Trois sociétés missionnaires fortement établies en Asie ont mené de larges consultations portant sur le dialogue interreligieux. Cet événement est digne d'intérêt: l'importance du dialogue à l'intérieur de la mission contemporaine – particulièrement en Asie – continue à être mise en relief et à provoquer d'intéressantes discussions.

Par ordre alphabétique, les trois réunions en question, avec leurs lieux et dates sont: la rencontre des Missionnaires de Maryknoll, à Karasaki, au Japon (25-29 septembre 1989), le Symposium de la Société du Verbe Divin à Tagaytay, aux Philippines (1-7 décembre 1988), et la Consultation de la Compagnie de Jésus à Taïpeh, Taiwan (25-30 novembre 1988). Un examen attentif des déclarations finales de ces trois réunions donne un aperçu d'ensemble de la situation générale de la mission en Asie aujourd'hui.

Ces trois sociétés missionnaires (Maryknoll, Verbe Divin et Jésuites) ont réuni leurs représentants engagés dans le dialogue interreligieux; ils venaient de nombreux et différents pays de la région Asie-Pacifique. Ils se sont rassemblés pour partager leurs expériences et faire part de leurs aspirations – exposant leur conviction que le dialogue et la mission allaient de pair.

Les représentants, de façon significative, ont affirmé **leur identité et leur perspective** : « *En tant que missionnaires chrétiens engagés dans le dialogue interreligieux, nous entrons dans l'action de l'Esprit Saint* » (MM) ; « *Nous participons à ce dialogue en tant que missionnaires chrétiens engagés, inspirés et nourris par la Parole de Dieu...* » (SVD) ; « *Nous avons écouté la Parole de Dieu et célébré l'Eucharistie* » (SVD). Bien sûr, ces déclarations n'indiquent aucun renoncement par rapport à leur vocation missionnaire – contrairement à ce que certains critiques du dialogue interreligieux voudraient faire croire.

La riche variété d'expériences, de milieux et d'engagement représentés à ces conférences, aussi bien que le récit de nombreux « itinéraires personnels de dialogue » (MM) ont fourni des données significatives et de première main pour guider les futures orientations de chacune des trois sociétés. Le fait de **savoir écouter** – une clef de tout dialogue authentique – est ressorti avec évidence ; les rencontres elles-mêmes ont constitué une expérience de dialogue à l'intérieur des différentes sociétés.

Tous les participants ont relevé « **l'immense pluralisme religieux** » (SVD) en Asie ; les consultations « *se sont déroulées avec une conscience particulière de la situation pluraliste, multi-religieuse qui est celle de l'Asie* » (SJ). Ainsi, la complexité et la diversité à la fois au niveau culturel et religieux fait du dialogue un « *apostolat missionnaire délicat* » (MM). Comment les gens et les religions pourront-ils se rencontrer et vivre en harmonie – si ce n'est à travers un dialogue sincère et en sachant s'apprécier mutuellement ?

Les trois consultations reflètent une saine reconnaissance de la **nature intégrale** de la mission et de l'évangélisation aujourd'hui. A plusieurs reprises, les documents adoptés établissent des liens entre « *la pratique de la prière et de la méditation, la coopération dans les problèmes de justice sociale, les activités intellectuelles et des efforts particuliers en faveur de la paix mondiale* » (MM). « *Le dialogue interreligieux est un aspect important... en raison des problèmes communs aux peuples des différentes religions ayant trait à la dignité humaine et à la paix* » (SJ). « *Notre rencontre interreligieuse doit être intégrée dans le dialogue avec les pauvres* » (SVD). Ces quelques phrases sélectionnées donnent un écho de l'engagement ecclésial en Asie dans le triple dialogue avec les très pauvres, les différentes cultures et les différentes religions du continent (cf. FABC I à Taïwan – 1974).

Un lecteur attentif détecte une **sincérité** et une **humilité** dans ces trois documents. Ils s'expriment avec une attitude de recherche-effort-exploration. Ils

n'affichent aucune prétention arrogante de posséder un résumé définitif théorique ou concret du rôle du missionnaire au sein du dialogue interreligieux. Par ailleurs, ils relèvent que « *le modèle kénotique de l'incarnation nous rend humbles en tant que missionnaires* » (MM); « *Nous voulons parvenir à une profonde rencontre cœur à cœur avec ceux qui professent d'autres fois* » (SVD); la compagnie doit chercher à aiguïser « *sa sensibilité envers le dialogue interreligieux* » (SJ).

Des théologiens et des missiologues de chacune des trois sociétés missionnaires étaient présents aux consultations. Le point central des discussions (comme le font ressortir les trois déclarations finales) a porté sur l'**animation concrète des missionnaires** directement engagés dans le dialogue interreligieux. Il apparaît qu'à ce moment de l'histoire, les Eglises d'Asie éprouvent un grand besoin de « praticiens » du dialogue plutôt que de « théoriciens » du dialogue.

Ce besoin actuel sur la scène asiatique a poussé les délégués des trois sociétés à proposer une grande diversité de **suggestions pratiques** pour promouvoir l'apostolat du dialogue interreligieux. Les missionnaires SVD suggèrent d'intégrer ce défi dans « *la formation de base et la formation continue* »; les membres de la Compagnie de Jésus voient cela comme pouvant être « *pleinement intégré dans leur identité de jésuite* »; les missionnaires de Maryknoll affirment que « *cette orientation vers le dialogue doit pareillement être intégrée à tous les niveaux de leurs programmes d'éducation/formation* ». Aussi bien les SVD que les Jésuites avancent des propositions détaillées à appliquer en particulier au sein même de leur ordre. Les MM et les SVD insistent sur l'urgence des études dans le domaine de la missiologie et du dialogue interreligieux.

Poursuivant sur le thème de la mise en œuvre pratique, tous les groupes ont éprouvé la nécessité, pour le dialogue interreligieux, d'être considéré avec assez d'**insistance**: il doit être « *un élément normal des activités de l'assistance* » (SJ); il doit revêtir un caractère prioritaire dans toutes les « *futures délibérations de la Société et de la Congrégation* » (MM); il faut reconnaître que « *le dialogue est au cœur de l'activité missionnaire de notre Société* » (SVD).

Les trois sociétés missionnaires ont exprimé leur disponibilité à « **collaborer avec d'autres déjà engagées dans cet apostolat, qu'il s'agisse d'autres Congrégations religieuses ou de groupes de laïcs dans l'Eglise, d'autres Eglises chrétiennes, ou d'organisations d'autres religions** » (SJ); l'effort de dialo-

gue doit se faire en lien avec « *d'autres congrégations religieuses, des Eglises locales et la FABC* » (SVD). Cette synergie de collaboration apparaît comme faisant partie intégrante d'un dialogue authentique.

Dans les déclarations finales de ces trois conférences, on note que d'**autres sujets** ont été soulignés: le rôle de l'Esprit Saint à l'intérieur du dialogue interreligieux, le défi lancé par la modernisation et la transformation technico-industrielle, les liens mutuels entre inculturation et dialogue interreligieux, et la nécessité d'inclure les religions traditionnelles et primitives aussi bien que les grandes religions comme l'hindouisme, le bouddhisme et l'islam dans ce mouvement de dialogue.

Quelles conclusions pouvons-nous tirer de cette brève analyse comparée des récents documents de trois sociétés missionnaires sur la scène asiatique ? Peut-être quelques-unes – pas plus que celles que ces communautés ont déjà relevées dans cette présentation panoramique. Et beaucoup d'entre elles sont nouvelles ou tout juste en train de se révéler. Néanmoins, la volonté de se consacrer à la promotion du dialogue interreligieux comme faisant pleinement partie de la mission en Asie est un **signe d'espérance**: la mission va toujours de l'avant et ne retournera jamais à de vieilles théories et approches. Il faut exprimer une gratitude sincère aux Jésuites, aux Missionnaires de Maryknoll et aux Verbites en Asie ; ils nous ont offert une lueur d'espoir et ouvert une fenêtre sur la mission en Asie, en ce début des années 1990.

PLURALISME RELIGIEUX ET MISSION ÉVANGÉLISATRICE DE L'ÉGLISE

par Jacques Dupuis

Jacques Dupuis, s.j., a d'abord enseigné la théologie en Inde, de 1948 à 1984. Il est actuellement professeur à l'Université Grégorienne de Rome, directeur de la revue Gregorianum, consultant au Conseil Pontifical pour le dialogue interreligieux et à la Commission de Mission et Évangélisation du Conseil Œcuménique des Églises. Parmi ses nombreuses publications, mentionnons: « Jésus Christ à la rencontre des Religions », Desclée, 1989 (cf. recension après cet article).

Le présent article fait le point sur les questions importantes concernant le pluralisme religieux: débat actuel de la théologie des religions/orientation de Vatican II et du magistère, les traditions religieuses comme voies de salut et, surtout, la question centrale: la médiation universelle du Christ. L'auteur propose une solution à la fois sûre et ouverte. Pour lui, « une approche positive et ouverte des religions amplifie et dilate la mission. »

On peut se demander: « Pourquoi la mission? » s'il est vrai, comme un nombre croissant de théologiens semblent le dire aujourd'hui, que les autres traditions religieuses ont un rôle « providentiel » dans le plan divin de salut pour l'humanité et constituent pour leurs membres des « voies authentiques de salut »? Le dialogue interreligieux « grâce auquel les chrétiens rencontrent les croyants d'autres traditions religieuses pour marcher ensemble vers la vérité et pour collaborer en des œuvres d'intérêt commun »¹, est-il appelé à remplacer l'annonce de la bonne nouvelle ou la proclamation du salut que Dieu a accompli pour tous les hommes en Jésus Christ?

La question se pose avec insistance aujourd'hui, dans le contexte du pluralisme religieux actuel. Elle se fait spécialement pressante là où le christia-

nisme se trouve en minorité face à une ou plusieurs traditions religieuses. L'Asie, qui a donné naissance aux grandes religions orientales, semble un terrain privilégié pour une telle mise en question. Ainsi a-t-on pu demander : « *Dans ce contexte du pluralisme religieux, l'annonce du Christ comme le seul nom par lequel tous les hommes trouvent le salut et l'appel à devenir ses disciples dans l'Eglise par le baptême, ont-ils encore un sens?* »².

Mon intention sera, en un premier temps, d'ébaucher rapidement une théologie « ouverte » des religions et de montrer comment leur rapport au mystère de Jésus Christ peut être conçu théologiquement³. En un second temps, je me proposerai d'aborder, à partir d'une telle théologie, la question énoncée plus haut et que beaucoup de « missionnaires » se posent, souvent non sans angoisse. Il s'agit du sens de la mission de l'Eglise comme de son ampleur, et, plus particulièrement, du sens du dialogue interreligieux au sein de cette mission, et de son rapport à l'annonce kerygmatique de Jésus Christ⁴.

I. UN REGARD NOUVEAU SUR LES TRADITIONS RELIGIEUSES DE L'HUMANITÉ

1. *Le débat actuel sur le théologie des religions*

La théologie des religions fait aujourd'hui l'objet d'un débat renouvelé. Les théologiens ont classé de diverses façons les opinions principales. Une première classification distingue quatre opinions majeures : 1. Une perspective ecclésiocentrique accompagnée d'une christologie exclusive ; 2. Une perspective christocentrique et une christologie inclusive ; 3. Une perspective théocentrique appuyée d'une christologie normative ; 4. Une perspective

1/ *Secrétariat pour les non-chrétiens*, « Attitude de l'Eglise catholique devant les croyants des autres religions : Réflexions et orientations concernant le dialogue et la mission » (Pentecôte 1984), n° 13, dans *Bulletin* 19/2, 1984, p. 150.

2/ M. AMALADOSS, « Faith Meets Faith », *Vidyajyoti* 49, 1985, p. 110.

3/ L'exposé sera forcément très bref. Pour des développements ultérieurs, on pourra se référer à mon livre récent intitulé *Jésus Christ à la rencontre des religions*, Collection « Jésus et Jésus Christ », 39, Paris, Desclée, 1989, chapitres 4, 6, 7.

4/ Pour plus d'explications, ici également, on se rap-

portera utilement au même volume (ci-dessus, *Jésus Christ...*), chapitres 10 et 11.

5/ Voir J.P. SCHINELLER, « Christ and Church. A Spectrum of Views », *Theological Studies* 37, 1976, pp. 545-566; repris dans W.J. BURGHARDT — W.G. THOMPSON (eds), *Why the Church?*, New York, Paulist Press, 1977, pp. 1-22.

6/ Voir, par exemple, A. RACE, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*, London, S.C.M. Press, 1983; H. COWARD, *Pluralism: Challenge of Other Religions*, Oxford, Basil Blackwell, 1986.

7/ Voir *Jésus Christ...*, pp. 133-141.

théocentrique avec une christologie non normative⁵. D'autres classifications, plus simples, réduisent l'éventail des positions à trois catégories principales : **ecclésiocentrisme**, **christocentrisme**, et **théocentrisme** ; ou, de façon équivalente : *exclusivisme*, *inclusivisme*, et « *pluralisme* »⁶.

Selon la première opinion, *l'ecclésiocentrisme* ou *l'exclusivisme*, la connaissance explicite de Jésus Christ et l'appartenance à l'Eglise sont requises pour le salut ; cette opinion maintient l'axiome *Extra Ecclesiam nulla salus* selon son interprétation rigide. La seconde, *le christocentrisme* ou *l'inclusivisme*, cherche à combiner les deux affirmations du Nouveau Testament sur la volonté divine de salut, concrète et universelle, d'une part, et, d'autre part, la finalité de Jésus Christ comme sauveur universel ; elle affirme que le mystère de Jésus Christ et son Esprit sont présents et à l'œuvre au-delà des limites de l'Eglise, à la fois dans la vie des personnes individuelles et dans les traditions religieuses auxquelles elles appartiennent et qu'elles pratiquent sincèrement. La troisième opinion, *le théocentrisme* ou le « *pluralisme* » considère que Dieu s'est manifesté et révélé de façons diverses aux différents peuples dans leurs situations respectives ; on ne peut attribuer à Jésus Christ aucune finalité, car Dieu sauve les peuples à travers leurs traditions comme il sauve les chrétiens par Jésus Christ. Ainsi, selon la position exclusiviste, Jésus Christ et l'Eglise constituent le moyen nécessaire de salut ; pour la position inclusiviste, Jésus Christ est la voie pour tous ; selon le modèle pluraliste, Jésus Christ est la voie pour les chrétiens, tandis que les traditions respectives constituent différentes voies pour les autres.

Il faut noter que les catégories précitées n'ont qu'une valeur indicative et ne doivent pas être prises trop rigide. Elles s'accrochent de beaucoup de nuances d'opinions de la part des théologiens⁷. Comprises de façon rigide, elles deviendraient trompeuses car elles soumettraient les opinions théologiques à la contrainte de catégories préconçues. Elles ont cependant le mérite de montrer clairement que *l'universalité de la médiation salvatrice de Jésus Christ se trouve au centre du débat*.

2. Orientation du Concile Vatican II et du magistère récent

salut en dehors de l'Eglise

Quelle orientation l'autorité doctrinale de l'Eglise prend-elle au sujet des religions et de leur rapport au christianisme ? L'opinion exclusiviste, basée sur une interprétation rigide de l'axiome *Extra Ecclesiam nulla salus*, a été

clairement désavouée : le salut en dehors de l'Église est possible⁸. Vatican II a clairement réaffirmé cette position doctrinale dans la Constitution *Lumen Gentium* (16-17), de même que dans la Déclaration *Nostra Aetate*, le Décret *Ad Gentes*, et la Constitution Pastorale *Gaudium et Spes*. Un passage fameux de ce dernier document, après avoir montré que les chrétiens sont en contact avec le mystère pascal de la mort et de la résurrection du Christ, affirme clairement que cela s'applique aussi – « d'une façon que Dieu connaît » – aux membres des autres traditions religieuses. Le document affirme : « *Et cela ne vaut pas seulement pour 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 associés au mystère pascal* » (GS 22,5).

«semences du Verbe»

Le Concile affirme-t-il davantage que la possibilité du salut en Jésus Christ pour les personnes individuelles en dehors de l'Église? Considère-t-il les autres traditions religieuses comme *moyens valides de salut* pour leurs membres? Notons d'abord que Vatican II est le premier concile œcuménique à parler des autres religions de façon positive. Il reconnaît ce qu'il y a de positif non seulement dans les personnes, mais dans les traditions elles-mêmes. Il parle d'éléments « *de vérité et de grâce* » (AG 9), des « *semences du Verbe* » (AG 11,15), d'un « *rayon de cette Vérité (illius veritatis) qui illumine tous les hommes* » (NA 2), lesquels se trouvent cachés dans ces traditions. Sans répondre explicitement à la question de savoir comment le mystère de Jésus Christ œuvre à travers l'Esprit Saint chez les membres des autres traditions religieuses, le concile suppose à cet égard une influence positive des

8/ Voir la lettre du Saint Office à l'archevêque de Boston, États-Unis (8 août 1949), désavouant l'opinion de Leonard Feeney, selon laquelle l'appartenance explicite à l'Église ou le désir explicite de la joindre est absolument nécessaire au salut individuel. Texte dans H. DENZINGER – A. SCHÖNMETZGER, *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1965, nn. 3866-3873.

9/ Voir la citation de S. LÉON LE GRAND, *Sermo* 76, (PL, 54, 405-506), en AG, 4, note 5.

10/ Cette attitude de Paul VI contraste avec les interventions faites au synode par divers évêques asiatiques, Indiens en particulier. Voir ces interventions dans D.S. AMALORPAVADASS (ed.), *Evangelisation of the Modern World*, Bangalore, NBCLC, 1975. Voir aussi l'attitude positive de la Déclaration finale de la Fédération des Conférences des Evêques d'Asie (F.A.B.C.) (Taïpei, Taiwan, avril 1974), en vue du même synode, dans *Jésus Christ...*, pp. 278-279.

traditions elles-mêmes. S'il ne dit pas explicitement que les traditions religieuses sont pour leurs adhérents « moyens de salut » ou « voies de salut » en dépendance de la présence active en elles du mystère christique, *il s'oriente cependant dans cette direction.*

l'Esprit à l'œuvre

Concernant l'action de l'Esprit chez les membres des autres religions, le Décret *Ad Gentes* reconnaît formellement que l'Esprit était à l'œuvre dans le monde avant la glorification du Christ : « *Sans l'ombre d'un doute, le Saint Esprit était déjà à l'œuvre avant la glorification du Christ* » (AG 4)⁹. La Constitution Pastorale *Gaudium et Spes*, quant à elle, fait constamment référence à l'action de l'Esprit dans le monde d'aujourd'hui, en dehors de l'Eglise. Elle la voit présente, non seulement dans les « initiatives religieuses » de l'humanité, mais aussi dans les cultures, les aspirations universelles, même séculières, qui caractérisent le monde présent (GS 10,15,26,37,38,39,41...). L'Esprit est perçu ici comme soulevant l'humanité entière à travers les aspirations religieuses des hommes et les entreprises humaines.

Le magistère papal postconciliaire reflète-t-il cette vision ? Il faut avouer que l'Exhortation Apostolique *Evangelii Nuntiandi* (1975) que Paul VI écrivait pour donner suite au synode des évêques sur l'évangélisation du monde moderne (1974) prend au sujet des religions mondiales une attitude qui est, comme toute, négative. Les religions y sont vues comme des *expressions diverses de l'aspiration naturelle* de l'homme à l'union avec Dieu : même « *les expressions religieuses naturelles les plus dignes d'estime* » ne réussissent pas à établir avec Dieu « *un rapport authentique et vivant* » – que seul le christianisme instaure effectivement – *bien qu'elles tiennent pour ainsi dire leurs bras tendus vers le ciel* » (53). L'Exhortation ne fait pas état de la présence active du Saint Esprit chez les membres des autres religions et, moins encore, dans les traditions religieuses elles-mêmes¹⁰.

l'Esprit souffle où il veut

Le pape Jean-Paul II, quant à lui, a, de façon progressivement plus claire, fait référence explicite à la présence active de l'Esprit Saint dans la vie religieuse des membres des autres traditions religieuses. Déjà l'Encyclique *Redemptor Hominis* (1979) considère leur croyance comme « *effet, elle aussi,*

de l'Esprit de vérité opérant au-delà des frontières visibles du Corps mystique» (6), et incite les chrétiens à respecter «*tout ce que l'Esprit qui "souffle ou il veut" (Jn 3,8) a opéré*» dans les membres d'autres fois religieuses (12). En particulier, «*toute prière authentique est suscitée par l'Esprit Saint qui est mystérieusement présent dans le cœur de tout homme*», dit le pape dans son discours à la curie romaine après la journée mondiale de prière pour la paix à Assise (octobre 1986)¹¹. Ce message, souvent répété¹², culmine dans l'Encyclique *Dominum et Vivificantem* sur le Saint Esprit (1986). Jean-Paul II y mentionne explicitement l'action universelle du Saint Esprit, avant l'économie chrétienne, et aujourd'hui «*en dehors du corps visible de l'Eglise*». Avant l'économie chrétienne, l'action de l'Esprit était, d'après le plan divin de salut, orientée vers le Christ; en dehors de l'Eglise aujourd'hui, elle résulte de l'événement sauveur accompli en lui. Le pape explique ainsi le contenu christologique et la dimension pneumatologique de l'événement du salut. Il écrit :

«Il n'est pas possible de se limiter aux deux mille ans écoulés depuis la naissance du Christ. Il faut remonter en arrière, embrasser aussi toute l'action de l'Esprit Saint avant le Christ – depuis le commencement – dans le monde entier et spécialement dans l'économie de l'Ancienne Alliance. Cette action, en effet, en tout lieu et en tout temps, même en tout homme, s'est accomplie selon l'éternel dessein de salut, dans lequel elle est étroitement unie au mystère de l'incarnation et de la rédemption; ce mystère avait lui-même exercé son influence sur ceux qui croyaient au Christ à venir... Ainsi la grâce comporte en même temps un caractère christologique et un caractère pneumatologique, qui se retrouvent surtout en ceux qui adhèrent explicitement au Christ.

Mais... nous devons aussi porter plus loin notre regard et "avancer vers le large", en sachant que "l'Esprit souffle où il veut" (cf. Jn 3,8)... Le Concile Vatican II... nous rappelle que l'Esprit Saint agit aussi "à l'extérieur" du corps visible de l'Eglise. Il parle justement de "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 associés au mystère pascal" (GS 22,5)» (53).

11/ Le discours est daté du 22 décembre 1986. Le texte se trouve dans le volume publié par la Commission Pontificale «*Justitia et Pax*», *Assise: Journée mondiale de prière pour la paix*, 1987, pp. 147-155.

12/ Voir *Jésus Christ...*, pp. 209-211.

13/ Voir différentes œuvres, spécialement *God and the Universe of Faiths: Essays in the Philosophy of Religion*, London, Macmillan, 1973.

3. *Les traditions religieuses, voies de salut ?*

une perspective à exclure

On a exclu plus haut, comme contredisant la doctrine de l'Église et du concile, la *perspective « ecclésiocentrique »* selon laquelle le salut suppose comme condition nécessaire la foi explicite en Jésus Christ et l'appartenance à son Église. Il n'y a pas lieu de s'attarder longuement à la perspective « théocentrique » ou « pluraliste », telle qu'elle s'est développée récemment dans le débat sur la théologie des religions.

la perspective théocentrique du pluralisme religieux

Selon cette perspective, représentée par exemple par *John Hick*, qui en est le protagoniste principal¹³, les traditions religieuses représentent diverses manifestations divines à l'humanité, sans qu'on doive ou même puisse retenir l'idée d'une unicité ou finalité de la révélation de Dieu en Jésus Christ. Au christocentrisme qui réfère les autres traditions religieuses au mystère de Jésus Christ, il faut substituer une perspective « théocentrique » *selon laquelle toutes les religions, le christianisme y compris, tournent autour du mystère de Dieu, seul centre*. Ce « changement de paradigme », revêt – on voit pourquoi – le terme de « *révolution copernicienne* ».

Mais on voit aussi qu'une pareille position contredit la foi chrétienne en ce qu'elle a de plus central, l'universalité du salut en Jésus Christ, seul médiateur entre Dieu et l'humanité. Au dilemme entre christocentrisme et théocentrisme, tel qu'il est supposé par la thèse « pluraliste », il faut répondre par le *désaveu*. Une théologie chrétienne des religions ne peut opposer l'un à l'autre, comme des paradigmes mutuellement contradictoires. Il faut, au contraire, reconnaître que dans la tradition chrétienne, christocentrisme et théocentrisme s'appellent mutuellement et sont inséparables. La théologie chrétienne est *théocentrique en étant christocentrique*, et vice versa. Elle ne met pas Jésus Christ à la place de Dieu ; elle reconnaît seulement que Dieu l'a mis au centre de son plan sauveur pour l'humanité, non comme la fin mais comme la voie, non comme le but de toute quête humaine vers Dieu, mais comme médiateur universel de l'action divine de salut envers les hommes.

Reste qu'une fois exclus les deux paradigmes extrêmes et opposés de l'ecclésiocentrisme et du théocentrisme, **la perspective christocentrique**, qui main-

tient l'universalité de Jésus Christ dans l'ordre du salut, fait elle aussi l'objet d'un débat théologique. **Deux thèses** contrastantes s'y côtoient.

la perspective christocentrique: la théorie de l'accomplissement

La première a été appelée de longue date la « théorie de l'accomplissement ». Selon elle, les diverses religions de l'humanité représentent *l'aspiration innée de l'homme* à l'union avec le Divin, dont elles sont des expressions variées dans les cultures et aires géographiques différentes de l'humanité. Jésus Christ, par ailleurs – et le christianisme – représentent la réponse donnée par Dieu à cette aspiration humaine universelle. Ainsi donc, tandis que les autres religions de l'humanité sont des expressions variées de la « religion naturelle », le christianisme seul, en tant que réponse divine à la quête humaine de Dieu, est « religion surnaturelle ». Telle est, on l'a vu plus haut, la position de Paul VI dans l'Exhortation Apostolique *Evangelii Nuntiandi*. D'après la « théorie de l'accomplissement », le mystère du Christ atteint, sans doute, les membres des autres traditions religieuses puisqu'il est la réponse divine à leur quête humaine de Dieu ; mais les traditions elles-mêmes auxquelles ils appartiennent ne jouent aucun rôle dans ce mystère de salut. Leurs membres sont sauvés par Jésus Christ en dehors de leurs traditions religieuses et, peut-on dire, malgré elles.

la perspective christocentrique: présence du Christ

La seconde position peut être nommée la « théorie de la présence du Christ dans les religions ». D'après cette théorie les diverses traditions religieuses de l'humanité, qui dans l'histoire du salut représentent *des interventions divines* auprès des nations, orientées vers l'événement décisif en Jésus Christ, maintiennent aujourd'hui même pour leurs membres une *valeur positive dans l'ordre du salut* de par la présence opérative en elles de Jésus Christ et de son mystère sauveur. Le mystère sauveur de Jésus Christ est sans doute unique ; mais les autres traditions religieuses sont, de par le plan divin du salut, *mises en rapport avec ce mystère*, dont elles représentent à leur manière un ordre de médiation. Ainsi donc, aucune religion n'est purement « naturelle », car en toute religion il y a, historiquement, intervention divine dans l'histoire des nations, et, existentiellement, médiation du salut en Jésus Christ. Toutes sont donc, à plus d'un titre, « surnaturelles ».

Selon cette opinion, les traditions religieuses de l'humanité, en tant que phénomènes sociaux et institutions historiques, *ont valeur salvifique en vertu*

de la présence en elles du mystère de Jésus Christ. Leurs membres sont donc sauvés par le Christ, non malgré leur allégeance religieuse et la pratique sincère de leur tradition propre, mais en elle et, d'une certaine façon, à travers elle. Sans doute la présence opérative du mystère de Jésus Christ dans les autres traditions religieuses est-elle «cachée», et reste-t-elle «inconnue» de leurs membres; elle n'en est pas moins réelle. Sans que ce soit dit explicitement, on peut dire que la reconnaissance, par le concile Vatican II et le magistère postconciliaire, d'«éléments de grâce» dans les traditions religieuses elles-mêmes, oriente dans cette direction.

4. *un regard neuf sur les autres religions*

Cette seconde théorie, «**la perspective christocentrique : présence du Christ**» est le «regard nouveau» que beaucoup de théologiens catholiques portent aujourd'hui sur les traditions religieuses de l'humanité. Ces traditions sont ainsi vues comme **voies légitimes de salut pour leurs membres, mais non sans un rapport obligé et constitutif avec le mystère christique du salut, présent et actif en elles.** C'est dans ce sens précis qu'elles continuent, selon le dessein de Dieu pour l'humanité, à jouer un rôle positif dans le mystère du salut de leurs adhérents. Comment peut-on l'établir théologiquement ?

Il faut tout d'abord remarquer qu'on ne peut, sans courir le risque de tomber dans l'abstraction, séparer la vie religieuse personnelle des individus de la tradition concrète dans laquelle elle se vit et s'exprime. Il est, sans doute, légitime de les distinguer; encore faut-il reconnaître qu'en réalité les deux éléments sont inséparables. Etablir entre eux une dichotomie est à la fois théologiquement irréaliste et impraticable. La pratique sincère de leur tradition religieuse propre est la réalité qui donne expression à l'expérience religieuse authentique des personnes; elle en est l'élément visible, le signe, le sacrement; elle exprime, soutient, porte et contient – pour ainsi dire – leur rencontre avec Dieu.

S'il est vrai alors, comme la foi chrétienne l'affirme, que Dieu en tout état de cause se communique aux personnes en Jésus Christ et à travers son Esprit, il faudra convenir que le mystère christique et l'action de l'Esprit se trouvent *présents* dans la pratique sincère par les personnes de leur tradition religieuse propre. Jésus Christ est pour tous les hommes, et de façon obligée, le «*sacrement de la rencontre avec Dieu*»; mais Dieu rencontre les hommes en Jésus Christ dans *leurs situations propres et les circonstances concrètes*

de leur vie religieuse. Cela implique que la pratique sincère des traditions religieuses respectives véhicule d'une certaine manière, sans doute mystérieuse, la rencontre personnelle des hommes avec Dieu. Elle est sacrament de leur rencontre avec Dieu en Jésus Christ; elle représente donc pour les membres de ces traditions *un ordre de médiation du mystère du salut.*

Cela ne veut pas dire que le mystère unique du salut soit présent et actif de manière égale dans le christianisme et les autres traditions religieuses. Il faut plutôt distinguer – en y insistant – deux ordres distincts de médiation. *L'Eglise* est la communauté eschatologique qui proclame et représente sacramentellement le mystère du Christ. Elle est le signe efficace, en lequel le mystère christique est contenu, en lequel il «subsiste» et est pleinement opératif. Elle représente donc la signification complète et parfaite du mystère du salut; en elle la présence personnelle de Dieu à l'homme dans le Christ atteint sa visibilité sacramentelle la plus haute.

L'Eglise, communauté eschatologique

La position unique de l'Eglise, comme signe prééminent et médiation parfaite du mystère christique à l'égard des chrétiens, n'empêche cependant pas que, pour les autres, puissent exister d'autres signes, sans doute imparfaits, ou que soit opérative à leur égard une médiation incomplète du même mystère à travers leurs traditions religieuses propres. Tandis que l'Eglise, communauté eschatologique, est le moyen parfait du salut chrétien, les autres communautés religieuses, essentiellement orientées vers elle (LG 17), peuvent de par cette orientation même, constituer des moyens imparfaits du même salut. Tandis que le mystère du Christ n'atteint sa totale visibilité que dans la vie de l'Eglise, il peut néanmoins trouver une moindre expression dans la vie des autres communautés religieuses. Ainsi donc, dans l'Eglise se trouve la médiation parfaite et complète du mystère; en dehors d'elle et dans les autres traditions religieuses, elle reste imparfaite et incomplète, et, par là même, essentiellement orientée vers la médiation ecclésiale.

Il reste sans doute difficile de déterminer en quel sens précis les religions historiques servent de médiation pour leurs membres à la présence du mystère christique. Il faut bien voir, cependant, qu'il s'agit d'un mode inférieur de

14/ Voir *Jésus Christ...*, pp. 269-294.

médiation par rapport à celui qui est à l'œuvre dans le christianisme et l'Eglise. Les deux ne peuvent être mis sur le même pied ; on ne peut dire non plus qu'il s'agit seulement d'une différence de degré. Il s'agit en fait de médiations de nature différente, lesquelles instituent donc des régimes divers du salut chrétien.

On en arrive ainsi à distinguer des modalités diverses de la présence sacramentelle du mystère christique. *Le mystère du Christ*, réalité mystérieuse de la présence de Dieu à l'homme, passe par la médiation du christianisme et des autres religions, mais sous des **modalités diverses**. Ainsi, le mystère du salut reste un : c'est le mystère de Jésus Christ. Mais ce mystère est présent aux hommes au-delà des limites du christianisme. *Dans l'Eglise*, communauté eschatologique, il l'est ouvertement et explicitement, dans la pleine visibilité de sa médiation parfaite ; *dans les autres traditions religieuses*, il l'est de façon implicite et cachée de par leur mode imparfait de médiation.

metanoïa

Quelle que soit la présence cachée du mystère du Christ chez les autres et dans leurs traditions religieuses, il faut mettre en évidence ce qui distingue l'expérience chrétienne de Dieu, laquelle se résume en l'expérience explicite du mystère de Jésus Christ dans l'Eglise. Il s'ensuit que le passage éventuel d'une autre religion au christianisme entraîne une véritable nouveauté ; c'est l'insertion dans un ordre nouveau de l'économie chrétienne du salut. Elle implique une coupure avec le passé, en vue d'embrasser l'ordre nouveau, qui implique une véritable metanoïa ou conversion.

Passer du régime chrétien « anonyme » du salut au régime « explicite » comporte un processus de mort et de résurrection qui en lui-même est conformation au mystère pascal du Christ.

II. DIALOGUE ET ANNONCE DANS LA MISSION DE L'ÉGLISE

1. Vers un concept large de la mission évangélisatrice

Le concept de la mission s'est fort élargi ces dernières années. Il n'est pas nécessaire de retracer ici cette évolution à travers différentes assises et documents ecclésiaux¹⁴ ; il suffira d'en indiquer l'aboutissement. Souvent identifiée dans le passé avec l'annonce ou la proclamation de Jésus Christ,

l'évangélisation – ou la «mission évangélisatrice» de l'Eglise – revêt aujourd'hui une acception plus large. Dans un document récent (1984), le Secrétariat pour les non-chrétiens en parle comme d'«une réalité unitaire, mais complexe et articulée» dont, sans prétendre tout dire, il énonce les «éléments principaux»¹⁵. Ces éléments sont : *la présence et le témoignage; l'engagement au service des hommes et de la promotion humaine; la vie liturgique, la prière et la contemplation; le dialogue interreligieux; enfin, l'annonce ou la proclamation de la bonne nouvelle de Jésus Christ.* «Tous ces éléments», conclut le texte, «entrent dans le cadre de la mission»¹⁶.

nécessité du dialogue et de l'annonce

S'il en est ainsi, on pressent dès l'abord que la question posée initialement dans l'introduction, proclamation ou dialogue, fait figure de faux dilemme. Il s'agira plutôt, en entrant dans une perspective globale de la mission évangélisatrice de l'Eglise, de voir comment dialogue et annonce, avec leurs fins diverses, sont deux formes authentiques, deux tâches distinctes, toutes deux nécessaires, d'une même mission : dialogue et proclamation.

exigence de la promotion de la justice

Avant de le montrer explicitement, certaines observations concernant l'ampleur de la mission prise dans son acception complète, paraissent utiles. Et tout d'abord, un tel concept large et compréhensif de l'évangélisation est nécessaire. Ce concept doit inclure, en particulier, *la promotion de la justice et le dialogue interreligieux*. Ces deux activités méritent d'être considérées comme étant, de plein droit, d'authentiques formes d'évangélisation ; elles ne lui sont ni accessoires ni étrangères, comme si l'évangélisation se réduisait à l'annonce explicite de Jésus Christ et à sa sacramentalisation dans la communauté ecclésiale.

Ensuite, en contexte de pluralisme religieux, le dialogue interreligieux est non seulement une dimension intrinsèque de l'évangélisation ; il représente une *priorité apostolique*. Là où existe une variété très riche de traditions religieuses qui continuent, même aujourd'hui, à être source d'inspiration

15/ Voir note 1, n° 13.

16/ *Ibid.*

et de valeurs pour des millions de leurs fidèles, le dialogue devient tout naturellement une forme privilégiée de la mission évangélisatrice de l'Eglise.

Reste que l'annonce de Jésus Christ représente *le sommet ou l'apogée de la même mission*. L'évangélisation reste incomplète si Jésus Christ n'a pas été annoncé explicitement. Le processus de la mission culmine donc dans l'annonce de Jésus Christ et sa sacramentalisation dans l'Eglise. Dans la réalité concrète, cependant, le moment, si et quand il y a lieu, de passer du dialogue à la proclamation dépend en chaque cas du choix de Dieu ; à l'Eglise évangélisatrice il appartient d'être attentive et de répondre à l'appel de l'Esprit.

2. Dialogue et proclamation dans la mission

Il faut donc saisir quels sont le fondement théologique, le sens et le but respectifs du dialogue et de l'annonce, pour percevoir clairement qu'ils constituent deux tâches distinctes, nécessaires et non-interchangeables, de l'unique mission évangélisatrice.

Le dialogue interreligieux ne vise pas à la conversion des autres au christianisme, mais à la communion mutuelle dans l'esprit et à l'engagement commun en faveur de l'homme. Expression authentique de la mission évangélisatrice de l'Eglise, il a valeur en soi, en tant que fin, et ne peut être réduit à servir de moyen pour quelque fin ultérieure que ce soit. Sa fin est une conversion plus profonde des partenaires, de part et d'autre, vers Dieu et vers l'homme. On peut dire que dans le dialogue Dieu interpelle les partenaires les uns à travers les autres. Cette interpellation réciproque, signe de l'appel de Dieu, est évangélisation mutuelle sous la mouvance de l'Esprit. Il en est ainsi parce que le chrétien et les autres vivent ensemble – consciemment d'un côté et inconsciemment de l'autre – du même mystère de Jésus Christ qui devient agissant en eux par l'action de l'Esprit.

Mais cela ne veut pas dire pour autant que le dialogue doive ou puisse remplacer l'annonce de Jésus Christ, et l'invitation qu'elle étend aux autres à devenir ses disciples dans la communauté ecclésiale. Tandis que le dialogue tend à la conversion commune à Dieu des partenaires, **l'annonce ou la proclamation** kerygmatisque de Jésus Christ par l'Eglise vise à faire connaître explicitement celui dont le mystère sauveur était déjà présent et actif dans la vie des partenaires du dialogue, sans qu'il fût pour autant connu formellement ou reconnu par eux concrètement comme leur sauveur. Elle vise donc

à faire des disciples de Jésus Christ dans l'Eglise ; elle invite les autres à entrer dans la communauté eschatologique où le mystère du salut en Jésus Christ, représenté et célébré, trouve sa parfaite visibilité sacramentelle. La « conversion » des autres au christianisme n'a pas pour but l'offre d'un salut qui autrement leur resterait inaccessible ; elle tend à leur faire reconnaître en Jésus Christ, par la foi, l'acte sauveur que Dieu a accompli en lui, et à en devenir à leur tour les témoins.

union et partage

De la part du « missionnaire », la question du « motif » de la mission se pose alors de façon renouvelée. Tout d'abord, sa mission ne se réduit pas à l'annonce kerygmaticque de Jésus Christ, mais s'étend à la promotion et à la libération humaines, et au dialogue interreligieux. Il s'adonnera à ces tâches, convaincu qu'elles font partie intégrante de la mission évangélisatrice, puisque aussi bien la promotion humaine et la conversion à Dieu s'unissent dans le mystère du salut de l'homme. Quant à l'annonce kerygmaticque de Jésus Christ, le « missionnaire » n'y cherchera pas le « salut d'âmes » autrement en voie de perdition ; il ne s'y adonnera pas non plus par simple fidélité au mandat confié par le Christ ressuscité à son Eglise. Sa raison motrice sera le désir de communiquer à d'autres la connaissance et l'« être disciple » de Jésus Christ, qu'il a reçus lui-même et dont il connaît le prix. Car, en dernière analyse, la mission est mystère d'amour : le chrétien possédé par l'amour de Jésus Christ n'a de repos que s'il peut le communiquer. Car, si l'amour est communion, il est aussi communication et partage. Loin donc de détruire la mission, une approche positive et ouverte des religions l'amplifie et la dilate ; elle fournit au « missionnaire » une raison à la fois plus vraie et plus exaltante pour son témoignage et son action.

Jacques Dupuis, sj

*Pontificia Università Gregoriana
Piazza della Pilotta, 4
00187 Roma*

« JÉSUS CHRIST À LA RENCONTRE DES RELIGIONS »

Jacques Dupuis, s.j. Desclée, Paris, 345 pp., Collection Jésus et Jésus Christ n° 39. Recension par Raymond Rossignol, m.e.p.

Dès le début de son travail, l'auteur indique clairement la nature de sa démarche. Il ne s'agit pas d'une étude comparée des religions, encore moins d'une philosophie de la religion, mais d'une théologie des religions. Sa démarche part de la foi et s'élabore à l'intérieur de la foi. En outre, comme le montre le titre même de son ouvrage, il ne s'agit pas en priorité du christianisme ou de l'Eglise, mais de *Jésus Christ*, centre de la foi chrétienne, Jésus de Nazareth, mort et ressuscité, que *Dieu a fait Seigneur et Christ* (p. 12). Il s'agit de Jésus Christ et des religions... Jésus Christ à la rencontre des religions.

I. PARTIE: PIERRES D'ATTENTE D'UNE TRADITION (pp. 25-142)

Ch. 1. Le Christ « sans attache » reconnu de l'hindouisme (pp. 27-64).

L'auteur consacre la première partie de son livre à ce qu'il appelle les « pierres d'attente d'une Tradition ». Il rappelle d'abord qu'il y a eu une certaine rencontre de l'hindouisme et du christianisme, en particulier au siècle dernier et au début de ce siècle, lorsque des personnalités hindoues ont en quelque sorte accueilli l'enseignement du Christ, sans toutefois renoncer à l'hindouisme.

Le plus connu d'entre eux, est, bien sûr, **Mahatma Gandhi**. Il était fasciné par le Sermon sur la Montagne, mais aussi par la vie de Jésus. On peut lire dans ses écrits : « *Même si je ne peux prétendre être chrétien au sens confessionnel, l'exemple de la souffrance de Jésus est un facteur fondamental de ma foi fondamentale à la non-violence, laquelle dirige toutes mes actions, séculières et temporelles. Jésus a vécu et il est mort en vain, s'il ne nous a pas enseigné à régler toute notre vie par la loi de l'amour* » (p. 33). Ce n'est pas pour autant que Gandhi acceptait les revendications des chrétiens : « *Que Jésus fût le seul Fils de Dieu et que seuls ceux qui croient en lui puissent avoir la vie éternelle, dépassait ce qu'il m'était possible de croire* » (p. 34). Gandhi s'était beaucoup intéressé à l'enseignement de Jésus tel qu'il est rapporté dans le Nouveau Testament et avait bien compris que cet enseignement était important pour toute l'humanité, mais au même titre que celui de Krishna ou du Bouddha ! Pour Gandhi, « *l'âme de la religion est une, mais elle est encapsulée dans une multitude de formes et quiconque pénètre au cœur de sa propre religion a déjà atteint également le cœur des autres religions, (...) car toutes convergent vers le même point* » (p. 35).

D'autres personnalités hindoues ont fait de même une place importante à Jésus dans leur enseignement et dans leur vie, sans toutefois le reconnaître comme le seul Sauveur. J. Dupuis considère successivement plusieurs cas. Il se réfère souvent au livre

de S.J. Samartha, pour qui ces hindous ont reconnu le Christ, mais le Christ « sans attache », c'est-à-dire un Christ « débarrassé des nombreuses "attaches" dont le christianisme traditionnel l'a affublé... ». Swami Akhilamanda (1894-1962) a considéré le Christ comme un « avatara », c'est-à-dire comme une descente divine parmi d'autres. M.C. Parekh (1885-1907) a vu en Jésus un « yogi », quelqu'un ayant à sa disposition des pouvoirs extraordinaires. Quant à *Brahmadandhab Upadhyaya* (1861-1907), un hindou devenu « sannyasi catholique » (un homme qui s'adonne à la méditation et à la prière), il voyait dans le Christ le mystique de « l'advaita » (non-dualité).

Evoquer les positions de ces hindous fascinés par le Christ, c'est soulever des questions déjà anciennes, mais qui sont reprises aujourd'hui par plusieurs théologiens : peut-on être à la fois hindou et chrétien ? Dans quelle mesure peut-on considérer l'hindouisme comme étant essentiellement une culture et dans quelle mesure le message chrétien peut-il s'accommoder de cette culture ? Peut-on voir en Jésus Christ un « avatara » ou un « yogi », ou encore un « mystique de l'advaita » ? Ces questions sont complexes et J. Dupuis a raison d'écrire que « l'hindouisme apparaît comme un partenaire redoutable dans le dialogue interreligieux » (p. 63).

Ch. 2. Christologies hindoue et chrétienne... (pp. 65-88)

C'est bien ainsi que le percevait Jules Monchanin lorsqu'il écrivait vers la fin de sa vie : « Il me paraît de plus en plus douteux qu'on puisse retrouver l'essence du christianisme au-delà de "l'advaita". "L'advaita", comme le yoga et plus que lui-même, est un gouffre. Qui s'y plonge avec un sentiment de vertige, ne peut savoir ce qu'il trouvera au fond » (Ecrits spirituels. Présentation d'Edouard Duperray, p. 127, Paris, Centurion 1964).

Mais précisément Henri Le Saux, son compagnon de quelques années, fit le plongeon. Il voulut vivre de l'intérieur l'expérience de « l'advaita ». « L'advaita » (non-dualité) occupe une place centrale dans la mystique hindoue. « L'expérience de l'advaita, à laquelle peut conduire la quête inlassable du Soi intérieur, (...) permet de réaliser que seul l'Absolu est absolument. Un sans-second (p. 81). Il y a donc évanescence radicale de tout ce qui n'est pas l'Absolu. Dans le processus d'illumination, le moi humain fait place au "Aham" (conscience divine) divin (p. 82).

« Moi et le Père nous sommes un », disait Jésus. L'expérience de « l'advaita » pourrait-elle aider un chrétien à saisir un peu mieux le Mystère du Christ ? Pourquoi ce système de pensée indien ne serait-il pas particulièrement apte à nous faire comprendre Jésus un peu mieux ? Le chrétien pourrait-il participer à l'expérience qu'a Jésus de son « advaita » avec le Père ? Ce serait « l'advaita chrétien » ! (cf. p. 87).

Ch. 3. Henri Le Saux ou l'expérience spirituelle d'un moine hindou-chrétien (pp. 89-115)

Henri Le Saux (1910-1973), devenu Swami Abhishiktananda, nous dit avoir fait cette expérience. « L'expérience de l'advaita est vraie. Je le sais » (p. 196). Mais cette expérience est, selon lui, par définition, inexprimable. Il ne peut donc pas la décrire. Il ne peut pas davantage nous expliquer comment il réconcilie cette expérience et sa foi chrétienne. Nous savons simplement que son souci de fidélité « aux deux formes d'une seule foi » fut parfois pour lui une source d'angoisse.

Ch. 4. *Quelle théologie chrétienne des religions?* (pp. 117-141)

Les questions que posent la rencontre concrète du Mystère chrétien avec la tradition religieuse hindoue ont servi à Jacques Dupuis de point de départ. Dans son quatrième chapitre, il élargit les perspectives. Il considère les traditions religieuses en général et pose la question d'une théologie chrétienne des religions. Ayant rappelé les schèmes christologiques traditionnels, il prend position dans tout un éventail d'opinions récentes et affirme avec fermeté qu'il « *ne peut y avoir de théocentrisme chrétien qui ne soit christocentrique. La théologie chrétienne est théocentrique en étant christocentrique* » (p. 141).

II^e PARTIE: CHRIST UN ET UNIVERSEL

Ch. 5. *Histoire du salut et alliances divines* (pp. 145-160)

Dans la deuxième partie de son livre, l'auteur veut d'abord montrer comment les grandes traditions religieuses de l'humanité peuvent être considérées aujourd'hui comme des pierres d'attente. Ayant souligné avec vigueur que l'événement Jésus Christ est au centre de l'histoire du salut, J. Dupuis rappelle que la tradition chrétienne distingue quatre alliances divines successives. Il cite Irénée de Lyon: « *La première avant le déluge au temps d'Adam; la seconde, après le déluge, au temps de Noé; la troisième, qui est le don de la Loi, au temps de Moïse; la quatrième enfin, qui renouvelle l'homme et récapitule tout en elle, celle qui, par l'Évangile...* » (p. 152).

Il va de soi que les trois premières alliances étaient orientées vers l'événement Jésus Christ. Il va de soi aussi que l'alliance abrahamique mosaïque a valeur de préparation historique immédiate pour l'événement décisif du salut en Jésus Christ et, par suite, a une signification que n'ont pas les alliances adamique et noachique. Mais ne peut-on pas relier à ces dernières les grandes traditions religieuses de l'humanité et ne peut-on pas considérer ces grandes religions comme de lointaines préparations évangéliques pour ceux qui n'ont pas encore bénéficié de la promulgation de l'Évangile? Selon l'auteur, les grandes religions sont aujourd'hui encore « *des pierres d'attente posées non par les hommes mais par Dieu lui-même en vue de l'événement Jésus Christ* » (p. 160).

Ch. 6. *Salut sans évangile* (pp. 161-195)

L'auteur aborde ensuite une question difficile et disputée. Peut-on dire que **les traditions religieuses sont des voies de salut**? Il ne s'agit pas de savoir si les hindous, les musulmans et d'autres qui ne partagent pas la foi des chrétiens peuvent bénéficier du salut apporté par Jésus Christ – ce qui ne fait pas vraiment problème pour les théologiens. Il s'agit de savoir si les grandes religions peuvent jouer un *rôle positif dans le salut* de leurs adhérents. La réponse de l'auteur est positive. Il n'est pas possible de rendre compte en quelques lignes de toute son argumentation bien développée, rigoureuse et longtemps mûrie... (cf. article Dupuis).

Ch. 7. *Economie de l'Esprit, parole de Dieu et Ecritures Saintes* (pp. 197-228)

L'auteur aborde ensuite une autre question non moins difficile et non moins disputée: la possibilité de trouver dans les livres sacrés des grandes religions une parole

dite par Dieu. Là encore l'auteur avance avec méthode et précaution. Il est tout à fait conscient de la complexité du problème et il n'est pas question de mettre sur le même pied la parole décisive que Dieu dit aux hommes en son Fils incarné et la parole que Dieu a pu dire « *aux hommes par la médiation des sages, lesquels l'ont entendue au fond de leur cœur et ont transmis à d'autres leur expérience de Dieu* » (p. 192).

Avec le Concile et avec le Pape, on peut affirmer que « *la présence active de l'Esprit est universelle, avant l'événement Jésus Christ, de même qu'après l'événement, en dehors de l'Eglise* » (p. 212). A vrai dire, toute expérience personnelle de Dieu recèle la présence et l'action de l'Esprit Saint et l'Esprit Saint est à l'œuvre dans toute l'économie du salut. Dès lors, est-il déraisonnable de supposer que l'expérience religieuse des sages et des grandes figures religieuses des nations, parfois consignée dans les livres sacrés, fût guidée et dirigée par l'Esprit ? J. Dupuis affirme qu'il en est ainsi : « *Ces écritures représentent le patrimoine sacré d'une tradition religieuse en voie de se faire, non sans l'intervention de la providence divine. Elles contiennent des paroles de Dieu aux hommes dans les paroles des "sri" (de grands mystiques hindous), pour autant qu'elles rapportent des paroles secrètes dites par l'Esprit dans des cœurs d'hommes, mais destinées par la providence divine à conduire d'autres hommes à l'expérience du même Esprit* » (p. 221).

Il ne s'ensuit pas que tout le contenu des écritures sacrées des nations soit parole de Dieu. Il ne s'ensuit pas davantage qu'on puisse attribuer à ces paroles le caractère officiel qu'il faut reconnaître à la Bible. Mais il faut accepter que les concepts « *Parole de Dieu, Ecriture Sainte et Inspiration soient des concepts analogiques qui s'appliquent différemment aux diverses étapes d'une révélation progressive et différenciée* » (p. 226).

Ch. 8. Christ de la foi et Jésus historique (pp. 229-246)

On sait que pour les hindous, l'histoire ne peut, par définition, appartenir qu'à l'ordre relatif des phénomènes et jamais à l'ordre de la réalité absolue. Le dialogue avec eux serait facilité si on pouvait négliger quelque peu le Jésus de l'histoire. Mais J. Dupuis met en garde contre toute tendance à minimiser l'importance de Jésus de Nazareth. Il n'existe pas de *mystère christique dissociable de Jésus de Nazareth; de Christ de la foi, sans le Jésus de l'histoire* (p. 245).

Ch. 9. Unicité et universalité de Jésus Christ (pp. 247-269).

Il est tout aussi catégorique lorsqu'il aborde le problème de l'unicité et de l'universalité de Jésus Christ. Pour autant qu'il soit difficile d'expliquer et de justifier une telle revendication face aux adhérents des autres religions, il ne saurait être question pour un théologien chrétien de considérer Jésus comme un sauveur parmi d'autres. Tout simplement parce que Jésus est Fils de Dieu et « *si Jésus est Fils unique de Dieu, alors sa médiation universelle s'ensuit* » (p. 255). Le Bouddha, en tant qu'*illuminé* peut peut-être montrer aux hommes la voie du salut, mais *Jésus, lui est la voie* (p. 263).

Ch. 10. Le dialogue interreligieux dans la mission évangélicatrice... (pp. 269-298).
– **Ch. 11 « Pour une théologie du dialogue »** (pp. 299-314) – cf. article II partie : « Dialogue et annonce ».

A la fin du dernier chapitre, J. Dupuis décrit comme suit les fruits possibles de ce dialogue : « *Le même Dieu parle au cœur de chacun des partenaires et le même Esprit est à l'œuvre en tous. A travers le témoignage réciproque, c'est le même Dieu qui interpelle les partenaires l'un par l'autre. Ils deviennent ainsi, peut-on dire, l'un pour l'autre et réciproquement, un signe menant à Dieu. La fin propre du dialogue inter-religieux, est, en dernière analyse, la conversion commune des chrétiens et des membres des autres traditions religieuses au même Dieu – celui de Jésus Christ* » (p. 313).

appréciation d'ensemble

Arrivé aux dernières pages de ce livre, le lecteur a l'impression d'avoir fait le tour de la question. L'auteur dispose d'une information considérable qu'il maîtrise magnifiquement. Il n'évade aucune question (par exemple, la signification de la célèbre formule « *hors de l'Eglise pas de salut* », et il n'hésite pas à prendre lui-même position avec clarté et fermeté. C'est un travail méthodique, précis. Ses analyses sont soignées. Ses raisonnements sont à la fois solides et faciles à suivre. On peut noter certaines répétitions, mais en définitive, elles facilitent la lecture. C'est de la bonne pédagogie, J. Dupuis est professeur...

Ce livre suscitera sans doute des réactions. Certains vont considérer que l'auteur manque de prudence, d'autres trouveront qu'il manque d'audace. Certains penseront qu'il a donné trop d'importance à telle ou telle opinion ; d'autres lui reprocheront d'avoir minimisé l'intérêt de telle ou telle recherche. Ce n'est évidemment pas le dernier mot sur ces questions. On peut considérer cependant que ce livre fera date, voire qu'il deviendra en quelque sorte un *livre de référence* pour tous ceux qui s'intéressent à ces problèmes.

Or, quiconque s'intéresse à la Mission de l'Eglise ne peut rester indifférent à de telles questions. On peut même considérer que les relations de l'Eglise avec les autres grandes religions constituent *le grand défi* lancé à l'Eglise à l'aube du XXI^e siècle. Certains observateurs ont noté que l'Eglise s'était récemment beaucoup investie dans les problèmes socio-économiques, dans les problèmes touchant à la libération ou à la justice, etc., et personne ne doute que cela fût nécessaire. On peut toutefois constater que les régimes politiques changent ; que les situations socio-économiques évoluent. Dans le cas des religions du monde, il s'agit d'une donnée qui perdure... Ces religions sont toujours bien vivantes et imprègnent la culture de leurs adhérents, débouchant même parfois sur la scène internationale. C'est encore Jules Monchanin qui écrivait : « *Il faut repenser l'Inde en fonction du christianisme, et le christianisme en fonction de l'Inde* ».

On peut élargir cette perspective en l'accentuant et dire que repenser la Mission en fonction des autres grandes religions, et ces religions en fonction de la Mission constitue le grand défi à l'Eglise pour les décennies à venir. La contribution de Jacques Dupuis à cette œuvre est particulièrement importante et bienvenue. Qu'il en soit félicité et remercié.

Raymond Rossignol, m.e.p.

VERS UNE THÉOLOGIE DES RELIGIONS: *UNE PERSPECTIVE CHRÉTIENNE INDIENNE*

Déclaration de l'Association Théologique Indienne
Douzième conférence annuelle, 28-31 décembre 1988

70 théologiens indiens nous font part des questions qu'ils se posent au sujet du dialogue interreligieux et de la théologie des religions. Ils présentent leurs pistes de recherche, éclairantes et prometteuses. Ces théologiens, qui réfléchissent à partir de la situation concrète, du dialogue de vie et de la pratique de ce dialogue, poursuivent leur recherche. En son temps, nous informerons nos lecteurs des développements ultérieurs.

le contexte

1. **Pluralisme et multiplicité** dans leurs formes variées caractérisent le continent asiatique. Ils marquent la scène indienne en particulier, et on les trouve dans toutes les sphères de la vie et à tous les niveaux de la réalité : ethnique, linguistique, culturel et philosophique ; économique et social ; idéologique, politique et organisationnel tout autant que spirituel et religieux. *Notre intérêt pour une théologie des religions est né de l'expérience du pluralisme religieux.* Les religions cosmiques ou primitives des traditions tribales, se trouvent sur tous les continents tandis que toutes les religions ayant une écriture sont d'origine asiatique. Trois d'entre elles sont nées en Inde ; trois autres sont venues d'Extrême-Orient et une de Perse. Le pluralisme religieux a toujours existé en Inde mais sa récente manifestation nécessite avec urgence d'y porter attention. Des hindous de différentes traditions, des bouddhistes et des jaïns de diverses écoles, des musulmans de divers courants, des chrétiens de multiples Eglises, différents groupes de sikhs et de parsis et plusieurs communautés tribales ont vécu ici côte à côte depuis plusieurs siècles. Pour un grand nombre de gens, l'athéisme est une façon de vivre. C'est

tous les jours que nous vivons cet océan de pluralisme et que nous en faisons l'expérience.

2. Il y a des **diversités autres** que la religion, qui affectent profondément l'existence quotidienne. Ainsi les inégalités économiques et politiques, les oppressions, les injustices et les actes d'inhumanité. L'énorme population de l'Inde est fragmentée par des différences de classe et de caste et par des discriminations de sexe... Des millions de gens sont cloués sur des croix de pauvreté et de destitution, de marginalité sociale et d'impuissance politique. Les structures féodales et capitalistes se renforcent pour cimenter le statu quo du privilège et de la pauvreté. Le colonialisme passé et présent a non seulement sapé la richesse de la nation, mais il a aussi faussé ses processus économiques, dévié son histoire, désorganisé sa culture, sapé son dynamisme créatif et injecté dans les processus nationaux des germes de colonialisme interne. Dans cette situation, ce que recherchent des millions de gens, c'est un minimum d'existence tolérable.

3. **La religion elle-même** est souvent utilisée pour atteindre richesse et pouvoir – éléments qui, par la suite, sont employés comme instruments d'oppression. Elle est utilisée pour activer le fondamentalisme et fomenter la rivalité inter-communautés, la haine et la violence. Certaines religions promettent aux croyants le miel de l'autre monde, enseignent un gnosticisme abstrait qui renonce au monde, et encourage l'union avec un absolu qui est tout à fait étranger à nos préoccupations humaines et aux réalités de l'histoire... Les religions ont aussi inventé des façons d'étouffer une juste colère et d'émousser le tranchant révolutionnaire des fois. Leur impact est souvent dévié hors de la réalité humaine globale vers une intériorité unilatérale, une spiritualité apolitique et le refuge dans «un autre monde».

4. Vivant immergés dans ce contexte, nous nous demandons si cela constitue **une crise**, c'est-à-dire une situation représentant à la fois *un risque* et *une chance*.

5. Ce ne sont pas seulement les faits et les défis qui constituent le contexte, mais aussi **les réponses**. Les réponses elles-mêmes sont nombreuses et variées. *L'une* est la revendication par chaque religion de son caractère absolu, de sa validité universelle et de sa supériorité. En conséquence, elle cherche à subordonner l'autre ou à l'assimiler, dissolvant ainsi son altérité et sa spécificité. *Une autre réponse* consiste à mener des vies cloisonnées et des monologues parallèles. *Une troisième* est la peur de l'autre, d'être limité, mis au défi ou avalé par l'autre. *Une quatrième réponse* est de considérer l'autre

comme un facteur irritant et une menace, et de chercher à le remplacer ou à l'étouffer par des constructions théologiques ou par la force physique. La recherche d'une harmonie et d'une coexistence plus ou moins confortable en est *une autre...* Et en dernier lieu, *il y a le désir de se relier positivement au système de valeurs offert par l'autre, d'échanger et de partager des dons, de coopérer en vue d'un monde où il y aura plus de justice, de liberté et de paix pour tous.*

6. Sous une forme ou une autre, ces réponses ont toujours existé dans l'histoire de notre pays. Toutes sont encore présentes et fonctionnent ouvertement ou de façon cachée. Mais *certaines gagnent du terrain et deviennent des tendances dominantes et prometteuses.* On peut rappeler ici le paradigme développé par Teilhard de Chardin dans sa vision du pèlerinage d'un monde en évolution vers le point Omega. Pour chacun des trois stades de l'évolution (matériel, biologique et culturel), il y a d'abord un processus de déploiement en éventail à partir de l'un ou de quelques-uns jusqu'aux multiples et divers. Et lorsque le déploiement atteint un maximum d'expansion, le processus inverse de convergence commence. Les multiples qui divergeaient, développant chacun sa propre richesse de potentialités, cherchent maintenant à rencontrer les autres dans un rendez-vous final d'accomplissement mutuel. *Une convergence des cultures et des religions du monde commencerait-elle à se réaliser de nos jours?*

situation nouvelle

7. Nous nous trouvons donc dans une nouvelle situation... L'on peut mentionner quelques-uns des facteurs qui la constituent.

a) *des communautés religieuses* qui jadis étaient ethniques et limitées géographiquement sont maintenant devenues missionnaires dans leur composition et dans leurs activités. Elles se déploient et rencontrent de nouveaux partenaires qui les stimulent – tant séculiers que religieux.

b) *Des religions et des cultures*, opprimées pendant la période coloniale et considérées par les colonisateurs comme vouées à décroître et disparaître, sont aujourd'hui en plein renouveau : elles revendiquent leur place au soleil et prennent leur bâton pour une marche vers un grand avenir.

c) *Divers facteurs historiques* nous ont apporté une connaissance plus claire et plus profonde des richesses des grandes religions, dissipant une bonne partie de l'ignorance qui, dans le passé, engendrait la peur, le soupçon et l'hostilité.

d) La nouvelle situation est particulièrement caractérisée et structurée par le développement du **dialogue interreligieux**, de l'**inculturation** et de la **libération** des opprimés, par le renouveau des cultures brisées et le rétablissement de religions déformées.

8. Ces caractéristiques, spécialement la triple pratique mentionnée ci-dessus, postulent une *nouvelle théologie des religions*... Celles-ci demandent de la part des chrétiens la vision d'un nouvel horizon de signification pour orienter et soutenir la lutte pour un nouveau monde. Les théologies des religions émergeront par la voie des théologies du dialogue, de l'incarnation culturelle et de la libération, ainsi que par le respect montré à l'autre en tant qu'autre.

la recherche

9. Dans l'élaboration de nouvelles théologies, nous ne cessons de poser des questions et de chercher des réponses.

- i. Nous avons pris note du pluralisme religieux. Mais le pluralisme peut-il être affirmé comme un *droit* ?
- ii. La pluralité des religions fait-elle partie du *dessein de Dieu* et de son économie pour l'humanité ? Constitue-t-elle une situation de grâce ?
- iii. Le pluralisme est-il la manifestation des *richesses infinies de l'Absolu* qu'aucun événement historique particulier, aucune époque, aucune personne, ni même la tradition ne peuvent représenter d'une façon adéquate ou exhaustive ?
- iv. Le pluralisme est-il donc la *loi* de la vie et de la réalité ?
- v. Quelle est la *relation* entre le contexte socio-culturel, l'expérience de l'Infini, l'engagement de la foi et son expression en un système de croyances, en des rituels et des symboles, et un comportement éthique ? Quelle dialectique est en jeu parmi tous ces éléments ?
- vi. L'*expérience de foi* derrière les divers symboles est-elle réellement identique, comme les mystiques semblent le suggérer, ou est-elle différente et spécifique selon chaque religion ?
- vii. Comment, en fait, les diverses fois/religions se *développent-elles* dans le même contexte culturel ? Quels sont les facteurs mis en jeu ?
- viii. Quelles sont alors les *vérités profondes* du pluralisme ?
- ix. Quelles conditions concrètes constitueront une possibilité de naissance

et de développement pour une *théologie des religions*? Quelle praxis est requise? Et quelles sources faut-il exploiter?

– x. Quelle qualité d'esprit devons-nous cultiver et quels espaces intérieurs devons-nous explorer pour rendre authentique la vie inter-religieuse et *possible* le développement d'une théologie des religions?

– xi. Est-ce que la vie inter-religieuse elle-même ne constitue pas une théologie implicite des religions? Une telle théologie n'est-elle pas présente et en train de mûrir sous l'influence de la *triple praxis* du dialogue, de l'inculturation et de la libération?

– xii. Peut-il y avoir un dialogue authentique sans accepter le partenaire comme *égal* au niveau religieux? Mais si l'égalité religieuse est d'emblée acceptée, qu'advient-il de nos propres convictions religieuses les plus profondes? A quoi bon continuer de s'y agripper plutôt que de passer à la foi de l'autre?

– xiii. C'est à ce point que la question cruciale de l'*unicité* survient. Quelle est la nature de l'unicité dans l'expérience humaine (séculière et religieuse)? Comment plusieurs expériences d'unicité se rapportent-elles l'une à l'autre et entrent-elles en dialogue?

– xiv. Alors est-ce possible d'avoir une théologie des religions *acceptable* aux tenants de toutes les religions sans édulcorer quelques vérités, ébranler quelques convictions, transiger sur certains principes ou imposer aux autres nos conceptions et positions personnelles?

– xv. Ou cette possibilité n'est-elle pas *déjà présente* dans l'ouverture universelle de toutes les personnes humaines à l'Ultime Réalité? N'est-elle pas impliquée dans le premier article du credo chrétien et dans toute la foi en un Fondement absolu/une Réalité/Source?

– xvi. Et finalement, la question que nous posons est la suivante: quelle est la *relation entre la Vérité et l'Amour*? Est-il possible que ce qui manque d'amour puisse être (religieusement) vrai?

10. Nous laissons ces questions nous hanter dans l'obscurité. Nous nous débattons avec elles avec l'espoir que, par la pratique du dialogue, de l'inculturation et de la libération, une authentique théologie des religions nous modèlera et, en temps voulu, finira par venir au monde.

[Les numéros 11-15 donnent un bref aperçu historique des réponses de l'Eglise aux religions du monde. Les n^{os} 16-19 parlent des diverses attitudes chrétiennes à l'endroit des autres religions qui peuvent se classer en: ecclésiocentrisme, christocentrisme et théocentrisme (cf. article Dupuis, p. 64).]

lieu théologique pour une théologie des religions

20. C'est dans ce contexte que nous comprenons les tendances récentes en théologie, laquelle est de plus en plus définie en termes de *réflexion sur la praxis libératrice humaine*. Cette **approche anthropocentrique** prend les humains dans leur situation concrète et dans leur totalité. Une action libératrice commune et l'inculturation, d'une part, et le fondamentalisme et le « communalisme » (tendance à se regrouper par communautés – religieuses, linguistiques, ethniques, etc. –, et à s'opposer) d'autre part, sont les signes sur lesquels les théologiens doivent réfléchir pour développer une théologie des religions. Le *dialogue*, la *libération* et l'*inculturation* sont, parmi ces tendances, les efforts qui constituent le nouveau lieu théologique.

21. **Dialogue.** Nous devenons de plus en plus conscients du fait que la vie personnelle et sociale de l'homme et même la religion ont une structure dialogique. Le dialogue est ici compris comme une *façon d'être et un mode de vie*. C'est un partage et un processus d'enrichissement mutuel. Comme toute réalité, le dialogue aussi est un paradoxe : un paradoxe d'enracinement et de mobilité, de conviction et d'ouverture, de fidélité à ses propres idées et de franche appréciation et acceptation des autres. Il implique des limites et des perfectionnements, de la souffrance et de la joie ; c'est un processus qui consiste à se mettre à l'écoute de l'autre et à le découvrir ; c'est un mouvement de croissance dans la vérité et dans l'amour ; et une façon de restructurer et de reconditionner la vie et la société humaine.

22. Un dialogue authentique implique en conséquence que les partenaires se *respectent* mutuellement, qu'ils soient sincèrement engagés dans une *recherche* commune, qu'ils désirent *apprendre* l'un de l'autre et qu'ils se *communiquent* ce qu'ils ont de plus profond. Par suite, il ne peut y avoir aucun dialogue sans acceptation de l'*égalité* des partenaires. Dans le dialogue, il n'y a pas d'ordre du jour caché mais seulement ouverture, respect et amour... Puisque dans le dialogue les partenaires sont ouverts à la vérité et à l'amour, ils sont stimulés à réaménager leur style de vie et leurs activités, ainsi que ceux de leur société, au fur et à mesure qu'ils progressent dans la perception de la vérité.

23. Dès le commencement de l'histoire, divers groupes religieux ont vécu d'une manière plus ou moins harmonieuse par interaction et processus d'osmose. C'est là un fait important sur lequel les théologiens ont très peu réfléchi. Mais la situation aujourd'hui demande une telle réflexion et même davantage. Les membres éclairés des diverses religions et idéologies ont à

relever le défi d'entreprendre la tâche du dialogue au double niveau *de la pensée et de l'action* pour libérer leurs peuples et leurs communautés religieuses respectives d'une aliénation multiforme et des inhumanités.

24. Le dialogue n'est donc pas simplement un exercice conjoint de réflexion intellectuelle, mais un processus de libération et une entrée dans l'expérience religieuse, un engagement de foi, un culte et un enracinement de nous-mêmes et de notre société dans les milieux religieux-culturels du peuple.

25. **Libération.** Toute religion et toute idéologie, comme mode de vie et système de signification, sont orientées vers la libération de l'homme, bien que la libération soit comprise de manières différentes. Dans un pays comme l'Inde, où il existe tellement d'inégalités socio-politiques, d'injustice, d'oppression et de superstition religieuse, la libération ne doit pas être comprise d'une façon purement spirituelle, mais elle a également des *implications socio-politiques et religieuses*. Quand Jésus prêchait le Règne de Dieu, il prêchait non seulement un royaume spirituel, mais aussi l'autorité de Dieu qui doit s'incarner dans la vie et la société humaines. Cette profonde préoccupation humaine et religieuse se trouve dans l'idéal de Bouddha d'une société sans caste, dans l'aspiration hindoue vers le « Ramarajya » (règne de Rama), et dans l'espérance d'une société sans classes envisagée par les sociétés séculières. Nous, en Inde, nous réalisons que ce processus de libération ne peut être achevé avec succès par une seule communauté ou un seul groupe idéologique. *Les différentes communautés doivent s'unir* pour la transformation de la société et pour le progrès de *l'Homme* qui est leur centre commun et leur point de ralliement.

26. Le processus de libération a aussi une *tâche culturelle*. Nous savons que les cultures de ce monde sont menacées par les cultures occidentales dominantes avec leur dimension rationaliste et technocratique. Cela est particulièrement vrai de notre pays, dont la culture, holiste et cosmocentrique avec sa vision de continuité entre le divin-humain et la nature, est en danger. Nous sommes conscients que les cultures séculières et technologiques ont certains éléments positifs qui doivent être intégrés harmonieusement pour notre bien-être. Pourtant, il faut résister à l'imposition programmée de cette culture dominante qui engendre déjà tant de misère et d'oppression. Cela aussi est une tâche de libération.

27. La libération a également une *dimension écologique*. La conception holiste de notre existence humaine et de l'univers devrait entraîner la conviction de chaque communauté que l'homme doit être libéré de sa voracité prédatrice qui ne respecte pas le caractère sacré de l'homme et de la nature...

28. Inculturation. La culture est partie intégrante de la vie individuelle et sociale de l'homme. Et la religion elle-même est le cœur et la racine de toute culture. La culture est une réalité qui évolue par suite d'interaction avec d'autres cultures et les nouvelles expériences qui en résultent... Voilà pourquoi l'inculturation est un processus dynamique qui affecte toute société et tout individu. Toute religion doit s'adapter constamment aux variations de modes et de valeurs de la vie, pour survivre dans le monde moderne, surtout quand d'autres cultures et d'autres religions sont un défi à son mode de vie et à son système de valeurs.

29. Pour autant que les chrétiens indiens sont concernés, l'inculturation devient une *nécessité* par suite de certains facteurs historiques. Dans le contexte chrétien, l'inculturation implique avant tout de vivre totalement la foi chrétienne dans le cadre particulier de la mosaïque culturelle indienne. C'est pourquoi l'inculturation est une assimilation créatrice et pas seulement un emprunt... L'inculturation ne saurait se réduire à l'idée d'assimiler certains éléments d'une culture particulière. Si la religion est le noyau de la culture, l'inculturation implique certainement *l'entrée dans la religiosité totale ou le génie du peuple*. Ce processus demandera au chrétien la réinterprétation de sa propre identité.

En outre, l'inculturation n'est ni du passéisme ni de l'élitisme ; elle consiste plutôt à nous faire « un » avec différentes sous-cultures et avec des groupes tels que les Dalits (castes inférieures). D'une part, l'inculturation implique le dépouillement de ce qui est étranger, colonial et aliénant, d'autre part elle demande une assimilation critique des éléments culturels assumés. Si l'inculturation est comprise en ce sens, alors naturellement chaque communauté religieuse et chaque idéologie se doit de réfléchir sur sa relation entre la religion et la culture. La tâche d'inculturation demande à chaque communauté religieuse, une réflexion approfondie sur *sa spécificité religieuse* ainsi que sur sa participation particulière à *une culture commune*.

la tâche théologique chrétienne

30. Dialogue, action libératrice en commun et processus d'inculturation sont des réalités relativement nouvelles dans l'Eglise ainsi que dans les autres communautés. Nous, chrétiens, nous n'avons pas encore suffisamment réfléchi sur ces réalités. En outre, comme mentionné plus haut, le dialogue de vie quotidienne entre diverses communautés, qui a lieu constamment dans notre pays n'a pas encore été évalué théologiquement ni articulé de façon

créatrice. D'une part, nous chrétiens nous devons poursuivre ce *dialogue de vie*, d'autre part, nous devons promouvoir d'une façon positive, dans des groupes petits et grands, le *dialogue interreligieux menant à des actions libératrices et à l'inculturation*. Cette pratique doit déjà être considérée comme de la **théologie en action**.

31. Déjà ont au moins débuté en Inde le dialogue interreligieux, des actions communes pour la construction d'une société meilleure et le processus d'inculturation. C'est en vertu de cette pratique que les théologiens indiens ont tenté de passer *d'un christocentrisme étroit au théocentrisme*, tout en s'efforçant de rester *fidèles* à leur engagement devant Dieu et devant l'homme dans le Christ. Assurément le christocentrisme n'exclut pas le théocentrisme. Mais dans le contexte indien, le théocentrisme implique la possibilité de comprendre les autres religions comme des voies offertes par l'auteur commun de la vie et du salut – comme son premier don de soi...

32. Un chrétien est tout à fait conscient qu'il ne peut faire de la théologie qu'en tant que chrétien qui trouve son engagement envers Dieu, l'humanité et la nature, en *Jésus Christ* en qui il trouve sa *spécificité*. C'est pourquoi il est à la fois christocentrique et théocentrique, pour autant que le pôle transcendant de la religion est concerné. Il est anthropocentrique dans sa compréhension de soi au regard des idéologies séculières, parce que l'homme est l'autre pôle de la religion. Il est entendu que l'engagement de foi du chrétien envers Dieu, dans le Christ, ne l'empêche pas d'accepter que ses partenaires dans le dialogue témoignent sincèrement qu'ils ont rencontré Dieu par d'autres médiations. Le chrétien est également convaincu que Jésus Christ et sa vie – particulièrement sa mort et sa résurrection – ont une *signification universelle pour la libération totale de l'homme...*

33. De toutes ces considérations il ressort clairement que la réalisation de ces buts dépend pour beaucoup d'une méthode théologique appropriée. Des tendances courantes en théologie nous indiquent cependant qu'une telle méthode est intrinsèquement liée à une *praxis interreligieuse*. Car la pratique est considérée comme un constituant essentiel de la méthode théologique et la pratique engendre et clarifie la vision et le chemin de la vie, ce qui se désigne aussi sous le nom de *spiritualité*. Une telle spiritualité est ce dont nous avons besoin aujourd'hui.

34... Avec la reconnaissance des religions mondiales comme religions, par Vatican II, on ressent l'urgence de briser l'isolement et d'entrer dans une relation créatrice avec les adeptes d'autres fois au milieu desquels nous

vivons, partageant une destinée commune... Cela se passera quand nous commencerons à promouvoir une **culture de solidarité**, même en matière religieuse. Une telle culture de collaboration interreligieuse sera née quand, avec discernement, nous participerons à la religiosité des autres...

35. Un premier grand pas vers une telle culture devrait peut-être commencer dès la toute *première formation de la foi*, par une référence positive et plus sympathique aux autres religions dans notre catéchèse initiale. La *collaboration* avec les nombreux groupes d'action qui sont engagés dans la promotion des droits humains fondamentaux nous fournit des occasions d'action et de réflexion interreligieuses. En dernier lieu, des *initiatives* nouvelles et audacieuses, telles que rendre nos institutions multi-religieuses de fait – même au niveau de l'organisation –, peuvent s'avérer très fécondes...

conclusion

36. La communauté chrétienne en Inde doit aujourd'hui relever le défi d'entrer plus profondément dans la pratique du dialogue, de l'engagement commun et de l'action commune pour une société meilleure. Cette solidarité de communautés religieuses et de mouvements idéologiques, non seulement créera une plus grande et meilleure compréhension entre les communautés, mais ouvrira aussi de nouvelles perspectives sur les vues du monde, les valeurs et les perspectives mutuelles...

37. Nous n'avons formulé aucune nouvelle théologie des religions. Notre tâche reste donc inachevée. Mais nous, les soixante-dix théologiens rassemblés ici de toute l'Inde, au Séminaire pontifical de St-Joseph, à Alwaye, sommes convaincus qu'une nouvelle théologie des religions émergera graduellement de la pratique interreligieuse du dialogue, de l'action libératrice et de l'inculturation. Notre recherche conjugée continue et notre pratique intensive, au cours des années qui viennent, nous aideront peut-être à faire un pas de plus dans l'élaboration d'une théologie des religions.

Extrait de «Indian Theological Studies», Vol. XXVI, mars-juin 1989. Traduction Pierre Penven, mep – CRTM.

FORUM: dialogue avec les lecteurs

Guérison et exorcisme

• « J'ai apprécié ce n° 120 sur "Guérison et exorcisme", l'ensemble est excellent. Nous avons trop peu accès à la recherche, souvent très riche, qui se fait au Nigeria. Très bonne aussi l'étude biblique du Père Tassin. Il faudra continuer à approfondir les bonnes questions posées au sujet du diable et de l'existence des esprits. De grosses questions qu'on n'ose pas souvent aborder en face. Et les réflexions finales d'A. Shorter sont pleines de réalisme » (J. Vanrenterghem, p.b., Mali).

– Spiritus: *Vos paroles nous confirment dans l'orientation de rapporter des expériences et des recherches de pays moins connus des lecteurs de la revue. De tout cœur, nous remercions ceux qui nous aident à discerner « les bonnes questions »: nous retenons celle du diable et des esprits. – C'est bien notre objectif de constituer progressivement des dossiers relativement complets sur tel ou tel sujet et de faire de Spiritus un instrument utile d'information, de travail et de recherche. En ce sens d'ailleurs, nous avons ajouté à ce cahier une table de matières couvrant les numéros 40 à 122, en attendant d'élaborer quelque chose de meilleur.*

Religieuse – Mission

• « Voilà plusieurs années que je lis la revue. Le numéro qui m'a le plus apporté est celui sur "Religieuses, trésors des nations", en particulier l'action des Religieuses contemplatives. Que de merveilles se devinent à travers leur témoignage. Combien cela nous rappelle qu'il n'y a pas de mission d'Eglise sans la prière et sans amour, dans la ligne de Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus et du P. de Foucauld » (P. Rémi Morel, Argentine).

– « Si j'ai un vœu à formuler, je souhaiterais qu'il y ait des articles sur l'inculturation et sur la vie religieuse à travers le monde » (Sœur Marie-Catherine Kingbo, f.s.c.m. Sénégal).

– « On souhaiterait trouver davantage d'articles concernant la vie religieuse africaine » (Sr Marie-Noël, assomp., Côte-d'Ivoire).

– Spiritus: *Nombreuses étaient les réactions favorables à ce numéro sur la Religieuse et la mission. On a été sensibilisé une fois de plus à donner une place plus importante, dans Spiritus, à la religieuse et à la femme, et, en général, à la vie religieuse masculine et féminine, dans la mission. L'incul-*

turation et les expériences à travers le monde, de par la diversité et des formes nouvelles qui surgissent, contribueront à l'approfondissement de la vie religieuse dans la mission, aujourd'hui.

Formation permanente

• « Merci de votre collaboration à la formation permanente en Afrique Centrale par votre revue. Pour le moment, nous continuons le rythme habituel de formation, c'est-à-dire deux fois par an, nous offrons un recyclage d'un mois aux prêtres et aux religieuses et nous avons toujours le plein du groupe. On nous demande de commencer à penser à "un rythme" supérieur, c'est-à-dire l'offre à ceux qui le veulent de faire la période sabbatique en Afrique au lieu d'aller en Europe. Nous sommes en train de « plancher » sur le projet qui devrait, s'il plaît à Dieu, se mettre en route courant 92. Ce n'est pas une petite affaire » (Sr M. Suzel Gérard, s.j.c., Congo).

– Spiritus : *Comme nous avons programmé la FORMATION PERMANENTE pour un des numéros de 1992, nous souhaiterions recueillir des expériences sur le terrain ou des suggestions pour ce numéro. C'est un appel.*

Mission

• « Avec le nombre de revues que nous recevons et le travail, il ne nous est pas possible, au Père Cléo Fernandes et moi-même, de lire attentivement tous les articles que Spiritus publie. Cependant, un aperçu des sujets étudiés – et surtout de la transformation de la « mission » (avec ses conséquences pour les personnes et les instituts) est certainement fort intéressant même si les buts de notre Centre sont plus pratico-pratiques, avec l'élaboration de nouveaux programmes de catéchèse pour écoles (125 écoles secondaires catholiques dans le diocèse) et les paroisses. Personnellement, mon expérience au service direct du diocèse, faisant communauté avec des prêtres diocésains depuis 19 ans, est en même temps enrichissante et une demande constante pour approfondir le sens de la mission. Donc, même si nous ne pouvons directement « mettre en œuvre » le contenu de votre revue, il nous est utile à titre personnel, et je suppose (ou j'espère) cela doit bien influencer le travail actuel de quelque manière ». (G. Archambeaud, s.j., Inde).

– Spiritus : *Votre lettre est encourageante et éclairante. Bien des lecteurs en mission se reconnaîtront dans vos paroles, et nous aussi quant à l'orientation et à l'utilité de Spiritus. La revue ne vise pas et ne peut viser à traiter des questions pratico-pratiques; pour cela, et de plus en plus dans le tiers monde, il y a les publications et recherches locales et régionales. C'est bien vrai, notre objectif principal est « mission », la mission en transformation avec ses conséquences... Les grandes questions de la mission aujourd'hui et de l'avenir.*

notes bibliographiques

Le Christ dans les cultures. Carnets de routes et de déroutés. Un essai de théologie des religions.

par Richard Friedli

Avec un tel sous-titre, l'A. acceptera que nous trouvions son ouvrage quelque peu déroutant... Embarquons-nous pourtant en écoutant spécialement ce qu'il nous dit (p. 154). Ayant analysé cinq types de christologies (33-151) : le Christ accomplissement des cultures, le Christ jugement des cultures, le Christ comme principe au-dessus des cultures, le Christ conversion des cultures, le Christ serviteur souffrant dans la culture andine, l'A. nous dit qu'il en existe beaucoup d'autres ; elles dépendent du contexte où elles sont édifiées, du code culturel qui en fournit les représentations et des situations de joie ou de détresse où elles se cristallisent. Toutes ces christologies font que le Christ n'appartient pas qu'aux chrétiens (ni au magistère, dont la christologie « disciplinaire » n'est qu'une forme). Le critère d'une bonne christologie c'est la présence réelle du Christ vainqueur de la mort, manifestant la bienveillance de Dieu, dans un contexte de joie ou de détresse, où se produit une avancée de l'humain universel, signe d'espérance. Il y a donc du christique dans le Bouddhisme, l'Hindouisme, l'Islam, la religion des ancêtres, qu'on le sache ou non, chaque fois qu'il y a humanisation selon l'image de Dieu.

De même que l'ecclésial est au-delà de l'ecclésiastique, le christique est au-delà du champ chrétien, et le Christ au-delà du Jésus de Nazareth. Lorsque des chrétiens, dans ces diverses cultures et contextes, établissent une christologie nouvelle (Panikkar l'indien, le japonais Katsumi Takizawa, Bujo le zairois, l'artiste sud africain Azariah Mbatha, ou telle communauté andine), personne ne peut juger si elle est hors de cette culture et de ce contexte.

Bien que l'A. ne s'explique que fort rapidement, il n'est pas naïf, et voit sortir les objections. Son message essentiel serait surtout d'entraîner à l'action. Aucune religion n'est à l'abri de l'inhumain, il faut donc que rituels, théologies, organisations se replongent sans cesse dans la nécessité d'une humanisation universelle sans aucune ségrégation : nouveau visage des béatitudes dans notre civilisation universaliste.

Bien que l'A. se défende d'être un théologien de bureau ou de balcon, il est tout de même bien un théologien de vitrine puisqu'il publie un livre ; il s'expose aux regards critiques. Il reconnaît l'importance du subjectivisme moderne en matière de croyances. Alors que nos évêques planchent sur une catéchèse stricte, il faut bien reconnaître que les propos de Richard Friedli ne les aideront guère. En insistant sur l'action humanisatrice comme signe christique, on ne sort pas d'une éthique volontariste où le Christ paraît une idée ou icône abstraite de la libération ; à quoi bon la religion, les rites, les sacrements, l'effort d'une continuité théologique et exégétique ? Reconnaisant la valeur des autres religions, l'A. peut-il y souligner le « christique » sans, en contrepartie, souligner dans le christianisme, ce qu'on pourrait appeler la « Buddhité » ou « l'Islamité » (etc.). Autrement dit, peut-on souligner l'absolu chrétien, sans le « relationner » aux absolus des autres religions ? Voir du christique – même inconnu, inconscient – en tout effort humanisant, n'est-ce pas provoquer l'incroyant à répudier toutes nos contorsions théologiques récupératrices ?

L'A. insiste sur les perspectives universalistes de l'actuelle civilisation mondiale, et il a raison ; mais il n'analyse pas comment on en est venu là. Quand il dit non aux « civilisations de mort », on est certes bien d'accord, mais est-ce si simple ? Est-ce que toute décision culturelle n'implique pas des effets pervers ? Enfin ce que, par exemple, B. Bujo nous dit des ancêtres africains, ne nous garantit en aucune façon que son analyse est complète et valable et que les gens vivent effectivement cela comme il le dit. Ces théologiens ne sont-ils pas tout aussi « marginaux » chez eux, que peut l'être Richard Friedli en Suisse ? Le chemin de croix de Santiago de Pupuja (le livre en reproduit les 14 stations) représente-t-il toute la religion de ces gens ? Ne s'inscrit-il pas dans une longue tradition de dévotion reçue d'ailleurs ?

Acceptons la mise en demeure de l'A. que partout dans le monde on puisse reconnaître, dans la vie des chrétiens, que la bienveillance de Dieu continue à s'incarner (p. 156) selon Col. 3,9-11. Mais cela constitue-t-il un «essai de théologie des religions»?

Henri Maurier

Editions Universitaires de Fribourg (Suisse) et Editions du Cerf Paris. 1989, 162 p. 126 F.

Spirituality in interfaith dialogue

par Tosh Arai et Wesley Ariarajah

Sous l'égide du Conseil Œcuménique des Eglises, dix-neuf chrétiens témoignent de la variété de leur cheminement et du profit spirituel retiré du dialogue avec, surtout, les religions asiatiques. Malgré la diversité des situations et des expériences, l'impression domine d'une sorte de nouvelle vulgate présentant deux pôles majeurs : l'intimité de l'Un au centre de soi et l'engagement fraternel pour la justice. Ces textes disent surtout l'effort de découverte que font des chrétiens chez les autres, mais pas l'inverse ! Il semble aussi que ces expériences sont avant tout le privilège de personnes déjà très religieuses, disposant de grandes capacités intellectuelles et ayant les moyens matériels (et spécialement le temps) d'entreprendre de tels cheminements. Demandons-nous si la spiritualité ne peut exister que sur les «sommets», dans l'exceptionnel ?

Henri Maurier

Orbis Books Maryknoll 1990, 103 p., \$ 8,95.

Pour un regard chrétien sur l'Islam

par Robert Caspar

Depuis longtemps professeur au P.I.S.A.I. (Rome) et curé de Monastir (Tunisie), l'A. résume ici ce qui devrait être le tome II du *Traité de Théologie Musulmane*, dont le tome I, *Histoire de la pensée religieuse musulmane*, a paru à Rome (P.I.S.A.I., coll. *Studi arabo-islamicî*), en 1987 (495 p.) : c'est la subs-

tance de ses cours de théologie et de mystique musulmanes, tels qu'il les offre chaque année à la session d'Orsay (Paris) sous l'égide du S.R.I., dans le cadre des efforts de l'Eglise de France pour un meilleur dialogue avec les Musulmans. Si l'Islam «fait peur» ou «séduit», dit-il dans l'*Introduction*, encore faut-il que les Chrétiens «s'interrogent». D'où les développements de sa pensée après un ch. I qui évoque *la naissance de l'Islam : Mohammed et le Coran*, un ch. II qui présente *la foi et la théologie musulmanes*, et un ch. III qui rappelle ce qu'en est *le culte* (profession de foi, prière, jeûne, aumône et pèlerinage).

Le contenu du Credo des Musulmans est alors analysé quant à ses articles essentiels : *Dieu* (ch. IV), *les anges et les Ecritures révélées* (ch. V), *les prophètes* (ch. VI), *Marie et Jésus dans l'Islam* (ch. VII), *l'acte humain : toute puissance de Dieu et liberté de l'homme* (ch. VIII), et *l'eschatologie musulmane* (ch. IX). Au-delà du Credo et du Culte, *la mystique musulmane* (ch. X) est longuement présentée comme dépassement possible de la stricte orthodoxie et de la commune orthopraxie. L'exposé est simple, clair et direct : l'A. est maître en sa matière et sait expliquer les choses en une langue adaptée au lecteur de culture moyenne. Il ose aussi proposer, à la fin de chaque chapitre, des perspectives de théologie comparée où convergences et divergences sont honnêtement reconnues.

Tout cela se concentre dans le ch. XI, sur des propositions *pour une vision chrétienne de l'Islam*, où l'A. tient compte des leçons de l'histoire et des renouvellements de Vatican II, avant de tenter un premier bilan des efforts récents de dialogue et de l'enseignement répété de Paul VI et de Jean-Paul II. animateur du G.R.I.C. (Groupe de Recherches Islamo-Chrétien) et collaborateur d'*Islamochristiana*, il y fait part de sa profonde expérience en la matière : nombre de ses suggestions pastorales rejoignent d'ailleurs ce qu'il en a déjà dit, avec un groupe de Chrétiens vivant en Tunisie, sous le titre *Pistes de réponses aux questions qu'on nous pose*, livre publié par le P.I.S.A.I. (Rome) en 1987 (113 p.), tant en français qu'en anglais et en italien.

Certes, chacun a ses audaces et l'A. a les siennes, se fondant sur une générosité théologique qui va parfois au-delà des positions communes. C'est pourquoi le lecteur n'est pas

obligé de le suivre jusqu'en ces adaptations pastorales qu'il propose à la fin de chaque chapitre et que semble parfois justifier la situation spécifique qu'il vit en Tunisie. C'est l'étude attentive de ces chapitres et la réflexion, en église locale, sur leurs implications pastorales qui sauront aider les uns et les autres à développer en chaque situation les attitudes de dialogue qui s'imposent dans la fidélité de chacun à sa propre tradition religieuse. Vatican II nous a appris à être cohérents et ouverts.

Maurice Borrmans

Paris, Centurion, 1990, 206 p., 135 F.

Christianisme et Religions païennes dans le «CONTRE CELSE» d'Origène

par Michel Fédou

Cet ouvrage a été présenté comme thèse de doctorat en théologie par le Père Michel Fédou S.J., qui enseigne actuellement à la faculté de théologie du Centre Sèvres (Paris).

L'introduction délimite le sujet de cette étude de théologie historique. L'auteur se propose «de déterminer à la faveur du Contre Celse, le jugement théologique d'Origène sur les expressions religieuses du monde païen», (p. 46) et «de parvenir à une interprétation de la doctrine origénienne qui puisse elle-même contribuer aux débats théologiques de notre temps» (p. 34).

Rappelons que le Contre Celse est la grande apologie que compose Origène à Césarée vers 248 à la fin de sa vie. Il réfute les attaques lancées contre le christianisme par le philosophe néo-platonicien Celse dans son « Discours véritable » composé quelque 70 ans plus tôt vers 178 au temps de Marc Aurèle.

Deux hommes de grandes cultures s'affrontent : le chrétien Origène suit, point par point, les arguments du philosophe païen et expose la vérité de la fin du Christ. Avec la Cité de Dieu de saint Augustin, c'est l'écrit apologétique de l'antiquité chrétienne le plus important.

C'est dire l'intérêt du travail bien documenté de Michel Fédou et construit sur trois grandes parties :

1. **Le conflit des croyances.**
2. **Le conflit des pratiques.**
3. **Le conflit des interprétations.**

Chacune de ces grandes parties comprend trois chapitres ; l'architecture de ces neuf chapitres, qui structurent cette recherche, reflète le même esprit d'un dialogue loyal : d'abord écouter le païen Celse, comprendre ses positions en fonction de son temps, puis donner la parole à Origène qui répond à l'objection et la dépasse quand il dit son attachement au Jésus de la foi chrétienne.

Ainsi, le conflit des religions grecques et barbares avec le christianisme se prolonge au chapitre III par l'opposition entre *polythéisme* et *monothéisme*. A l'époque gréco-romaine se fait jour un mouvement de synthèse et d'unification dans les représentations de Dieu ; on s'oriente vers un polythéisme hiérarchique avec un dieu souverain. Celse, philosophe du moyen platonisme, exprime la conception d'un dieu suprême qui est Un et Seul.

« Le conflit d'Origène et de Celse n'est pas le conflit de deux monothéismes, mais le conflit d'un hénothéisme et d'un monothéisme, de l'hénothéisme païen qui intègre et transcende la multiplicité divine dans la doctrine de l'Un, du monothéisme chrétien qui déploie la confession de l'Unique selon le mouvement de l'affirmation trinitaire » (p. 289).

La 2^e partie traite des conflits des pratiques : cultes, magies, divination ; de même que le débat sur la magie soulève le problème des miracles, le débat sur la *divination* introduit la question des *prophéties* (chapitre VI). On sait, pour le monde païen, l'importance de la divination ou « mantique », c'est-à-dire « l'art de prévoir ce qu'il faut faire ». Celse, souvent critique à l'égard de la magie, défend avec vigueur les pratiques les mieux consacrées de la divination et les phénomènes qui leur sont associés. A l'encontre, Origène combat l'astrologie et la pratique des horoscopes qui impliquent le fatalisme. Il justifie la prophétie biblique différente des oracles païens par les deux critères du raisonnable et de l'éthique (p. 433 et s.).

Réfutant l'assertion ironique de Celse sur ces Chaldéens venus adorer Jésus comme Dieu « bien qu'il fût encore tout petit », Origène rattache l'évangile des Mages, Mt 2, à l'épisode

du devin Balaam, Nb 23. Michel Fédou nous fait découvrir l'enjeu de cette lecture qui est considérable pour la confrontation du christianisme et des religions païennes.

Dieu a mis Sa Parole dans la bouche du devin Balaam; Balaam a prophétisé; Dieu s'est servi d'un devin! Ce qui a rendu possible «la piété des Mages à adorer Jésus» c'est la connaissance d'un oracle jadis prononcé par la voix d'un païen (p. 451).

Un fragment d'Origène sur Mt, cité page 468, nous explique: «Dieu se sert pour chacun de ce qui est habituel, lorsqu'il s'achemine vers la vérité; ainsi a-t-il conduit les mages de leur propre pays vers l'adoration du Christ, par le moyen de l'astrologie; car ces hommes, possédant la prédiction de Balaam et s'étant fiés à elle, trouvèrent ce qu'ils désiraient avec ardeur et se prosternèrent devant le Christ».

La 3^e partie, où l'auteur exploite les informations recueillies précédemment, vise à éclairer l'interprétation théologique d'Origène et à en manifester les enjeux essentiels. Le chapitre VII intitulé *Tradition et Nouveauté* rend compte de la controverse; il s'agit de l'antique tradition qui selon Celse commande les diverses religions et de la nouveauté chrétienne que proclame Origène.

– Nouveauté d'un *discernement*: le message chrétien porte à mettre en valeur certains apports des traditions non chrétiennes, non moins qu'à en refuser d'autres. «La nouveauté du christianisme n'est pas tant d'apporter des exigences nouvelles que de privilégier radicalement des exigences communes du vrai, de l'éthique et de l'universel» (p. 506).

– Nouveauté d'un *accomplissement* dans la personne du Christ: l'originalité du christianisme est «de faire connaître Celui qui porte les exigences communes à leur perfection la plus radicale» (p. 509).

Etant lui-même la Vérité, le Logos, dit Origène, veut «unir intimement à la Vérité les hommes jusqu'alors enfermés dans l'ignorance de Dieu».

Nouveauté d'un *Événement*: l'Etoile des mages était «nouvelle» et signifiait la naissance de Celui qui allait «ouvrir des nouvelles voies pour la race humaine».

«A travers la vie de Jésus, le contenu de son message, le témoignage de ses disciples et l'extension des communautés ecclésiales, un Événement unique a surgi dans l'histoire et atteste comme tel l'originalité fondamentale de la religion chrétienne» (p. 511).

Le lecteur parcourt avec grand intérêt le chapitre VII qui a pour titre *les religions dans l'histoire* et nous introduit à l'interprétation de l'histoire religieuse de l'humanité.

Dans son dialogue avec Celse, Origène rapproche les versets de Dt 32, 8-9 «quand le Très-Haut divisait les nations, il fixa les limites des nations suivant le nombre d'anges de Dieu, mais le lot du Seigneur, c'est son peuple Jacob, et le lot de son héritage Israël» et d'autre part, le récit de la Tour de Babel (Gen. 11, 1-9). Il a hérité de Philon une tradition qui relie à l'épisode de la Tour de Babel l'origine du polythéisme et le rôle des «puissances»; les anges protecteurs des nations ont ainsi pour mission de transmettre une révélation aux païens, de les guider vers le vrai Dieu, de les conduire à l'adoration du Dieu unique. Car Dieu est toujours libre de se communiquer aux nations et Il l'a fait dès avant la venue de son Fils, comme le montre le récit évangélique des mages mis en rapport avec la prophétie de Balaam.

On peut donc reconnaître avec Michel Fédou que l'interprétation des religions chez Origène est, dans une large mesure, liée à une théologie de l'histoire.

«Au drame de Babel ont, à la fois, succédé la dispersion des peuples et l'élection des Juifs, dont l'"amoindrissement" a plus tard occasionné "la richesse des païens" jusqu'à ce que l'humanité entière se convertisse et que "tout Israël" soit alors sauvé. Surtout, l'approche d'Origène met en évidence l'importance centrale de l'Événement de Jésus Christ... C'est la venue de Dieu parmi les hommes qui, fondamentalement, éclaire et transforme la destinée des traditions païennes» (p. 557).

Répondant au «discours véritable» (Aléthès Logos) du philosophe rationaliste, Origène développe la *théologie du LOGOS*: Logos comme raison universelle à la manière des stoïciens, mais avant tout Logos comme Parole qui s'exprime dans la Bible dans la personne de Jésus, dans la prédication des apôtres, dans le pain eucharistique, dans le corps ecclésial. Ce dernier chapitre IX nous oriente vers une

évaluation positive des diverses traditions religieuses.

Déjà saint Justin parlait de la « semence du Logos innée dans tout le genre humain ». Origène témoigne d'une semblable vision : Dieu a « semé dans les âmes de tous les hommes ce qu'il a enseigné par les prophètes et le Sauveur » ; et « on ne trouverait personne qui ait entièrement perdu les notions communes du bien et du mal, du juste et de l'injuste ».

Les valeurs essentielles de l'humanité doivent être comprises comme autant de participations au véritable Logos qui habite l'univers (p. 568).

L'humanité s'est détournée du véritable Logos ; de ce péché d'origine découlent le polythéisme et l'idolâtrie. Cependant le « Logos rédempteur ne délaisse pas le monde païen mais y suscite la connaissance de Dieu, la conversion des mœurs et l'espérance d'un salut universel » (p. 577).

La pédagogie divine éduque les natures raisonnables et les oriente vers leur accomplissement. Le salut qui doit arracher les hommes à la domination du mal s'opère essentiellement par la croix du Christ.

« La théologie du Logos conduit Origène à refuser le polythéisme et l'idolâtrie, en même temps qu'à admettre la présence du vrai Dieu au cœur de certaines traditions » (p. 596).

Au terme de cette étude, érudite et ouverte, Michel Fédou recueille en *conclusion* un éclairage pour aujourd'hui : la pensée d'Origène « invite à en percevoir les enjeux pour le débat contemporain sur les religions non chrétiennes » (p. 602).

– Il reconnaît que sur deux points Celse annonce la modernité : la raison comme critère du religieux au sens où elle dénonce les traditions « déraisonnables et les pratiques irrationnelles » et d'autre part la particularité des diverses cultures selon l'héritage légitime de chaque peuple.

– L'apport d'Origène à la théologie des religions est triple :

1. *La raison* comme instance critique de la religion :

« La religion selon Jésus » n'est pas une religion comme les autres ; elle implique même une critique de la religion au cas où celle-ci méconnaîtrait les trois exigences fondamentales de la vérité, de l'éthique et de l'universa-

lité ! Elle signifie, comme religion, un discernement et une transformation du phénomène religieux (p. 612).

2. *La possibilité d'une communication divine en dehors de la Révélation judéo-chrétienne.*

Tout en refusant toute compromission avec le polythéisme et l'idolâtrie, l'exégèse origénienne de Balaam et des mages « autorise à penser une certaine forme de révélation divine aux adeptes mêmes des religions non chrétiennes » (p. 616).

3. *L'universelle communication du vrai Dieu et la singularité historique de l'Événement judéo-chrétien.*

Le véritable Logos qui s'est manifesté en Jésus est aussi le Logos universellement présent. Les deux axes de la théologie d'Origène s'inspirent de saint Paul qui tient inséparablement : « Dieu veut le salut de tous les hommes » et « Unique est le médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus » 1 Tm 2,4-5 (p. 618).

Quiconque s'intéresse au dialogue entre les religions se reportera avec profit à l'importante thèse de Michel Fédou dont on vient de lire quelques extraits.

Voici que l'étude d'un écrit du III^e siècle contribue à éclairer notre discernement des religions non chrétiennes auxquelles nous sommes confrontés aujourd'hui.

A l'école du grand Origène, nous sommes invités à « percevoir à côté de l'erreur et du péché, les chemins de la présence divine au cœur de ces différentes traditions ».

Michel Oger

Paris Beauchesne 1988, 665 p., 255 F.

Guide des difficultés de la Foi catholique

par Pierre Descouvemont

Le genre apologétique est toujours difficile à manier et l'on trouve peu d'ouvrages aujourd'hui qui soient consacrés à la « défense » de la foi, face aux objections qui lui sont faites : on est tombé trop souvent dans le passé dans la vaine polémique ou le simplisme. Il reste cependant que le silence dans lequel des chrétiens se réfugient parfois devant les questions qui leur sont posées, n'est pas nécessairement une meilleure attitude que les polémiques d'antan.

L'ouvrage de l'Abbé Descouvemont tente de faire l'inventaire des principales difficultés actuelles de la foi catholique, et en cela il facilite le dialogue au chrétien non initié aux études théologiques, en l'aidant à mieux connaître ses raisons de croire et les raisons de ceux qui ne croient pas comme lui. Les « réponses » qu'il apporte ont à la fois les avantages et les limites de toute réponse brève à des problèmes difficiles : elles clarifient les problèmes en rappelant des connaissances élémentaires facilement oubliées, en apportant des précisions et en évitant les faux problèmes. La limite est celle de toute apologétique : celle de laisser entendre que la réponse donnée suffit à clore le débat. Malgré les 660 pages du livre, on se surprend à penser, à la fin de chaque chapitre, que le débat ne faisait que commencer et que l'on aimerait poser d'autres questions. Ce qui est dit de notre propre foi est certes éclairant mais a-t-on assez écouté les questions posées ? Ceci est particulièrement sensible, par exemple au chapitre VII, intitulé « la religion chrétienne est-elle meilleure que les autres ? ». Il ne suffit pas pour répondre à cette question de dire ce qui fait l'originalité du Christianisme et de dire seulement des autres religions qu'elles ont permis des expériences spirituellement authentiques, ou bien : « c'est Dieu qui a permis et qui apprécie ces différents balbutiements, même s'ils contiennent beaucoup d'erreurs. Il est vrai que le diable s'en est mêlé... » !

Le chapitre XI, intitulé « Jésus a-t-il voulu une Eglise hiérarchique ? » est un bon exposé sur la constitution hiérarchique de l'Eglise, mais la façon même de poser le problème, isolément d'une réflexion sur le Peuple de Dieu, nous met dans un contexte où les problèmes les plus actuels de la vie de l'Eglise sont évités. Il est vrai que l'auteur nous avertit dès le début du livre qu'il a dû mettre de côté, faute de place, certains points chauds de la réflexion contemporaine, « notamment toutes les questions concernant la morale familiale de l'Eglise, l'œcuménisme, la place des femmes dans l'Eglise, etc. ».

L'ouvrage cependant sera utile à beaucoup comme la première étape d'une réflexion nécessaire. Il est surtout le témoignage d'un chrétien et d'un prêtre heureux de croire et de rendre compte de l'espérance qui est en lui.

François Nicolas
Cerf, 1989, 670 p., 175 F.

Ces chrétiens que l'on appelle laïcs

par Pascal Thomas

Pascal Thomas est le nom d'un groupe constitué de laïcs, de religieux et de prêtres, engagés dans la Pastorale catéchuménale du diocèse de Lyon : Pascal symbolise l'affirmation joyeuse de la foi ; Thomas, c'est l'énigmatique et permanente difficulté de croire, aujourd'hui comme hier.

Ce livre compare les réalités quotidiennes vécues par les laïcs dans l'Eglise avec la théologie issue de Vatican II. Il pose notamment la question des ministères des laïcs et du rôle des femmes dans l'Eglise. Il s'agit d'un livre où la théorie ne perd jamais le contact avec la pratique, et qui assume autant que possible les réalisations et les déplacements actuellement en cours.

La question des laïcs n'est pas la « première » question du christianisme (c'est l'Evangile comme Bonne Nouvelle pour l'humanité), mais elle n'est pas secondaire ! A son sujet, en effet, se posent bien des problèmes liés à l'avenir de l'Evangile, du monde et de l'Eglise, l'égalité entre les humains et entre les chrétiens, les différences entre les vocations, le rapport entre l'Eglise et le monde, la signification actuelle de l'Evangile, etc.

En fait, la question du laïcité n'est pas facile à résoudre, car elle n'est pas une question abstraite : dès qu'il s'agit de personnes, de groupes, d'histoire, d'expérience de l'Esprit, les réalités ne se plient pas aux schémas formels : c'est un des mérites du livre de savoir analyser ces réalités dans leur complexité.

La question des laïcs est aussi une question évolutive, qui suppose des prises de conscience encore à venir tant au niveau des clercs qu'à celui des laïcs. Il faut savoir approfondir les questions posées aujourd'hui dans l'Eglise et par le monde, en évitant des solutions qui seraient prématurées parce que artificielles. Il est important en tous cas de faire dès maintenant des investissements plus importants que ceux consentis actuellement : débats au niveau de chaque Eglise locale, meilleure connaissance de l'histoire du laïcité dans l'Eglise, apport du dialogue œcuménique, élargissement d'une question encore trop présentée selon une problématique européenne (et même française).

François Nicolas
Editions Ouvrières, 1988, 244 p., 120 F.

Les sept sacrements

par Gérard Fourez

« C'est par le contact avec les célébrations que la Communauté peut dégager ce qu'elle croit, sans cela une théologie de la sacramentalité reste vide, n'étant pas vécue concrètement. »

Partant de ce principe et constatant le désarroi et le malaise de la pastorale des sacrements dans une société scientifico-technicienne, l'auteur présente chacun des sept sacrements après avoir dans une première partie de son ouvrage examiné le fonctionnement des célébrations symboliques, leur évolution et leur lien avec les cultures.

Il y a des rites pour humaniser l'existence et en célébrer les grands moments. Dans les sacrements, les rites célèbrent l'amour de Dieu et la réponse que les chrétiens donnent à cet amour par l'engagement et la solidarité. Même si toute célébration véhicule des ambiguïtés, elle doit répondre à des critères : rejoindre le vécu, célébrer la grâce, célébrer la Passion du Christ, fêter le Royaume et être célébration d'Eglise. Appliqués à chaque sacrement, ces critères donnent des pistes pour un renouveau des célébrations. D'où l'importance des meneurs de rites bien formés au sens du symbolique auquel il faut aussi ouvrir les communautés.

Gérard Fourez ne prétend pas donner un traité des sacrements ; il propose des orientations pour une pastorale sacramentaire renouvelée en des célébrations qu'il voudrait « réussies ».

Henri Frévin

Bibliothèque de formation chrétienne
Le Centurion 1989, 120 p., 59 F.

Les voyages de Jean-Paul II. Dimensions sociales et politiques

par Christine de Montclos

Cet ouvrage n'est pas l'œuvre d'une journaliste ayant accompagné le pape dans ses voyages, ni l'exaltation ou la critique également

passionnées d'un sujet discuté : les voyages du pape.

C'est une étude universitaire qui se place au point de vue socio-politique, un point de vue très particulier, mais l'auteur s'efforce d'être le plus possible objective et impartiale ; elle y parvient en multipliant les points de vue.

L'A. souligne d'abord la variété et la spécificité des voyages soigneusement et longuement préparés. Les situations sont diverses : pays de dictature (marxiste ou non) ou démocratie, pays riche ou pays pauvre, pays où le catholicisme est en crise. Les publics contactés sont divers : des responsables, ou le monde du travail, l'humanité souffrante. L'A. s'efforce aussi, avec beaucoup de nuances et non sans difficultés, d'apprécier l'impact des discours.

Si le pape a dialogué lors de la préparation des voyages, quand il les effectue, il enseigne plus qu'il n'écoute. Si l'image du pape passe bien, il n'en est pas forcément de même du discours. S'il y a des variantes dans le ton (critique, reproche, diplomatie), il n'y a aucun flottement dans la doctrine classique : refus de la violence, refus des idéologies qui sont perçues (spécialement le marxisme) comme de pseudo religions – tentation pour les chrétiens. L'ensemble des discours est très autoritaire, et reste au niveau des principes, sans entrer dans la discussion des moyens techniques et des problèmes. D'où une certaine déception... L'exhortation morale peut-elle suffire, n'a-t-elle pas toujours échoué ? Mais aller au-delà serait-il de la compétence du pape ? Il en résulte inévitablement une certaine ambiguïté, quels que soient les efforts du pape pour dissiper les équivoques.

Des thèmes plus particuliers se dégagent également : le retour à l'unité de l'Europe par le christianisme, la nécessité d'une nouvelle évangélisation pour les pays libéraux, le rappel des droits de l'homme aux pays de l'Est, l'Autriche et les pays voisins ayant à jouer un rôle de pont entre l'Est et l'Ouest.

Cette étude permet la réflexion, la prise de conscience des problèmes, ceux que le pape a abordés explicitement, et ceux pour lesquels un dialogue plus poussé permettrait seul de les mieux passer.

Ceci ne dispense pas de lire les textes, mais invite à les approfondir.

Armand Guillaumin
Paris, Centurion 1990, 300 p., 140 F.

Le rève de Compostelle. Vers la restauration d'une Europe chrétienne

sous la direction de R. Luneau et de P. Ladrière

On ne s'ennuie pas avec cet ensemble d'articles de 18 auteurs talentueux, scrutant la « Marche du siècle » et donnant volontiers leurs appréciations sur les orientations de l'Eglise et du Magistère romain tels qu'ils les comprennent.

Le titre de l'ouvrage ne donne pas le fil conducteur, qui hésite entre la confiance dans un avenir à construire à partir des capacités modernes actuelles, et le pessimisme devant l'action d'une Eglise perçue comme serre-frein. C'est en p. 298 qu'on lit comme un résumé du « cahier de doléances » contenu dans cet ouvrage qui pose beaucoup de bonnes questions sans donner autant de réponses. « On sait quel "modèle" ecclésial prévaut actuellement dans le corps hiérarchique de l'Eglise catholique : pouvoir absolu du pape ; corps épiscopal totalement docile à Rome ; refus d'imaginer des ministères nouveaux et de faire accéder à la prêtrise des personnes qui en sont jusqu'ici exclues (hommes mariés et femmes) ; suspicion globale à l'égard de la civilisation laïcisée qui nous entoure ; retour à l'esprit et aux méthodes de l'Eglise tridentine qui avait réussi à redresser le catholicisme après la bourrasque de la Réforme protestante » (J. Delumeau).

L'ouvrage a été rédigé avant que les barrières ne tombent dans les pays de l'Est, d'une manière que les intellectuels n'avaient guère prévue. Et il semble bien que, dans beaucoup de pays du monde, y compris musulmans, il y ait aussi un fort appel à de nouvelles valeurs dignes de l'homme et de son identité spirituelle.

Après avoir lu l'ouvrage, on peut penser que la querelle entre tradition et modernité est dépassée, et qu'il ne s'agit aujourd'hui ni d'une restauration de chrétienté, ni d'une nouvelle ère de laïcité post-moderniste. Pour les chrétiens, Christ est venu au monde, et Il y est resté. Et les missionnaires continueront de croire qu'il n'y a pas figure humaine plus moderne que Celui-là qui est mort et ressuscité, sans faire de différence entre les hommes.

Etienne Desmarescaux
Le Centurion, Paris 1989, 366 p., 140 F.

Le sari et la Croix Vie et œuvre de Mère Teresa

par J.L. Gonzalez-Balado

Un livre bien documenté, sur une existence suffisamment médiatisée, mais qui vaut le détour, pour se persuader que la sainteté se construit dans la vie de tous les jours, et plus facilement encore au service des pauvres.

Le livre fourmille de citations vigoureuses :

« Les jeunes peuvent se tirer d'affaire et prendre leurs responsabilités. La seule chose dont ils ont besoin, c'est d'être encouragés, corrigés si nécessaire, et soutenus par des communications continues et une assistance amicale » (p. 176).

« La pauvreté de l'Occident est une pauvreté spirituelle de gens qui ne croient pas en Dieu, ne prient pas, ne sont pas satisfaits de ce qu'ils ont, ne savent pas souffrir, se laissent aller au désespoir... » (p. 166).

« Dieu me demande d'être fidèle, non de réussir » (p. 160).

On lui demande son opinion à propos du sacerdoce des femmes. Réponse : « Si quelqu'un avait été qualifié pour être prêtre, ç'aurait été Notre-Dame » (p. 211).

Sa devise : « Dieu t'aime. Aime les autres comme Il t'aime ».

Son témoignage : la puissance de la foi au service de la manifestation de l'amour de Dieu pour les hommes.

Son secret : tout donner. Comme cette jeune fille de famille aisée qui lui écrit : « Il y a des années que Jésus m'appelle à la vie religieuse. J'ai essayé de découvrir où il voulait que j'aie. Je me suis rendue dans divers endroits, et j'ai constaté que les Sœurs ont ce que j'ai. Si j'entrais dans ces congrégations, je n'aurais à renoncer à rien. »

On ne change pas les aspirations des jeunes au cœur jeune.

Etienne Desmarescaux
Paris, Médiaspaul 1987, 270 p., 120 F.

Religion in China today (la religion en Chine aujourd'hui)

par Donald MacInnis

L'A. a une longue expérience de la Chine, où il a enseigné dans les années 40. D'affiliation méthodiste, il s'est vu confier plus tard la direction du Programme Chine, du Conseil National des Eglises des Etats-Unis. Il a alors publié un premier livre sur la religion en Chine: *Religious Policy and Practice in Communist China. A Documentary History* (London, Hodder and Stroughton, 1972). Ces dernières années, il a travaillé comme coordinateur du Programme de recherche Chine, chez les Pères de Maryknoll. En 1988, il est resté un an au Centre d'études du St-Esprit à Hong-Kong, pour mettre au point son dernier ouvrage: *Religion in China Today*. Les 137 documents réunis dans ce livre fournissent aux chercheurs une mine précieuse de discours officiels, interviews, comptes rendus de visites en Chine. Tous les aspects de la religion en Chine sont couverts, suivant une gradation de haut en bas: politique gouvernementale, déclarations des dirigeants religieux, et pratique effective de la religion. Malgré l'épaisseur du livre, une douzaine de documents seulement ont pu être retenus pour chacune des cinq grandes religions en Chine: Bouddhisme, Daoïsme, Islam, Catholicisme et Protestantisme. Les courants religieux secondaires ne sont pas ignorés: orthodoxie, judaïsme, religion populaire et même confucianisme. Sous le titre «Religious surrogates» (ersatz de religion), quelques développements sont consacrés aux

superstitions, à l'athéisme, et au marxisme en tant que foi. La question «Les jeunes et la religion» est traitée sous forme d'une brève étude sociologique.

La 2^e partie de l'ouvrage sur la pratique religieuse a pour but de «décrire la situation religieuse réelle en Chine depuis 1979». Ce seul propos suffit à suggérer que le discours officiel ne correspond pas forcément à la réalité. L'enquête est faite à l'aide d'interviews, d'études, de discours et rapports par les dirigeants religieux ainsi que de traductions d'articles de la presse chinoise. En dépit de cette variété, on peut se demander dans quelle mesure les documents sélectionnés offrent une image «réelle» de l'activité religieuse en Chine. La plupart de ces documents reflètent assez bien la politique officielle et l'A. a pu les publier sans créer de malentendus avec les autorités. Décrire les activités des chrétiens clandestins, qu'ils soient catholiques ou évangélistes, aurait été qualifié d'«approche divisive», c.à.d. créant une division qui n'est pas censée exister entre les chrétiens intégralement fidèles et ceux qui acceptent une certaine coopération avec le Parti communiste au pouvoir. Publier les documents émanant de l'Eglise clandestine aurait eu aussi pour effet de désigner leurs auteurs à l'attention de la police. Compte tenu de ces limitations inévitables, l'A. a fait tout son possible pour rendre compte honnêtement de la pratique religieuse en Chine, sans passer sous silence certaines de ses faiblesses.

Jean Charbonnier
New York. Maryknoll Orbis Books 1989,
458 p., \$ 18,95.

livres reçus à la rédaction

Economie alimentaire. La purge libérale. *Cahier n° 37 de Politique Africaine. Karthala 1990.* — Encore un intéressant cahier de Politique Africaine, cette fois sur quelques aspects du fonctionnement de la production alimentaire, de sa commercialisation, et des limites d'une option libérale succédant à une option dirigiste dans plusieurs pays.

De la tutelle coloniale qui lui a dessiné des structures politiques, l'Afrique est passée à la tutelle financière d'institutions internationales, dont elle ne peut se dégager progressivement que par la croissance économique durable. La priorité doit être donnée à la production agricole, et à la formation de jeunes, y compris les futurs paysans. La rémunération souvent trop faible des producteurs grève le développement rural et l'évolution technique.

Les villes absorbent une part croissante de la population, mais ce n'est pas facteur de progression si les arrivants sont des ruraux déracinés et s'accumulent sans ordre ni ressources convenables autour de quelques noyaux urbains privilégiés. Présentement, l'Afrique subsaharienne — 10 % de la population mondiale — ne produit que 5 % des disponibilités alimentaires mondiales.

Alors, développer les cultures locales de mil, de maïs, de riz, ou subventionner l'importation du blé... occidental?

Côte-d'Ivoire. La dépendance et l'épreuve des faits, par Marcel Amondji. *Paris, l'Harmattan 1988, 188 p., 95 F.* — En ce troisième livre, l'A. continue à démontrer les méfaits du modèle Houphouët-Boigny, essentiellement fondé sur la dépendance continuellement accrue et renforcée à l'égard des pouvoirs économiques étrangers, laissant les Ivoiriens dans le marasme, l'humiliation, la régression. Le livre est centré spécialement sur les processus qui en

1980 proclamaient la démocratisation et réalisaient en 1985 une « reprise en main ». L'échec de l'ivoirisation et de la politique scolaire est analysé en fonction de cette dépendance. Etant donné le poids des habitudes acquises et l'amplitude des inégalités sociales, l'avenir s'annonce sombre pour la Côte-d'Ivoire.

Femmes sahraouies, femmes du désert, par Christiane Perregaux. *Paris l'Harmattan, 1990, 192 p.* — Comment vivent dans le désert algérien ces 165.000 réfugiés Sahraouis qui refusent le coup de force de Hassan II? C'est à travers le témoignage de quelques femmes, que cet ouvrage nous le dit. Le projet politique du Polisario, la triple référence à l'Islam, à « l'orf » (Tradition des nomades), à une modernité qui veut construire une société égalitaire, nous transportent très loin des visées islamistes. Admirons ces femmes qui refusent l'analphabétisme et la marginalisation, et que la guerre oblige à prendre en main, elles-mêmes, l'organisation de leur wilaya. Cette herboriste, élue au bureau politique, cette jardinière d'enfants qui revient d'Autriche, ces animatrices de « l'école des femmes » qui peuvent offrir à toutes, une activité utile à la communauté.

Voilà une société en pleine mutation, en pleine construction de soi, épaulée par une aide internationale multiforme, que la reconquête de leur pays et de leur indépendance galvanise. Si, en temps de guerre, il y a tant de volonté d'union et d'effort pour survivre, que sera-ce en temps de paix?...

Oulende, une épopée d u Gabon, par Okoumba-Nkoghe. *Paris l'«Harmattan «La légende des mondes» 1989, 123 p.* — Un univers de génies et de fantômes, des épreuves herculéennes, en quête de la femme et de la puissance; des massacres apocalyptiques. Dans un français décoratif, qui cherche l'adjectif charmant. En bandes dessinées, on aurait là des supermen titanesques et farfelus. Les subconscients qui se plaisent à ce genre de vapeurs, doivent être hantés par des misères écrasantes.

Paroles sur la vie, par Bernard Ndiaye. *Dakar, Abidjan, Lomé, Les Nouvelles Editions Africaines 1988, 127 p.* — Un recueil de « bonnes paroles » (125) humanistes, laïques, claires et de bon sens, sans attaches religieuses ou culturelles, qu'on peut savourer, avec ou sans la foi, sur les bords de Loire ou sur les rives du Sénégal, à Moscou aussi bien qu'à Sébikotane.

Le célibat religieux, par Laurent Boisvert. *Paris, Le Cerf 1990, 134 p., 38 F.* — Un livre clair et concis qui fait d'utiles mises au point sur des expressions ambiguës, situe nos évolutions en fonction de l'ecclésiologie de Vatican II, d'une anthropologie plus approfondie et des circonstances actuelles dans lesquelles baignent les instituts religieux. Un bon sujet de méditation pour ceux qui se préparent à l'engagement du célibat religieux, et de vérification pour ceux et celles qui sont déjà engagés.

Une absence ardente par Thaddée Matura. *Editions Mediaspaul, 1988, 128 p., 54 F.* Méditation sur la transcendance du Tout Autre, de l'Unique, de l'Inaccessible, de l'Absolu. L'homme, qui n'est le maître ni de son commencement, ni de sa fin, n'est cependant pas un cercle — objet — limitant par sa conférence. Il est un point — sujet — dans une immensité sans limites (p. 51). L'homme est un être de désir, vers cet ailleurs plus haut que lui, vers cette proximité plus intime à lui que lui-même. « Superior summo meo, inferior intimo meo » (St Augustin). Et le Verbe de Dieu s'est fait chair.

« Répandant mille grâces, En hâte il est passé par ces bocages, Les allant regardant Par sa seule figure Les a laissés vêtus de sa beauté. » (Jean de la Croix).

Réalisme spirituel de Thérèse de Lisieux, par Victor Sion. Cerf, col. Foi vivante n° 143, 200 p., 42 F. Chemin de prière avec Thérèse de Lisieux, Cerf, Foi vivante n° 204, 126 p., 32 F. — Réédition de deux classiques thérésiens. On ne s'ennuie jamais en compagnie de Thérèse. Elle sait rappeler que : « De même que le soleil éclaire en même temps les cèdres et chaque petite fleur, comme si elle était la seule sur la terre, de même Notre-Seigneur s'occupe aussi particulièrement de chaque âme que si elle n'avait pas de semblables » (Ms 4,3).

Elle ose enseigner la confiance, la réponse filiale à la paternité divine, dont l'amour miséricordieux efface toutes nos peurs. Le P. Sion peut donc conclure que « la sainteté se vit en habits de tous les jours » (143, p. 164), et que c'est dans l'instant présent — point de rencontre entre Dieu et l'âme — que Thérèse s'unit à son Créateur (204, p. 75).

Czestochowa. L'espoir s'appelle Marie, par Fr. Giovannoni, Vianney Mallein et Jerzy Szot. Mame 1990, 110 p. en 22 × 23,5 illustr., 98 FF. — En août 1991, Jasna Gora (la montagne blanche) accueillera à Czestochowa des centaines de milliers de jeunes européens et des groupes du monde entier, pour honorer Marie avec Jean-Paul II. Déjà, en 1983, devant l'icône de la Vierge Noire, le pape rappelait l'alliance de Cana « la coupe de la liberté, donnée à l'homme par Dieu comme mesure de sa dignité, mais en même temps comme un devoir ». Et de rappeler, encore et toujours, que l'homme avait à vivre dans la liberté, à faire un bon usage de la liberté, à bâtir et non à détruire ».

Les textes sont donnés à la fois en français et en polonais. Le livre est abondamment illustré.

«La voix des hommes sans voix». Paroles de l'abbé Pierre, rassemblées par Michel Quoist. Album de 112 p., 36 photos couleurs. Les Ed. Ouvrières 1990, 150 F.

«La liberté, c'est probablement tout simplement de tenir la voile tendue et de s'écarter les doigts à

tirer sur la corde pour tenir la voile tendue. Ce n'est pas notre liberté qui fait le vent. Si la voile est tendue, mais s'il n'y a pas de vent, la barque ne bougera pas. S'il y a le meilleur vent du monde et si la voile n'est pas tendue, le bateau n'avancera pas davantage. Notre liberté, c'est d'être disponible, avec la voile tendue, dans la bonne volonté. C'est ce « consentement à dire oui avec le Seigneur ». C'est être disponible, non pas en choisissant, mais pour consentir à ce qui est possible.»

L'orthodoxie, par Michel Evdokimov. Mame, Coll. première bibliothèque des connaissances religieuses. Album broché et illustré de 64 p. — Michel Evdokimov est professeur de Littérature comparée à l'Université et prêtre orthodoxe d'une paroisse francophone de la banlieue de Paris. Il retrace ici l'histoire des Eglises orthodoxes. Il examine les causes et les conséquences de la grande séparation entre les chrétiens catholiques et les chrétiens orthodoxes. Il présente les beautés de la liturgie orthodoxe, avec cette note propre qui est « le don de percevoir la beauté du monde spirituel » (Serge Boulgakov).

Des mots pour prier. Cerf 1988, coll. Epiphanie, 300 p. — Choix de « prières des grands orants » rassemblées par Jean Dorcase, depuis l'époque apostolique et les Pères de l'Eglise, jusqu'aux auteurs contemporains, en passant par les Pères de Byzance et les moines d'Occident.

Le Vatican Inconnu, par Mgr Jacques Martin. Ed. Fayard 1988, 170 p. ill., 88 F. — Un tour complet du Vatican, par celui qui a passé plus de cinquante ans de sa vie sur ces lieux, et qui nous présente ce qui s'y visite (musée, chapelle Sixtine, appartements Borgia) et ce qui ne s'y visite pas (chapelle Pauline, salle du Consistoire, Préfecture de la Maison pontificale, etc.). Une excellente introduction à la visite du Vatican, ou son heureux prolongement.

Tu ne connais pas ton bonheur, par Marie-Noëlle Moreau. Fayard 1988, 300 p., 88 F. — L'A., 60 ans, célibataire, gravement handicapée, est aujourd'hui responsable nationale des coopérateurs souffrants de Mère Teresa. L'ouvrage passe en revue toutes les situations de détresses physiques, morales, psychologiques, et met en face le fort témoignage d'un bonheur retrouvé à partir du moment où on donne à autrui l'amour qu'on attend de lui. Le bonheur de l'homme est dans la communication; la souffrance appelle un supplément de communication, en vue de la communion, de l'union. Lecture bienfaisante, témoignages stimulants.

Almanach des Bienheureux, par Aman Dag Naud. Calman-Lévy 1987, 212 p., cartonné. — Présentation de 55 bienheureux et saints, dans un genre agréable de lecture, mais qui mêle l'historique et l'apocryphe, le vrai et le moins vraisemblable. L'humour rachète bien des originalités!

Cameroun, plaidoyer pour le patriote martyr Um Nyobé, par Noong Lolog Wonyu II, ancien ministre. L'Harmattan 1988, 190 p., 90 F. — A lire, si l'on veut approcher davantage l'homme dont l'action et la fin tragique restent occultés dans l'histoire officielle du Cameroun, encore que le changement est perceptible depuis l'avènement de Paul Biya comme président.

Militant incontournable de l'Union des Populations du Cameroun, et de l'indépendance nationale, ce leader syndicaliste a été trop longtemps présenté comme communiste, ce que ce protestant pratiquant n'était pas plus que son collègue catholique du R.D.A.ivoirien, le président Houphouët-Boigny.

informations...

informations...

informations...

■ **FRANCISCAINES MISSIONNAIRES DE MARIE.** Réunies en Chapitre général en octobre 1990, les Sœurs Franciscaines ont élu leur Supérieure générale et son Conseil comme suit : Maura O'Connor (irl.) supérieure générale réélue, avec 4 conseillères réélues : Anne-Marie Cunin (fr.), Jorgina Duvane (mozambicaine), Silvana Gerosa (ital.), Christiane Megarbane (syrienne). Quatre nouvelles conseillères ont été élues : Maria Ng (singapourienne), Carmela Padilla (péruvienne), Cecily Pootokaren (indienne) et Rosemary Sullivan (américaine).

Les sœurs franciscaines missionnaires sont plus de 9.000 à travers le monde.

■ **CATHOLIC INTERNATIONAL.** C'est la version anglaise de la Documentation Catholique, lancée en octobre 1990, pour répondre à la demande de nombreux lecteurs anglophones de la Doc. Catholique, et pour élargir l'information aux églises anglophones de par le monde (Amérique, Asie, Afrique, Océanie).

Publication bi-mensuelle comme la Doc. Cath. avec la collaboration de la Province Nord-Américaine des Pères de l'Assomption.

Dennis Gira et Robert Kelly participent à la rédaction.

Numéro specimen gratuit sur demande. Abonnement annuel; 360 FF. US\$ 60. GB£ 38,20. Catholic International, Bayard Presse Abonnements, 93281 Saint Denis Cedex: France.

■ **ÉGLISE AUX QUATRE VENTS.** Le 1^{er} titre de cette nouvelle collection lancée par le Credic-Publications de Lyon (Jacques Gadille) est sorti de presse en nov. 1990. Il s'agit de **Fils de Saint Bernard en Afrique.** L'auteur, Charbel Gravrard, après avoir rappelé brièvement en avant-propos les origines lointaines du monachisme en Afrique (Egypte), retrace l'histoire de la fondation cistercienne d'Aiguebelle et de Cîteaux, au Cameroun (1950-1990). *Beauchesne éditeur, 180 p., 120 F.*

■ **SAINT JEAN DE LA CROIX.** Un cahier spécial des Editions du Carmel présente une bibliographie exhaustive de tout ce qui a été écrit sur le Docteur mystique, depuis 1926 jusqu'à 1990: traduction de ses œuvres, ouvrages et articles sur Jean de la Croix. Table thématique en douze sections. Plaquette de 80 pages, au prix de 30 FF.

Editions du Carmel. F- 82210 Venasque.

■ **LE CERDIC.** (Centre de recherche et de documentation des institutions chrétiennes) est un Centre de recherche de l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg. Il publie RIC ou Répertoire bibliographique des institutions chrétiennes, semestriel. PJR – Praxis Juridique et Religion, revue semestrielle ouverte aux interrogations actuelles du droit des religions. Semestriel. Au sommaire du dernier numéro de 1990: L. Boff, Magistère et attitude juridique. J. Mcray, Jésus et la Loi. S.A. Aldeeb Abu-Salieh, Le mufti et le conseil juridique en Islam. F. Martz, Le droit de quitter l'Eglise. M. Ventura, Droit canonique et recherche créative.

Cerdic-Publications, 2 rue Goethe. Palais Universitaire, 67083 Strasbourg Cedex.

TABLES GÉNÉRALES: n^{os} 40 (fév. 1970) à 122 (fév. 1991)

- Ces tables, du n° 40 à 122, répondent à la demande de lecteurs qui souhaitent une classification thématique des articles de *Spiritus* (les tables générales des n° 1 à 39 se trouvent dans un fascicule à part, édité en 1969).
- Les tables comprennent : 1. Sommaire des thèmes. – 2. Auteurs. – 3. Répertoire thématique des articles.
- On se limite aux articles. N'y figurent pas : témoignages, comptes rendus, notices ou billets très brefs; de même la bibliographie, à l'exception de recensions longues.
- En **gras**, les thèmes; en *italique*, les sous-titres des thèmes; en romain ordinaire; référence à un autre thème (cf.). Les thèmes se recoupent forcément. Cependant, le même article n'est pas classé sous diverses rubriques; on y remédie en partie par les références. Seuls les articles d'Écriture Sainte sont cités une deuxième fois dans « Parole de Dieu ».
- Ces tables, offertes en supplément, comportent des limites. Mais il nous a paru plus important de combler sans tarder une lacune, de rendre service aux lecteurs qui pensent trouver dans *Spiritus* un instrument de travail et de référence concernant la mission.

I. SOMMAIRE DES THÈMES

Baptême	– <i>orthodoxes</i>	– <i>exorcisme</i>	– <i>nations</i>
Catéchèse	– <i>proche-orient</i>	Inculturation	– <i>N.T.</i>
– <i>catéchiste</i>	cf. laïcs	– <i>mission</i>	– <i>politique</i>
– <i>catéchuménat</i>	cf. instituts	Instituts	– <i>présence</i>
cf. ministères	Espérance	– <i>changement</i>	– <i>protestante</i>
Communauté	Esprit	– <i>église</i>	– <i>relation</i>
– <i>de base</i>	– <i>de création</i>	– <i>mission</i>	– <i>rencontre</i>
– <i>changement</i>	– <i>mission</i>	– <i>vocation</i>	– <i>témoignage</i>
– <i>mission</i>	Éthique	cf. mission	– <i>universelle</i>
– <i>parole de Dieu</i>	Etranger	cf. missionnaire	– <i>divers</i>
– <i>pouvoir</i>	– <i>exclu</i>	cf. vocations	cf. églises
– <i>service</i>	Eucharistie	Jeunes	cf. instituts
cf. ministères	– <i>présidence</i>	Justice	cf. laïcs
Coopération	– <i>vécu</i>	Laïcs	cf. missionnaire
Cultures	cf. communauté	Libération	cf. religions
– <i>métissage</i>	cf. liturgie	voir théologies	cf. vie religieuse
cf. inculturation	cf. ministères	Liberté	Missionnaire
Développement	Évangélisation	– <i>et loi</i>	– <i>enquête</i>
Dieu	– <i>cultures</i>	Liturgie	– <i>présence</i>
Dimanche	cf. mission	cf. eucharistie	cf. églises
– <i>sans prêtre</i>	Évangile	Mariage	cf. instituts
cf. eucharistie	voir Parole de Dieu	Ministères	cf. mission
Droit canon	Événements	cf. communautés	cf. vocation
Droits	Exorcisme	Mission	Modernité
Eglise(s)	voir guérison	– <i>annonce</i>	Œcuménisme
– <i>africaines</i>	Famille	– <i>colloque</i>	cf. mission
– <i>Madagascar</i>	Femme	– <i>contemporaine</i>	Parole de Dieu
– <i>Am. latine</i>	Foi	– <i>croix</i>	– <i>baptême</i>
– <i>Am. du Nord</i>	– <i>incroyance</i>	– <i>églises</i>	– <i>communauté</i>
– <i>Asie</i>	– <i>mots clefs</i>	– <i>eschatologie</i>	– <i>croix</i>
– <i>Pacifique</i>	Formation	– <i>évolution</i>	– <i>pâques</i>
– <i>changement</i>	– <i>permanente</i>	– <i>changement</i>	– <i>culture</i>
– <i>locales/</i>	cf. instituts	– <i>france</i>	– <i>église</i>
<i>particulières</i>	Guérison	– <i>histoire</i>	– <i>espérance</i>
– <i>mission</i>	– <i>salut</i>	– <i>insertion</i>	– <i>éthique</i>

– étranger
 – exode
 – femme
 – guérison
 – laïcs
 – médiateur
 – ministères
 – mission N.T.
 – nations
 – salut
 – serviteur
 – spiritualité

– ville
Pauvres
Recensions
Réfugiés
Religions
 – prière
 – dialogue
 – pluralisme
 – religieux
 – judaïsme
Religieuse
Sacerdoce

Salut
 voir théologies
Sectes
 – mouv. religieux
Sexualité
Situations
Spiritualité
 – missionnaire
 – prière
Spiritus
Théologies
 – africaines

– noire
 – asiatique
 – libération
Universel
 – et particulier
Ville
Vie religieuse
 – mission
 – ermite
 cf. religieuse
Vocation
 – accueil

2. AUTEURS

ADA S. 119
 AGENEAU R. 40.74
 AKPAN G. 108
 AMALADOSS M. 47.
 52.56.65.104.114.
 118.120
 ANTOINE C. 90
 ARRUPE P. 110
 ASSMAN H. 56
 ASURMENDI J.M.
 110
 AUBERT J.M. 86
 AUDET J.P. 42
 AUDINET J. 93
 AUDOIN P. 103
 AZEVEDO M. 114.118
 BARANTON J. 91
 BARONNET X. 73
 BASTIAENSEN A. 72
 BASTID C. 58
 BERNARD E. 84
 BETENE P.L. 114
 BETTI C. 107
 BIENVENU G. 107
 BINET J. 86
 BLAISE J.L. 91
 BOISSEAU J. 83
 BOISSEAU M. 108
 BOIVIN M. 95
 BOKA di MPASI L.
 104.113
 BONFILS J. 42.74
 BONNET M. 76.95
 BORDES R. 112
 BORRAT H. 68
 BOUCHARD A. 74
 BOUCHARD J.C. 102
 BOUEKASSA J. 115
 BOULANGER J. 73
 BOURGEOIS H.
 50.54.65
 BOYER-MAUREL P. 44
 BRASSEUR P. 105.114
 BRAUN I. 120
 BRIA I. 88
 BRIGNOL P. 83
 BUDDHADASA V. 112

BUE TUBELA B. 113
 CAMENZIND J.P. 40
 CANDAS M. 99
 CARDOT D. 111
 CARRIOT S. 84
 CASALDALIGA P. 65
 CASALIS G. 68
 CASPAR R. 122
 CAUVIN J. 50.91
 CESBRON L. 99
 CHANDON-MOET B.
 71.89
 CHAPUIS R. 54
 CHARBONNIER J. 57.
 62.116
 CHATAIGNE P. 111.
 117
 CHEGARAY O. 68.73
 CHENU B. 89.110
 CHENU M.D. 49
 CHOSSONERY C. 97
 CISTERCIENNES B. 118
 CLAVERIE P. 116
 COLONI M.J. 80
 COMBLIN J. 44.51.
 54.57
 COMBONIENS 56
 CONDAMINES C. 66
 CONNAN M. 42
 CORBON J. 47
 CORMIER J. 105.117
 COSMAO V. 72.83
 COTINAUD O. 100
 COUGOULAT M. 85
 COULON P. 114
 CREVECŒUR P. 92
 CRUSSON Y. 78
 CUNY J.M. 112
 D'SOUZA P. 94
 DAGRAS M. 101
 DALMAIS I.H. 40
 DE CHAMPAGNY A.
 62.77
 DE FLEURIOT G. 102
 DE GIGORD M. 105.
 112
 DE GOEDT M. 44

DE LA BOUILLERIE B.
 61
 DE MALEISSY M.T.
 75.76
 DE ROSNY E. 83
 DE SOUZA I. 50
 DECOURTRAY A. 94
 DEFOIS G. 57.67
 DEFOUR G. 81.106
 DEGRITSE O. 108
 DEISS L. 41.42.48.91
 DELAVILLE J. 87
 DENIAU P. 60
 DESTOMBES E. 62.94
 DICH NGUYEN J. 110
 DOHENY K. 110
 DOMON P. 70
 DORE J. 111
 DORR D. 121
 DOURNES J. 43.44
 DU BUIT M. 86
 DUJARDIN J. 106
 DUJARIER M. 105
 DUPERRAY G. 50.
 67.72.85.86
 DUPONT R. 99
 DUPUIS J. 69.122
 DUQUOC C. 70
 DURAND A. 103
 DUTEIL A. 66.76.77.
 78.81.84.96.107
 EBOUSSI F. 56
 EGGEN W. 70.73.75.
 77.85.86.92.96.97
 EINAUDI S. 104
 EJIZU C. 120
 ELA J.M. 104
 ELIZONDO V. 93
 ERNY P. 60.81.84.
 86.93.95.98
 ESCHBACH G. 64
 ESCHLIMANN J.P. 53.
 62.80.82.94.97.103.
 105
 ESPIE G. 58.60.67.
 71.76.85.97
 ESPINASSE A. 58

ESTREMER A. 61
 EVRARD J. 81
 FAGAN S. 107
 FAGNON B. 105
 FEDRY J. 52
 FELIX-FAURE F. 46
 FERNANDEZ A.S. 116
 FLORES R. 93
 FOURMOND M. 112
 FOURNIER M. 53
 FRECHART M. 48
 FRIJHOFF W. 55
 GADILLE J. 105.114
 GALILEA S. 56
 GATTERRE F. 105
 GEFFRE C. 106.109.
 112
 GEREST C. 66
 GILS F. 43.55
 GIRA D. 122
 GNAMBODE J.B. 108
 GOBA B. 90
 GONÇALVES M. 93
 GOURDON J. 99
 GQUBULE S. 74
 GRIFFON G. 91
 GROL A. 86
 GROOTAERS J. 116
 GRUIEC P. 72
 GRUYSON R. 42
 GUIDOTE C. 51
 GUILLAUMIN A. 102.
 116
 GUILLERMO G. 48
 GUILLET C.M. 75.84.
 92.93.101
 GUILLET J. 47.99
 HAMBYE E.R. 87
 HAMERT R. 48
 HASBOUN M. 84
 HENRY M. 106
 HENZE J.M. 105
 HERNANDEZ F. 79
 HIROKO A.A. 106
 HILLMAN E. 55
 HODEE P. 104.116
 HOLLANDE P. 117

HONEGGER A. 94
 HUBAUT M. 87
 IKEOBI G. 120
 IRIARTE G. 60
 JANSSENS G. 58
 JAUBERT A. 61
 JEANNE P. 99
 JIN LUXIAN L. 108
 JOHANNY R. 48
 JOINET B. 49.51.65.
 68
 JOLIF J.Y. 58
 JOLY R. 77.98
 JOSE B.L. 99
 JOSSUA J.P. 58
 JUGUET E. 59.71.76.
 79.97
 KALENGA A. 46
 KANNENGIESSER C. 45
 KASANDA L. 121
 KEENAN L. 112
 KEIKO I. 78
 KIRKELS J. 65
 KOUMBA M.A. 93
 KROEGER J.H. 122
 LABURTHE-TOLRA P.
 114
 L'HOURL J. 46.63.67.
 89
 LAFRENEZ J. 93
 LAPLACE J. 42
 LAPOINTE E. 85
 LAROSE J. 54
 LAU M.G. 91
 LAURENT P. 111
 LAURENT O. 95
 LAVERDIÈRE L. 67
 LE CABELLE P. 115
 LECONTE J.P. 68
 LECUYER J. 42
 LEFEBVRE P. 54
 LEGASSE S. 65
 LEGENDRE P. 99
 LEGRAIN M. 41.92
 LEGRAND H.M. 43.69
 LEGRAND L. 43.48.
 63.85.94.102.113.121
 LEMAIRE A. 69
 LEMONON J.P. 70
 LENSSEN J. 119
 LEPLAY M. 69
 LEPOUTRE A. 91
 LESOUF A. 110
 LEVAAST M. 103
 LEVESQUE J. 104
 LOCHET L. 70
 LOCKO M. 68.83
 LORSCHTEITER J.Y. 111
 LOZE S. 101.108
 LUNEAU R. 48.60.71
 LY G. 104
 MABA Z. 120
 MAESTRAGGI J.M. 105
 MAGESA L. 116
 MAGNIN J.M. 42
 MALDONADO-PEREZ O.
 66
 MANDIROLA R. 82
 MANGEART R. 81
 MANHAEGHE E. 117
 MARCHADOUR A. 90
 MARCHAND P. 86
 MARLIENGAS B.D. 70
 MARTIN J.M. 76
 MATEMBELE K. 56
 MAURIER H. 53.78.
 88.99
 MBEMBE A. 111.116
 MBITI J. 56
 MEHL R. 62
 MELLIER D. 100
 MEYER G. 103.112
 MICHON D. 87
 MOHARRAM S. 78
 MONAST S. 50
 MOREL Y. 85
 MORITA S. 82
 MOSER W. 110
 MOTLHABI M. 71
 MUNZHIRWA C. 79
 MUSHETE N. 114
 MUSY G. 82
 MVUYEKURE A. 103
 NAGAE L. 94
 NARBAITS M. 46
 NAVIA C. 79
 NEUTZLING I. 91
 NGUMU P.C. 48
 NOTHOMB D. 40.41.
 75
 NTHAMBURI Z. 88
 NTOMBA S.L. 82
 OGER L. 81
 OKUMURA A. 90
 ONISHI I.F. 118.122
 OUAMBA P. 82
 PAK M.J. 101
 PARAYADY T. 108
 PARINGAUX R.P. 110
 PASINYA M. 74
 PATERNI J. 91
 PATHRAPANKAL J.
 113.122
 PAUL A. 63
 PAULET M. 49
 PEETERS J. 115.120
 PELISSE M. 87
 PENOUKOU E.J. 64.
 88.89.107
 PERRIER A. 111
 PEZET E. 73.106
 PIERRON J. 40.47.
 55.62
 PINTARD J. 42
 PIRYNS E. 90
 PLANTE G. 72
 PLEYBER Y. 95
 POBEE J.S. 119
 POITEVIN G. 53.64.
 77.95
 PONCET G. 99
 PONCHAUD F. 62.
 103
 PONTE P.E. 108
 POUCCOUTA P. 107.
 113
 POULAIN A.M. 99
 QUELQUEJEU B. 79
 QUILLET P. 112
 QUYNH GIAO E. 118
 RAGUIN Y. 40.42.47.
 75.121
 RAISON L. 76
 RANLY E. 121
 RASSINOUX J. 114
 RATNASEKERA L. 66
 RAWDHA 65
 RAYAN S. 56
 RAZAFINTSALAMA A.
 53
 REGNIER J. 79
 REINHARD P. 85
 REY A. 119
 REY B. 49.83
 REYMOND J. 120
 RICHARD P. 90
 RIES J. 106
 RIVIÈRE G. 107
 ROCHON J. 54
 ROLLAND P. 113
 RONDEAU P. 112
 RONDET M. 61
 ROSA J.P. 64
 ROSSEL J. 51
 ROSSIGNOL R. 47.
 104.110.113.122
 ROUET A. 64
 ROUSTAN A. 100
 ROUX A. 119
 ROY B. 116
 SAGAWA S. 92
 SAMBOU E. 80
 SAMMUT C. 112
 SANCHES J. 51
 SANON A. 52
 SANTANER A. 68.102
 SAOUT Y. 103
 SARPONG P. 122
 SATO H. 82
 SAULNIER P. 103
 SAVOIE J. 101
 SCHLEGEL J.L. 63.
 114
 SCHOUVER P. 44.47.94
 SCHREITER R. 107
 SEMPORE S. 96.115
 SHORTER A. 78.103.
 120
 SIDIBE L. 106
 SIGRIST P. 40
 SIMON R. 60.73.97
 SINGLETON M. 54.73
 SION E. 87
 SPINDLER M. 45.87.
 119
 SUAREZ I. 111
 SUESS P. 79.87.88.98
 SUMAH R. 118
 SUNHIGA V. 107
 TABAO X. 119
 TAKEDA S. 82
 TALBI M. 78
 TARDIF J.M. 67.78
 TASSIN C. 101.108.
 113.120
 TEISSIER H. 66.75.
 94.116
 TEIXEIRA F.L. 107
 TENAILLEAU B. 55
 TERNANT P. 41.63
 THINTINYANO P. 78
 TILLARD J.M. 117
 TIMMERMANS F. 110
 TINI O. 98
 TONG J. 91
 TORRES NEIVA A.
 117.118
 TOSHIKO M. 72
 TRAORE D. 82
 TRICHET P. 105
 TRIMAILLE M. 44.52.
 63
 TRIVIÈRE L. 58.62
 UGRASHEBUJA O. 103
 UZUKWU E. 88.98.
 120
 VALADIER P. 47
 VANDANA M. 118
 VANDERSANDEN C. 81
 VANDRISSE J. 46
 VANKRUNKELSVEN J.
 43.76
 VENNETIER P. 86
 VERHESE P. 49
 VERINAUD J. 51.53.
 57.65
 VERNETTE J. 52.115
 VEYRON M.C. 117
 VIEIRA PINTO M. 66
 VILLAÇA T. 105
 VOLANT R. 77
 VOLLBRECHT J. 87
 WACKENHEIM C. 87
 WALSCH R. 64
 WALSH P. 102
 WANE C. 92
 WARET J. 54.62.85.
 99
 WICQUART J. 94
 WIEST J.P. 116
 WILFRED F. 107
 YOU R. 74.121
 ZAGO M. 106
 ZAPLATA F. 57
 ZORN J.F. 119

3. RÉPERTOIRE THÉMATIQUE DES ARTICLES

n° page année

baptême :	La question du baptême aujourd'hui	52	3	1973
	VERNETTE J.: Critères d'appartenance à une communauté	52	20	1973
	AMALADOSS M.: La foi sans le baptême	52	40	1973
	SANON A.: Aux sources de l'homme chrétien (Initiation)	52	49	1973
	TRIMAILLE M.: Baptême et proclamation du mystère pascal (Paul)	52	67	1973
	FEDRY J.: Une expérience baptismale en pays mossi	52	84	1973
	Collectif Mali: Le Baptême chez les jeunes Malinkés	105	361	1986
catéchèse :	DUPERRAY G.: La catéchèse, parole d'une communauté de croyants	50	227	1972
	CAUVIN J.: Réflexion sur une catéchèse au Mali	50	249	1972
	de SOUZA I.: La difficile recherche d'un langage africain de la foi	50	268	1972
	BOURGEOIS H.: La foi chrétienne et son objectivité	50	284	1972
	DUJARIER M.: Catéchèse des enfants aux origines de l'Eglise	105	396	1986
	VILLACA T.: Entretien sur la catéchèse au Bénin	105	430	1986
– <i>catéchiste:</i>	GADILLE/ESCHLIMANN: Des catéchistes en Côte-d'Ivoire s'expriment	105	417	1986
– <i>catéchuménat:</i>	TRICHET P.: Le catéchuménat des jeunes	105	353	1986
	cf. ministères			
communauté:	TERNANT P.: Vie commune des Apôtres et leurs collaborateurs	41	131	1970
	NOTHOMB D.: Nous sommes tous frères	41	167	1970
	LEGRAIN M.: Aujourd'hui, la communauté	41	176	1970
– <i>de base:</i>	KALENGA A.: Mentalité bantoue et esprit de Jésus	46	247	1971
	NARBAITS M.: Les communautés de base	46	304	1971
	HAMERT R.: L'autogestion d'une communauté chrétienne	48	82	1972
	JOINET B.: Petites communautés chrétiennes en Tanzanie	65	396	1976
	RAISON L.: Vers des communautés de base en Afrique de l'Est	76	297	1979
	LAURENT O.: Les communautés de base en Afrique	95	115	1984
– <i>changement:</i>	LECONTE J.P.: Convictions et pratiques de changement	68	273	1977
	JOINET B.: Changements de modèles d'autorité et de communauté	68	303	1977
– <i>mission:</i>	Témoignages: Vie communautaire et Mission	41	195	1970
	Témoignages: Vers des équipes missionnaires élargies	41	203	1970
	Témoignages: Projets et expériences communautaires	46	280	1971
	Témoignages: Vers des communautés nouvelles	46	294	1971
– <i>parole de Dieu:</i>	SCHLEGEL J.L.: Lire l'Ecriture	63	115	1976
	L'HOUE J.: L'Eglise et la Bible ou la Parole confisquée	63	125	1976
	PAUL A.: Limites de l'exégèse et lieux de la lecture	63	146	1976
	TERNANT P.: Ecriture Sainte, Eglise et Tradition	63	161	1976
	LEGRAND L.: Lectures de la Bible en Inde	63	171	1976
	Dossier: Des communautés de croyants lisent l'Ecriture: Mt 21, 12-17	63	177	1976
	TRIMAILLE M.: Remarques et questions d'un bibliste	63	202	1976
	Voix des lecteurs: Réactions au n° 63	67	115	1977
	L'HOUE J.: En réponse aux lecteurs	67	120	1977
	Rédaction: Points de vue	67	126	1977
	DEFOIS G.: Donner la Parole	67	130	1977
	ESPIE G.: L'Autre, cet intrus nécessaire	67	137	1977
	DUPERRAY G.: Parole, Ecriture et Communauté	67	157	1977
	TARDIF J.M.: Parole et communauté	67	180	1977
– <i>pouvoir:</i>	Enquête: Les pouvoirs dans les communautés chrétiennes	71	117	1978
	CHANDON-MOET B.: Eglise, communautés et déplacements de pouvoir	71	147	1978
	JUGUET E.: Les communautés chrétiennes face aux pouvoirs	71	163	1978
– <i>service:</i>	ESPIE G.: Que recouvre la notion de «service»?	71	181	1978
coopération:	Enquête: Les coopérants et la foi	83	115	1981
	Enquête: L'insertion de coopérants	83	144	1981
	COSMAO V.: Les ambiguïtés de la coopération	83	158	1981
cultures:	FOURNIER M.: Etranger au sein des révolutions culturelles	53	148	1973
	BRIGNOL P.: Les milieux nomades de Gao	83	191	1981
	LAPOINTE E.: Le mythe chez les Basotho	85	416	1981
– <i>métissage:</i>	AUDINET J.: Vers l'imprévisible: le métissage culturel	93	339	1983
	ELIZONDO V.P.: Le métissage comme lieu théologique	93	349	1983
	FLORES R.: Nouvelle Eglise, nouveau peuple	93	377	1983
	GONÇALVES M.: Angola: une culture métissée?	93	387	1983
	LAFRENEZ J.: Les anglo-indiens	93	403	1983
	cf. inculturation			

développement :	GRUIEC P.: Eglise, évangélisation, développement	72	303	1978
	MANGEART R.: Des religieux qui font des puits	81	412	1980
	BOISSEAU J.: Mission et développement	83	165	1981
	Encyclique: «Sollicitudo rei socialis»	111	204	1988
	PENOUKOU E.J.: Chrétien africain face au sous-développement	107	115	1987
Dieu :	AMALADOSS M.: Dieu manifesté dans les autres religions	47	339	1971
	VALADIER P.: Epiphanie de Dieu et histoire	47	350	1971
	CORBON J.: La manifestation du mystère caché	47	359	1971
	GUILLET J.: Nous avons vu sa gloire	47	373	1971
	RAGUIN Y.: La profondeur de l'homme, chemin vers Dieu	47	381	1971
	SCHOUVER P.: Qui est Dieu? Bibliographie	47	401	1971
	CHENU B.: Quand Dieu prend des couleurs	110	83	1988
dimanche :	NEUTZLING I.: Célébrations dans les communautés de base	91	115	1983
– sans prêtre :	LEPOUTRE A.: Comment j'ai vu naître les communautés de base	91	126	1983
	BARANTON J.: Expériences au Burundi	91	133	1983
	GRIFFON G.: Expériences en Malaisie	91	142	1983
	PATERNI J.: Expériences en France	91	149	1983
	CAUVIN J.: Célébrations dominicales sans prêtre	91	153	1983
	BLAISE J.L.: La prédication comme exercice d'un pouvoir	91	167	1983
	DEISS L.: Le service de la Parole	91	177	1983
	cf. Eucharistie			
droit canon :	LEGRAIN M.: Le nouveau code de droit canonique et les jeunes Eglises	92	293	1983
droits :	REGNIER J.: Droits de l'homme, aspects historiques	79	115	1980
	NAVIA C.: Pratique politique et mouvement populaire	79	128	1980
	SUESS P.: Catéchèse, villages, civilisation	79	147	1980
	HERNANDEZ G.F.: L'enseignant et les droits de l'enseigné	79	163	1980
	MUNZHIRWA C.: Mécanismes culturels de la domination	79	168	1980
	Interview: Dialogue avec un vieux sage	79	175	1980
	JUGUET E.: Respect des droits de l'homme et annonce de l'Evangile	79	181	1980
	QUELOUEJEU B.: Les «droits de l'homme»: idéologie? tradition? exigence?	79	200	1980
	DUTEIL A.: Communautés et droits de l'homme	81	393	1980
Eglise(s) :	LECUYER J.: Fidélité et nouveauté	42	254	1970
	LEGRAND L.: A l'écoute des nouveaux chrétiens	43	356	1970
	GEREST C.: Comment on vivait en Eglise (iv ^e siècle)	66	96	1977
	BOUCHARD J.C.: La mise en pratique du Concile	102	87	1986
– africaines :	Le Symposium des évêques africains et malgaches	62	13	1976
	DUTEIL A.: Congo: socialisme et Etat	66	5	1977
	TEISSIER H.: Algérie: une Eglise étrangère	66	32	1977
	VIEIRA PINTO M.: Mozambique: l'Eglise et le temps	66	65	1977
	LOCKO M.: Le christianisme en Afrique	68	311	1977
	LUNEAU R.: Eglise d'Afrique: de la tutelle à la majorité	71	201	1978
	Evêques du Zaïre: Déclaration/Redressement de la nation	73	428	1978
	BOKA DI MPASI L.: L'autonomie des églises africaines	113	423	1988
	SEMPORE S.: L'afro-christianisme, un courant irréversible	115	193	1989
	MAGESA L.: Pour une mission inculturée: Eglise d'Afrique orientale	116	270	1989
	VEYRON M.C.: Eglise au Maroc	117	436	1989
– Madagascar :	PIERRON J.: Le Synode de Madagascar	62	25	1976
	CHANDON-MOET B.: Problèmes humains et pastoraux. Madagascar	89	423	1982
– Amérique latine :	CONDAMINES C.: Chili: l'Eglise ne peut être neutre	66	39	1977
	MALDONADO PEREZ O.: Cuba: révolution et catholicisme	66	79	1977
	BORRAT H.: La foi d'un peuple. Amérique latine	68	256	1977
– Amérique nord :	ROY B.: «Une Eglise aux multiples saisons»: Canada	116	282	1989
– Asie :	AMALADOSS M.: L'Eglise de l'Inde devant son avenir	56	288	1974
	TRIVIERE L.: La Chine et le tiers monde	58	101	1975
	RATNASEKERA L.: Sri Lanka: chrétiens et changements	66	56	1977
	CHEGARAY O.: Marginalité dans l'Eglise au Japon	68	243	1977
	Nouvelles relations Chine/Hong-Kong	81	426	1980
	AMALADOSS M.: Questions des Eglises d'Asie	104	227	1986
	LY G.: L'athéisme et la Chine	104	262	1986
	EINAUDI S.: L'Eglise catholique à Hong-Kong	104	279	1986
	JIN LUXIAN L.: Eglise de Chine: aujourd'hui et demain	108	311	1987
	RONDEAU P.: Chrétiens chaldéens en Iran	112	272	1988
	CUNY J.M.: Une Eglise particulièrement silencieuse: Corée du Nord	112	282	1988
	FERNANDEZ A.S.: Vers une Eglise de participation: la Malaisie	116	247	1989

– <i>Pacifique:</i>	HODEE P.: Eglise « en état de synode »: Tahiti-Polynésie	116	258	1989
– <i>changement:</i>	VANKRUNKELSVEN J.: Pour maîtriser le changement, la communauté	76	227	1979
	JUGUET E.; Au cœur du débat sur la mission de l'Eglise	76	257	1979
	ESPIE G.: De la prétention totalitaire à la communion	76	285	1979
	ESPIE G.: Le temps du désenchantement ou de l'espérance?	85	374	1981
	DUPERRAY G.: Un point de vue ecclésiologique	85	385	1981
– <i>locales/ particulières:</i>	LEGRAND H.M.: Inverser Babel, mission de l'Eglise	43	323	1970
	VANKRUNKELSVEN J.: Mission et églises locales. Afrique	43	383	1970
	VERINAUD J.: Locale? Particulière? Mais au fond: quelle Eglise?	65	339	1976
	AMALADOSS M.: Vers l'émergence d'une Eglise locale	65	349	1976
	CASALDALIGA P.: Quand la Parole se fait Peuple. Brésil	65	361	1976
	BOURGEOIS H.: Eglise locale en situation française	65	369	1976
	LEGASSE S.: Regards sur l'Eglise au premier siècle	65	383	1976
– <i>mission:</i>	ZAPLATA F.: Mouvement missionnaire en Pologne	57	429	1974
	DUPONT R.: Visage missionnaire de l'Eglise de Corée	99	115	1985
	WARET J.: L'éveil missionnaire de l'Eglise japonaise	99	126	1985
	PONCET G.: D'une Eglise qui reçoit à une Eglise qui donne	99	137	1985
	JEANNE P.: La Mission au pluriel à Hong-Kong	99	141	1985
	GOURDON J.: Indonésie – Dynamisme missionnaire	99	153	1985
	JOSE B.L.: Participation du laïcet indien	99	161	1985
	CANDAS M.: Brésil: un nouveau visage de l'Eglise	99	169	1985
	LEGENDE P.: Dynamisme missionnaire au Sud Bénin	99	187	1985
	POULAIN A.M./CESBRON L.: Saint-Pierre d'Essos, une paroisse urbaine	99	191	1985
	GUILLET C.M.: La vocation missionnaire d'hier à aujourd'hui	99	207	1985
	PAK M.J.: Corée missionnaire	101	383	1985
	PARAYADY T.: Société missionnaire de St Thomas Apôtre. Inde	108	227	1987
	AKPAN G.: Séminaire missionnaire Saint Paul. Nigeria	108	237	1987
	PONTE P.: A Sao Luiz du Maranhao. Brésil	108	242	1987
– <i>orthodoxes:</i>	ERNY P.: Rencontre avec l'orthodoxie	84	259	1981
– <i>Proche-Orient:</i>	Voix du Proche-Orient. Eglises	56	334	1974
	cf. <i>instituts, cf. laïcs</i>			
espérance:	PIERRON J.: Le renouvellement d'une espérance. Paul	40	7	1970
	RAGUIN Y.: L'espérance chrétienne et les aspirations des peuples	40	30	1970
	NOTHOMB D.: L'espérance du missionnaire	40	39	1970
esprit:	REY B.: Esprit, monde et Royaume	49	115	1972
– <i>de création:</i>	CHENU M.D.: Expérience chrétienne et théologie	49	131	1972
	Des évêques: Réinventer l'Eglise aujourd'hui	49	142	1972
	Témoignages: La création dans l'expérience missionnaire	49	153	1972
	VERGHESE P.: L'Esprit de Dieu et l'expérience œcuménique	49	165	1972
	JOLY R.: Mission et discernement	77	339	1979
– <i>mission:</i>	Enquête: Présences de l'Esprit	75	115	1979
	NOTHOMB D.: Renaître missionnaire	75	137	1979
	RAGUIN Y.: Le souffle de l'Esprit et la Mission	75	147	1979
	de MALEISSYE M.T.: Mission dans l'Esprit aujourd'hui	75	157	1979
éthique:	PIERRON J.: La recherche éthique: sessions 1972 et 1973	55	3	1974
	GILS F.: Foi et morale chez saint Paul	55	63	1974
étranger:	DE FLEURIOT G.: Etrangers dans leur propre pays	102	3	1986
	Témoignages: Le temps de la dispersion et de l'exil	102	27	1986
	LEGRAND L.: L'étranger dans la Bible	102	57	1986
– <i>exclu:</i>	SANTANER A.: L'exclu	102	68	1986
eucharistie:	LUNEAU R.: Une Eucharistie sans pain et sans vin?	48	3	1972
	JOHANNY R.: L'Eucharistie, sacrement de libération	48	12	1972
	NGUMU P.C.: Une messe africaine à Yaoundé	48	76	1972
	LEGRAND H.M.: Présidence de l'Eucharistie selon la Tradition ancienne	69	409	1977
– <i>présidence:</i>	LEMONON J.P.: Ministère et présidence de l'Eucharistie	70	34	1978
	GUILLET C.M.: La femme et la présidence de l'Eucharistie	75	199	1979
– <i>vécu:</i>	PEZET E.: Le rite zaïrois de la messe	73	436	1978
	Le rassemblement eucharistique	80	234	1980
	Le partage de la parole	80	245	1980
	Mémorial et sacrifice	80	255	1980
	Communión et solidarité	80	265	1980
	Symbolisme et pouvoir	80	274	1980
	ESCHLIMANN J.P.: Comment nos chrétiens se sont approprié l'Eucharistie	80	295	1980
	SAMBOU E.: L'Eucharistie, une vie, une foi	80	308	1980

	COLONI M.J.: Imaginaire antique et premières images eucharistiques cf. communautés , cf. liturgie , cf. ministères	80	315	1980
évangélisation:	CASALIS G.: Manifester l'Évangile	68	287	1977
	CORMIER J.: Quelle parole de Dieu à Dogondoutchi (Niger)?	105	391	1986
– <i>cultures:</i>	SUESS P.: Cultures indiennes et évangélisation	87	206	1982
	SUESS P.: Cultures indiennes et évangélisation cf. cultures , cf. mission	88	301	1982
évangile:	voir parole de Dieu			
événements:	CONNAN M.: L'«Expo» d'Osaka: défi à la mission	42	270	1970
	VANDRISSE J.: L'affaire du Mozambique: un signe	46	258	1971
	ROSSIGNOL R.: Le Séminaire national de Bangalore (1969), 2 ans après	47	387	1971
	LEGRAND L.: Conférence théologique de Nagpur (1971). Mission et dialogue	48	94	1972
	Comboniens: Un devoir de conscience (Mozambique)	56	342	1974
	L'assemblée œcuménique de Bâle, mai 1989	117	440	1989
exorcisme:	voir guérison			
famille:	VOLANT R.: La famille chinoise	77	356	1979
	EGGEN W.: Ne scandalise pas l'enfant africain!	77	373	1979
	DUTEIL A.: Quelle parole pour quelle famille...?	77	386	1979
	DUTEIL A.: Quelle parole pour quelle famille? (2)	78	75	1980
femme:	Interview: Des femmes	92	227	1983
	Interview: ...dans des familles	92	232	1983
	Interview: ... au sein d'une société	92	240	1983
	Interview: ...non sans ruptures	92	245	1983
	Interview: ...vers une Eglise	92	247	1983
	SAGAWA S.: Chrétienne dans le monde de la santé	92	261	1983
	WANE C.: Chrétienne, épouse d'un musulman	92	267	1983
	Une Voltaïque: Méditations d'une femme africaine	92	274	1983
	EGGEN W.: Charisme prophétique d'une femme et institution	92	278	1983
	CREVECEUR P.: La femme et la Parole de Dieu	92	287	1983
	KOUMBA M.A./ERNY P.: Que devient la femme instruite en Afrique noire?	93	425	1983
foi:	DUPERRAY G.: Paroles de la foi, Parole de Dieu	72	289	1978
	BONNET M.: La foi dans un pays industrialisé	76	245	1979
– <i>incroyance:</i>	DUPERRAY G.: L'incroyance a-t-elle quelque chose à nous dire?	86	91	1982
– <i>mots clefs:</i>	PONCHAUD F.: Quelques mots clefs	103	115	1986
	DURAND A.: Expérience bouddhique et expérience chrétienne	103	120	1986
	MEYER G.: Bonne Nouvelle en pays malinké	103	127	1986
	ESCHLIMANN J.P.: Le pardon chez les Agni	103	138	1986
	AUDOIN P.: Proverbes du Bénin	103	145	1986
	SHORTER A.: Dire les mots en Swahili	103	150	1986
	SAULNIER P.: Chants modernes d'orchestres africains	103	154	1986
	MVUYEKURE A.: Message évangélique et culture burundaise	103	164	1986
	LEVAAST M.: Foi chrétienne et solidarité bantoue	103	169	1986
formation:	BONFILS J.: Un consortium d'études missionnaires	42	280	1970
	UGIRASHEBUJA O.: La formation des prêtres en Afrique	103	193	1986
– <i>permanente:</i>	PIERRON J.: La formation permanente des missionnaires cf. instituts	47	413	1971
guérison:	ERNY P.: Le problème des médecines traditionnelles	81	339	1980
– <i>salut</i>	DEFOUR G.: Un personnage complexe: le guérisseur africain	81	352	1980
	VANDERSANDEN C.: Vers une réconciliation de la vie et de la mort	81	362	1980
	OGER L.: Le prêtre étranger face à la maladie	81	379	1980
	EJIZU C.: Sens et processus de la guérison. Vision africaine	120	304	1990
	SHORTER A.: Guérison africaine intégrale. Réflexions et leçons	120	328	1990
– <i>exorcisme:</i>	UZUKWU E.: Pourquoi guérison et exorcisme?	120	235	1990
	IKEOBI G.: Guérison et exorcisme au Nigeria. 16 ans d'expérience pastorale	120	238	1990
	REYMOND J.: Accueil Saint-Irénée à Paris	120	263	1990
	BRAUN I.: Situation et pastorale au Brésil	120	275	1990
	TASSIN C.: Jésus exorciste et guérisseur	120	285	1990
	MABA Z./PEETERS J.: Diable, un produit importé en Afrique? Que devient-il aujourd'hui?	120	316	1990
	AMALADOSS M.: Les esprits existent-ils?	120	324	1990
inculturation:	PASINYA M.: Inculturation du message à l'exemple du Zaïre	74	93	1979
	EGGEN W.: Les ancêtres et les conseils évangéliques	75	184	1979
	REINHARD P.: Jésus fête la pâque au séjour des ancêtres	85	424	1981
	HODEE P.: Spécificités culturelles et questions de la foi en Océanie	104	296	1986

– mission :	JOLY R. : Inculturation et vie de foi	98	3	1985
	UZUKWU E. : Eglise nigériane et inculturation	98	33	1985
	SUESS P. : Témoignez de votre espérance	98	53	1985
	TINI O. : Fraternité et inculturation en Zambie	98	65	1985
	GEFFRE C. : Mission et inculturation	109	406	1987
instituts :	VERINAUD J. : D'une assemblée à l'autre	53	128	1973
– église :	Dix Instituts. Présentation:	101	339	1985
	Instituts et Eglises. Table ronde	101	345	1985
	SAVOIE J. : Au service de la pastorale locale	101	360	1985
	ROSSIGNOL R. : Les Instituts missionnaires et l'Eglise de France	104	311	1986
	MANHAEGHE E. : L'évolution d'une présence CICM (Scheut.) en Afrique	117	380	1989
	CHATAIGNE P. : Eglise d'origine, Instituts et Mission universelle	117	395	1989
– mission :	TORRES NEIVA A. : Nouvelle image de la Mission selon les Constitutions de 16 Instituts	118	80	1990
– vocation :	TORRES NEIVA A. : Vocation missionnaire selon les Constitutions de 16 Instituts cf. mission , cf. missionnaire , cf. vocations	117	365	1989
jeunes :	Equipe de Fénévive-Est: Des étudiants venus de brousse	70	76	1978
	MOREL Y. : L'Eglise en procès chez les jeunes Africains	85	351	1981
	GATTERRE F. : L'accompagnement religieux des jeunes, un défi	105	339	1986
	HENZE J.M. : L'éducation dans les écoles en Zambie	105	367	1986
	FAGNON B. : Guidisme-scoutisme au Burkina-Faso	105	374	1986
	MAESTRACCI J.M. : Aumônier de lycéens à Bouaké (Côte-d'Ivoire)	105	380	1986
	de GIGORD M. : Aumônier d'université aux Philippines	105	386	1986
justice :	Evêques Nord-Cameroun. Lettre sur la Justice	80	328	1980
	EVRRARD J. : Passer aux actes	81	419	1980
	BOVIN M. : L'Eglise et la quête de justice en Tanzanie socialiste	95	151	1984
	SAOUT Y. : D'une culture à l'autre dans la Bible	103	176	1986
	DORE J. : Foi en Dieu et justice pour les hommes	111	179	1988
	SCEAM : Résolution sur « Justice et Paix »	114	8	1989
laïcs :	TAKEDA S. : L'Eglise, un grand peuple en marche	82	5	1981
	MORITA S. : L'Eglise et la société japonaise	82	19	1981
	SATO H. : Chercher l'Evangile dans la vie	82	28	1981
	OUAMBA P. : Le rôle indispensable des laïcs	82	35	1981
	TRAOE D. : Des laïcs formés pour une Eglise africaine	82	46	1981
	NTOMBA S.L. : La place du croyant dans le peuple de Dieu	82	70	1981
	ESCHLIMANN J.P./MANDIROLA R. : Des laïcs agni parlent de leur Eglise	82	87	1981
	BERNARD E. : Au cœur d'une communauté en recherche	84	227	1981
	Fernando & Marina : Un passage « désertique » vécu dans l'espérance	84	239	1981
	HASBOUN M. : Entre ma paroisse et mon lieu de travail	84	249	1981
	CARRIOT S. : Pour une Eglise plus militante	84	252	1981
	Seize ans en Algérie	84	254	1981
	Antonio : animateur de communauté au Brésil	84	270	1981
	Elisabeth : Dans la région de Sao Paulo	84	275	1981
	Marie-José & Améro : A Olinda de Recife	84	276	1981
	GUILLET C.M. : L'Eglise, communauté « tous responsables »	84	279	1981
	EGGEN W. : Parlant de la foi qui vit en eux	85	341	1981
	WARET J. : Japon: contrastes entre minorités	85	365	1981
	PENOUKOU E.J. : Chrétien africain face au sous-développement	107	115	1987
	TEIXEIRA F.L. : Emergence d'un laïcat au Brésil	107	125	1987
	WILFRED F. : Prophètes en terre mystique: Inde	107	136	1987
	SCHREITER R. : La communauté-théologien	107	147	1987
	FAGAN S. : Mission des laïcs vingt ans après le Concile	107	155	1987
	POUCOUTA P. : Aquilas et Prisca au service de l'Evangile	107	165	1987
	RIVIERE G. : Laïcat organisé dans différents milieux	107	175	1987
	DUTEIL A. : Ensemble, tous actifs	107	183	1987
	BIENVENU G. : Fruit d'une absence. Retour en Guinée	107	192	1987
	BETTI C. : La communauté de S. Egidio	107	197	1987
	SUNHIGA V. : La foi d'un Brésilien engagé	107	202	1987
	Témoins silencieux	107	207	1987
	GROOTAERS J. : « Christifideles laici » : une étude critique	116	294	1989
	cf. communauté , cf. Eglises , cf. ministères			
libération :	voir théologies			
liberté :	Loi et liberté: Présentation	96	226	1984
– et loi :	L'éducation à la liberté dans une pastorale d'ensemble	96	233	1984

	La demande de règles	96	242	1984
	La force de la coutume	96	255	1984
	Vers la liberté chrétienne	96	273	1984
	SEMPORE S.: Liberté chrétienne en contexte africain	96	283	1984
	DUTEIL A.: Appelés à la liberté	96	293	1984
	EGGEN W.: Livres pour combattre l'esclavage moderne	96	319	1984
liturgie:	DEISS L.: Danse et liturgie	48	31	1972
	FRECHART M.: Création et renouveau en liturgie	48	53	1972
	GUILLERMO G.: Une célébration pascale aux Philippines	48	63	1972
	MONAST S.: Une liturgie, œuvre du peuple	50	300	1972
	cf. eucharistie			
mariage:	TENAILLEAU B.: Mariage coutumier et église. Afrique centrale	55	25	1974
	HILLMAN E.: Nouvelle approche de la polygamie	55	44	1974
	LUNEAU R.: Les chemins de la noce. Mali	60	229	1975
	Des systèmes qui éclatent (Côte-d'Ivoire, Sénégal)	60	243	1975
	ERNY P.: Mariage et rencontre des cultures	60	255	1975
	Les hésitations de la pastorale (situations diverses)	60	267	1975
	ESPIE G.: Le consentement	60	283	1975
	SIMON R.: Mariage africain – mariage chrétien	60	291	1975
	DENIAU P.: La symbolique chrétienne du mariage	60	307	1975
	LOCKO M.: Les Africains et le mariage	83	201	1981
ministères:	DOURNES J.: Après le clergé	44	47	1971
	Enquête: Mission et ministères	54	351	1973
	COMBLIN J.: Communautés et ministères	54	371	1973
	BOURGEOIS H.: Passons à l'action	54	387	1973
	Recherches sur les nouveaux ministères	54	403	1973
	WARET J.: De Tokyo, au Japon	54	404	1973
	CHAPUIS R.: De Mananjary, à Madagascar	54	409	1973
	ROCHON J.: De Fianga, au Tchad	54	418	1973
	LAROSE J.: Responsables de communautés à Pala, Tchad	54	426	1973
	SINGLETON M.: Pour un sacerdoce paysan?	54	431	1973
	LEFEBVRE P.: VIII ^e semaine théologique de Kinshasa	54	440	1973
	La question des ministères en Afrique	69	339	1977
	DUPUIS J.: Colloque d'Asie: Ministères dans l'Eglise	69	365	1977
	LEMAIRE A.: Ministère aux origines de l'Eglise	69	386	1977
	LEPLAY M.: Contribution protestante	69	399	1977
	EGGEN W.: Le pouvoir et le sacré	70	49	1978
	DOMON P.: Les premiers ministères dans l'Eglise de Corée	70	62	1978
	Equipe de Kéniéba: Le ministère de toute la communauté. Mali	111	208	1988
	cf. communauté			
mission:	HENRY M.: La mission vingt ans après Vatican II	106	89	1987
	DALMAIS I.H.: La mission et l'histoire du salut	40	24	1970
	GEFFRE C.: Mission sans frontières	112	315	1988
	TEISSIER H.: Mission aux multiples fidélités: le contexte actuel	116	231	1989
	TILLARD J.P.: La catholicité de la Mission	117	347	1989
	HOLLANDE P.: Mission autrement et ensemble	117	421	1989
	AMALADOSS M.: Mission: de Vatican II à l'an 2000	118	90	1990
	CORMIER J.: J'ai changé de mission. Niger	117	421	1989
– <i>annonce:</i>	de CHAMPAGNY A.: Pour annoncer le mystère de Dieu. Mali	62	96	1976
– <i>colloque:</i>	Théologie missionnaire: Colloque de Francheville 1983:			
	WICQUART J.: Présentation du colloque	94	7	1984
	DECOURTRAY A.: L'Eglise de France interroge les missionnaires	94	11	1984
	LEGRAND L.: Images de la mission dans le N.T.	94	17	1984
	D'SOUZA P.: Une interprétation des autres religions	94	25	1984
	TEISSIER H.: Vivre la mission de l'Eglise dans la maison de l'Islam	94	33	1984
	ESCHLIMANN J.P.: Evgélisation et religions à tradition orale	94	43	1984
	NAGAE L.: Inculturation – sécularisation	94	55	1984
	DESTOMBES E.: Engagements en Amérique latine	94	61	1984
	SCHOEVER P.: Relations Eglise locale – Eglise universelle	94	71	1984
	HONEGGER A.: Points de vue sur la mission. VI ^e Assemblée Générale du C.O.E.	94	83	1984
	Document final: La mission comme elle se vit	94	89	1984
– <i>contemporaine 1971:</i>	Enquête. Mission contemporaine	45	141	1971
	Tendances et faits majeurs d'un monde en évolution	45	145	1971
	Le visage de l'Eglise	45	157	1971

	L'attente du monde et la bonne nouvelle	45	170	1971
	Evangelisateurs d'aujourd'hui et de demain	45	177	1971
- <i>croix</i> :	SCHOUVER P.: La mission sous le signe de la Croix	44	19	1971
	TRIMAILLE M.: Existence missionnaire et mystère pascal selon saint Paul	44	32	1971
- <i>Eglises</i> :	MAURIER H.: La relève de la mission	99	195	1985
	GUILLET C.M.: La mission a-t-elle besoin d'une nouvelle ecclésiologie?	101	419	1985
- <i>eschatologie</i> :	SIGRIST P.: Etude (bibliogr.) sur eschatologie et mission (Bultmann/Tillich)	40	70	1970
	CAMENZIND F.: Mission et parousie	40	93	1970
- <i>évolution</i>	COMBLIN J.: Les missions au tournant	44	3	1971
<i>changement</i> :	SPIRITUS: Evangelisation: recherches, espérances	59	117	1975
	Enquête: La nécessité du changement	59	141	1975
	Le transfert des responsabilités	59	145	1975
	Annonce et expression de la foi	59	153	1975
	Des institutions à changer?	59	163	1975
	TASSIN C.: Un tournant missionnaire: témoignage d'Etienne	108	301	1987
	GADILLE J.: Héritage missionnaire en Afrique francophone	114	86	1989
- <i>France</i> :	FOURMOND M.: Parole entravée, parole libérée, à Paris	112	301	1988
- <i>histoire</i> :	KANNENGIESSER C.: Trois leçons actuelles de la mission chrétienne aux premiers siècles	45	115	1971
	KIRKELS J.: Méthodologie missionnaire de Libermann	65	411	1976
	BRASSEUR P.: Catéchèse et Spiritains à la Côte d'Afrique (1847-1898)	105	406	1986
- <i>insertion</i> :	ESCHLIMANN J.P.: Essai d'insertion (Côte-d'Ivoire)	62	83	1976
- <i>nations</i> :	DEISS L.: Peuple de Dieu et rassemblement des nations	41	131	1970
	Témoignages: A la découverte des richesses des nations	43	404	1970
- <i>N.T.</i> :	LECRAND L.: Vocation à la mission dans le Nouveau Testament	113	339	1988
	BUETUBELA B.: La mission selon les synoptiques et Paul	113	353	1988
	ROLLAND P.: « Je vous envoie »	113	359	1988
	TASSIN C.: La mission selon Mt 28, 16-20	113	366	1988
	PATHRAPANKAL J.: L'homme de la Pentecôte. Actes	113	386	1988
	POUCOUTA P.: Témoignage dans l'Apocalypse	113	397	1988
- <i>politique</i> :	COMBLIN J.: Mission et politique	51	339	1972
	JOINET B.: Ebloui par l'espérance	51	354	1972
	SANCHES J.: Missions catholiques et politique du Portugal	51	370	1972
	GUIDOTE C.: Eglise et politique aux Philippines	51	383	1972
	VERINAUD J.: L'éveil de la jeunesse catholique indienne	51	397	1972
	COMBLIN J.: L'Eglise latino-américaine dans le moment présent	57	363	1974
	VERINAUD J.: Un regard chrétien sur Madagascar (1972-1974)	57	379	1974
	DEFOIS G.: Le chrétien, ses mots et l'événement. Madagascar	57	394	1974
	CHARBONNIER J.: Foi chrétienne et expérience chinoise (Colloque 1974)	57	418	1974
	JOLIF J.Y.: Politique, Eglise, Foi	58	85	1975
- <i>présence</i> :	Témoignage: En rupture avec la mission traditionnelle	53	201	1973
	Témoignage: Pour une insertion plus séculière	53	219	1973
	Témoignage: Avec les bouddhistes en Thaïlande	53	231	1973
	Témoignage: Au cœur des problèmes politiques et sociaux	53	247	1973
- <i>protestante</i> :	ADA S.K.: Au service de la Mission de l'Eglise: La Communauté Evangélique d'Action Apostolique	119	119	1990
	ZORN J.F.: Dynamisme missionnaire, une chance pour l'Eglise	119	136	1990
	POBEE J.S.: Mission au Conseil œcuménique des Eglises	119	153	1990
	REY A.: Le partage, enjeu de la mission des années 1990	119	167	1990
	SPINDLER M.: Regards partagés sur les missions protestantes. Emission détachable ou pluralisme enviable?	119	186	1990
	ROUX A.: Ecllosion d'une vocation missionnaire. Témoignage	119	207	1990
- <i>relation</i> :	DOURNES J.: La mission relative	43	307	1970
	L'HOUE J./FELIX-FAURE F.: La mission est communion	46	227	1971
	Evêques de France: Solidarité, une urgence	111	201	1988
- <i>rencontre</i> :	POITEVIN G.: Une charte de la rencontre	53	275	1973
- <i>témoignage</i> :	Enquête: Le questionnement. Quelle attestation?	58	5	1975
	ESPIE G.: Le recours au témoignage	58	27	1975
	JOSSUA J.P.: Approches théologiques du témoignage	58	45	1975
	ESPINASSE A.: L'évolution du témoignage	58	61	1975
	BASTID C.: Témoin au Japon	58	73	1975
	JANSENS G.: Chez les Peuls	58	81	1975
	WARET J.: Témoin ballotté (Japon)	62	91	1976
- <i>universelle</i> :	LOZE S.: Fraternités sans frontières	101	367	1985
- <i>divers</i> :	ERNY P.: Le problème du rêve en missiologie	98	93	1985
	cf. <i>Eglises</i> , cf. <i>Instituts</i> , cf. <i>laïcs</i> , cf. <i>missionnaire</i> , cf. <i>religions</i> , cf. <i>vie religieuse</i>			

missionnaire :	MUSY G. : Missions et missionnaires en noir et blanc	82	103	1981
	HUBAUT M. : François d'Assise, un missionnaire de l'Évangile	87	195	1982
– <i>enquête :</i>	Des missionnaires s'expriment. Présentation	100	226	1985
	COTINAUD O. : Remarques sur la méthode	100	231	1985
	Des hommes, des femmes heureux	100	243	1985
	Qu'est-ce que la Mission? Convictions théologiques	100	246	1985
	Actualité de la Mission à l'extérieur	100	252	1985
	Le missionnaire et son Église d'origine	100	265	1985
	Des interrogations	100	272	1985
	Le missionnaire : serviteur	100	279	1985
	Thèmes de réflexion	100	287	1985
	ROUSTAN A. : Les Fidei Donum. Des missionnaires pas comme les autres	100	293	1985
	MELLIER D. : Table ronde avec des jeunes	100	315	1985
– <i>présence :</i>	TASSIN C. : Saint Paul et la figure du Serviteur	101	391	1985
	AGENEAU R. : Les missionnaires devant l'avenir	40	48	1970
	JOINET B. : Je suis un étranger dans la maison de mon Père	49	191	1972
	ROSSEL J. : La mission de l'expatrié	51	416	1972
	ESCHLIMANN J.P. : Un visage de l'évangélisation : la dépendance	53	152	1973
	MAURIER H. : Le missionnaire, serviteur?	53	147	1973
	RAZAFINTSALAMA A. : L'aide financière : entrave ou libération?	53	190	1973
	– A l'épreuve de l'écoute des autres :			
	Voix africaines : Héritiers d'un passé	56	145	1974
	Voix asiatiques : Présence missionnaire : pouvoir ou service?	56	179	1974
	Dépendance financière et autonomie	56	205	1974
	Voix latino-américaines : En quête d'un avenir	56	219	1974
	MATEMBELE K. : Questions à la mission d'aujourd'hui (Zaire)	56	256	1974
	RAYAN S. : L'ancien et le nouveau (Asie)	56	265	1974
	Christianisme : opium ou libération? (Amérique latine)	56	271	1974
	ÉBOUSSI F. : La démission (Afrique)	56	276	1974
	Enquête : Missionnaires : maintien ou retrait?	59	175	1975
	JUGUET E. : L'étranger : quel ministère dans l'Église locale?	59	183	1975
	LAVERDIÈRE L. : L'image du missionnaire	67	189	1977
	Interview en Tanzanie : Les réponses du président Nyerere	70	96	1978
	DUTEIL A. : Les conditions d'un échange	84	307	1981
	cf. Eglises , cf. Instituts , cf. Mission , cf. vocation			
modernité :	POITEVIN G. : Quelle sécularisation? des dieux ou des hommes?	64	229	1976
	WALSCH R. : Étudiants tanzaniens	64	265	1976
	ESCHBACH G. : L'aventure de la foi en Afrique noire	64	286	1976
	ROUET A. : La jeunesse : les chances d'une rupture	64	297	1976
	PENOUKOU J.E. : « Intellectuels » Noirs et changements de mentalités	64	307	1976
	ROSA J.P. : Désacralisation en milieu universitaire algérien	64	317	1976
	RAWDHA : Sécularisation en milieu étudiant (musulman)	65	420	1976
	MUSHETE N. : Église d'Afrique : épreuve de la modernité	114	3	1989
	BETENE P.L. : Société et Modernité au Cameroun	114	21	1989
	RASSINOX J. : La modernité, c'est Jésus Christ	114	32	1989
	AMALADOSS M. : Défis modernité : Expérience indienne	114	37	1989
	AZEVEDO M. : Modernité/Évangélisation-Amérique Latine	114	53	1989
	SCHLEGEL J.L. : Modernité/évangélisation. Questions actuelles	114	68	1989
œcuménisme :	SPINDLER M. : Tous porteurs de l'Évangile	45	125	1971
	MEHL R. : Lignes de force du C.O.E. 1975 : Nairobi	62	3	1976
	SPINDLER M. : Une réflexion protestante	87	115	1982
	HAMBYE E.R. : Inde : quelques notes et réflexions	87	127	1982
	PELISSE M. : L'œcuménisme en Corée du Sud	87	135	1982
	STON E. : L'œcuménisme en Tanzanie	87	140	1982
	DELAVILLE J. : L'œcuménisme au Cameroun	87	150	1982
	VOLLBRECHT J. : Une enquête au Kenya	87	172	1982
	MICHON D. : L'œcuménisme en Zambie	87	182	1982
	WACKENHEIM C. : L'unité et la mission	87	184	1982
	PENOUKOU J.E. : Œcuménisme et avenir des Églises africaines	88	278	1982
	BRIA I. : Unité des chrétiens et mission de l'Église	88	293	1982
	LENSSEN J. : Les pauvres, porteurs de la mission du Christ. San Antonio	119	177	1990
	TABAO X. : Protestants et catholiques malgaches	119	202	1990
	cf. mission			

parole de Dieu :			
– <i>baptême :</i>	TRIMAILLE M. : Baptême et proclamation du mystère pascal selon saint Paul	52	67 1973
– <i>communauté :</i>	TERNANT P. : Vie commune des apôtres et leurs collaborateurs	41	154 1970
	L'HOURL J. : L'Eglise et la Bible ou la Parole confisquée	63	125 1976
	PAUL A. : Limites de l'exégèse et lieux de la lecture	63	146 1976
	TERNANT P. : Ecriture Sainte, Eglise et Tradition	63	161 1976
	LEGRAND L. : Il n'y a ni esclave ni homme libre...	85	395 1981
– <i>croix :</i>	SCHOUPER P. : La mission sous le signe de la Croix	44	19 1971
– <i>pâques :</i>	TRIMAILLE M. : Existence missionnaire et mystère pascal selon saint Paul	44	32 1971
– <i>culture :</i>	SAOUT Y. : D'une culture à l'autre dans la Bible	103	176 1986
– <i>Eglise :</i>	GILS F. : La portée de la collecte chez saint Paul	43	347 1970
	LEGRAND L. : A l'écoute des nouveaux chrétiens	43	356 1970
	LEGASSE S. : Regards sur l'Eglise au premier siècle	65	383 1976
– <i>espérance :</i>	PIERRON J. : Le renouvellement d'une espérance. Paul	40	7 1970
– <i>éthique :</i>	GILS F. : Foi et morale chez saint Paul	55	63 1974
– <i>étranger :</i>	LEGRAND L. : L'étranger dans la Bible	102	57 1986
	ASURMENDI J.M. : Réfugiés, la Bible et les chrétiens	110	59 1988
– <i>exode :</i>	L'HOURL J. : Cinq siècles d'histoire. Exode	89	393 1982
– <i>femme :</i>	JAUBERT A. : Le Nouveau Testament et la femme dans l'Eglise	61	371 1975
– <i>guérison :</i>	TASSIN C. : Jésus, exorciste et guérisseur	120	285 1990
– <i>laïcs :</i>	POUCOUTA P. : Aquilas et Prisca au service de l'Evangile	107	165 1987
– <i>médiateur :</i>	PATHRAPANKAL J. : Médiation universelle du Christ. Pluralisme religieux	122	3 1991
– <i>ministères :</i>	LEMAIRE A. : Ministères aux origines de l'Eglise	69	386 1977
– <i>mission N.T. :</i>	TASSIN C. : Un tournant missionnaire : témoignage d'Etienne	108	301 1987
	LEGRAND L. : Vocation à la mission dans le Nouveau Testament	113	339 1988
	BUETUBELA B. : La mission selon les synoptiques et Paul	113	353 1988
	ROLLAND P. : « Je vous envoie »	113	359 1988
	TASSIN C. : La mission selon Mt 28, 16-20	113	366 1988
	PATHRAPANKAL J. : L'homme de la Pentecôte. Actes	113	386 1988
	POUCOUTA P. : Témoignage dans l'Apocalypse	113	397 1988
	Bibliographie biblique sur la mission	113	412 1988
– <i>nations :</i>	DEISS L. : Peuple de Dieu et rassemblement des nations	41	131 1970
– <i>salut :</i>	MARCHADOUR A. : Les représentants du salut à l'époque de Jésus	90	63 1983
– <i>serviteur :</i>	TASSIN C. : Saint Paul et la figure du Serviteur	101	391 1985
	MARTIN J.M. : Résurrection et création. Philippiens 2	76	273 1976
– <i>spiritualité :</i>	LEGRAND L. : L'itinéraire spirituel de saint Paul	121	415 1990
– <i>ville :</i>	DU BUIT M. : Villes et campagnes dans l'Eglise primitive	86	84 1982
pauvres :	BASTIAENSEN A. : L'aventure avec les pauvres	72	227 1978
	PLANTE G. : La Parole donnée aux pauvres du Honduras	72	252 1978
	TOSHIKO M. : Pauvreté, Foi, Eglise	72	269 1978
	COSMAO V. : La Bonne Nouvelle annoncée aux pauvres pourrait changer le monde	72	275 1978
	DUTEIL A. : Pauvre avec les pauvres ?	76	309 1979
	ANTOINE C. : Psaumes et conflits de la terre au Brésil	90	81 1983
	BONNET M. : Les enfants travailleurs et l'Evangile	95	129 1984
	PLEYBER Y. : La force des pauvres en terre malgache	95	145 1984
	POITEVIN G. : Idéologie, religion et pauvreté	95	177 1984
	LORSCHETTER Y. : L'option pour les pauvres. Brésil	111	115 1988
	CARDOT D./CHATAIGNE P. : Cheminement de missionnaires	111	122 1988
	PERRIER A. : Quand des pauvres deviennent acteurs. Madagascar	111	141 1988
	SUAZES I. : Evangélisée par les pauvres. Philippines	111	153 1988
	LAURENT P. : A la découverte des pauvres, aujourd'hui	111	158 1988
	MBEMBE A. : Pauvreté. Dilemmes d'une théologie	111	171 1988
recensions :	GRYSON R. : Origines du célibat ecclésiastiques du IV ^e -VI ^e s. (Recension J. PINTARD)	42	310 1970
	AUDET J.P. : Mariage et célibat dans le service pastoral (Recension L. DEISS)	42	313 1970
	LEGRAND L. : « Le Dieu qui vient. La Mission dans la Bible » (Recension C. TASSIN)	113	406 1988
	COULON P./BRASSEUR P. : « Libermann (1802-1852) ». (Recension par P. LABURTHE-TOLRA)	114	100 1989
	GUILLAUMIN A. : Réflexion critique ou influence marxiste ? sur « Afriques indociles » d'A. MBEMBE	116	311 1989
	WIEST J.P. : Histoire de Maryknoll en Chine (1918-1955) (Recension J. CHARBONNIER)	116	327 1989
	DUPUIS J. : « Jésus Christ à la rencontre des religions » (Recension par R. ROSIGNOL)	122	77 1991

réfugiés:	TIMMERMANS F.: Réfugiés, le prix de leur dignité	110	3 1988
	MOSSER W.: Tragédie d'un peuple au Mozambique	110	18 1988
	LESOUËF A.: Cambodgiens en camps et en diaspora	110	23 1988
	ROSSIGNOL R.: Bienvenue dans la communauté des croyants	110	37 1988
	DOHENY K.: Pastorale de réfugiés	110	46 1988
	ARRUPE P.: Réfugiés en Afrique: appel et défi	110	53 1988
	ASURMENDI J.M.: Réfugiés, la Bible et les chrétiens	110	59 1988
	DICH J.: La vocation d'un réfugié vietnamien	110	68 1988
	Droits des réfugiés. Réfugiés dans le monde: faits et chiffres	110	76 1988
	PARINGAUX R.P.: Crispation de l'Occident	110	81 1988
religions:	TEISSIER H.: Chrétiens et non chrétiens, accueillir ensemble le Règne de Dieu de CHAMPAGNY A.: Réflexion sur l'Islam malien	75	165 1979
	POITEVIN G.: Hindouisme: modernité de la tradition	77	401 1979
	COUGOULAT M.: Prêtre en milieu musulman	85	431 1981
– <i>et prière:</i>	MAURIER H.: L'acte de prière de l'Africain non chrétien	78	3 1980
	SHORTER A.: La prière dans la tradition africaine	78	15 1980
	TARDIF J.M.: L'homme menacé	78	25 1980
	TALBI M.: Une expérience musulmane de la prière	78	31 1980
	MOHARRAM S.: A la rencontre de Dieu dans l'Islam	78	46 1980
	CRUSSON Y.: La foi chrétienne en milieu musulman. Session	78	69 1980
– <i>et dialogue:</i>	GEFFRE C.: La mission de l'Eglise à l'âge de l'œcuménisme interreligieux	106	3 1987
	PEZET E.: Mission chrétienne en Thaïlande	106	31 1987
	SIDIBE L.: Les trois visages de l'islam ivoirien	106	41 1987
	DEFOUR G.: Au sujet de la religion africaine traditionnelle	106	55 1987
	HIROKO A.A.: Rencontre avec un moine bouddhiste	106	61 1987
	ZAGO M.: Assise, journée de prière pour la paix	106	69 1987
	RIES J.: Rencontre des religions et sens du sacré	106	78 1987
	QUILLET P.: Témoin chez les Fulbe	112	227 1988
	BORDES R./SAMMUT C.: Humble présence dans le désert. Mauritanie	112	238 1988
	MEYER G.: Mission auprès des gens du livre et des gens du mil	112	243 1988
	de GIGORD M.: Communauté chrétienne minoritaire. Philippines	112	254 1988
	KEENAN L.: Évangélisation interdite. Bhoutan	112	265 1988
	Vénérable BUDDHADASA: «Un bouddhiste dit le christianisme aux bouddhistes»	112	288 1988
	CLAVERIE P.: Plaidoyer pour le respect	116	323 1989
– <i>pluralisme religieux:</i>	PATHRAPANKAL J.: Médiation universelle du Christ et pluralisme des religions	122	3 1991
	CASPAR R.: Une rencontre avec l'Islam. Evolution personnelle et vision actuelle	122	15 1991
	GIRA D.: Regard chrétien sur le Bouddhisme. Réflexions sur le dialogue inter-religieux	122	26 1991
	SARPONG P.: Religion traditionnelle africaine. Le dialogue est-il possible? ...	122	39 1991
	ONISHI F.: «Je ne suis pas venu abroger mais accomplir»	122	51 1991
	KROEGER J.H.: Engagement de sociétés missionnaires en Asie au sein du dialogue interreligieux	122	59 1991
	DUPUIS J.: Pluralisme religieux et mission évangélistrice de l'Eglise	122	63 1991
	DUPUIS J.: «Jesus Christ à la rencontre des religions» (Recension par R. ROSSIGNOL)	122	77 1991
	Théologiens indiens: Vers une théologie des religions dans une perspective indienne	122	82 1991
– <i>judaisme:</i>	DUJARDIN J.: Connaissance du Judaïsme	106	11 1987
religieuse:	Enquête: Evolution et suggestions. Instituts féminins. Changements	61	339 1975
	JAUBERT A.: Le Nouveau Testament et la femme dans l'Eglise	61	371 1975
	de la BOUILLERIE B.: Religieuses: femmes libérées?	61	381 1975
	ESTREMER A.: Religieuses dans une autre culture. Tunisie	61	417 1975
	de MALEISSYE M.T.: Les religieuses dans le Vietnam d'aujourd'hui	76	322 1979
	ONISHI I.: «Viens et suis-moi». Du Bouddhisme à la vie religieuse	118	3 1990
	VANDANA M.: Ashram: visage indien de vie religieuse et de prière chrétienne	118	12 1990
	QUYNH GIAO E.: Religieuse dans l'Eglise du Viêt-Nam	118	25 1990
	Moniales de Parakou: Tout donner pour la vie. Cisterciennes au Bénin	118	34 1990
	SUMAH R.: Vie religieuse apostolique en contexte africain	118	46 1990
	F.M.M.: Fraternités interculturelles, signes et annonce du Royaume	118	58 1990
sacerdoce/prêtre:	MAGNIN J.M.: Le clergé marié au Proche-Orient	42	292 1970
	LOCHET L.: Une recherche d'Eglise au Burundi	70	3 1978
	DUQUOC C.: Ministère et pouvoir	70	8 1978
	MARLIENGEAS B.D.: In persona Christi, in persona Ecclesiae	70	19 1978
	GUILLET C.M.: Crise missionnaire et crise presbytérale	92	309 1983
	GUILLET C.M.: Crise missionnaire et crise presbytérale	93	405 1983

salut :	voir théologies		
sectes :	PAULET M. : Les mouvements prophétiques ivoiriens	49	177 1972
— <i>mouvements religieux :</i>	de ROSNY E. : Des sectes aux Eglises indépendantes	83	207 1981
	VERNETTE J. : Le foisonnement des sectes aujourd'hui	115	119 1989
	VERNETTE J. : Eglise catholique et sectes en France et en Europe	115	136 1989
	VERNETTE J. : Eglise et secte : comment faire la différence?	115	144 1989
	LE CABELLEC P. : Un cas typique, la secte de Moon	115	150 1989
	BOUEKASSA J. : Sectes au Congo et pastorale de l'Eglise	115	163 1989
	PEETERS J. : Sectes et mouvements religieux en Afrique	115	177 1989
	Document du Vatican : Le phénomène des sectes, un défi pastoral	115	207 1989
sexualité :	FRIJHOFF W. : Valeurs et valorisation. Etude pèlerinage	55	75 1974
	SINGLETON M. : L'objectif sexuel en Afrique	73	341 1978
	BOULANGER J. : La femme et les âges de la vie	73	354 1978
	BARONNET X. : A propos de l'excision	73	369 1978
	EGGEN W. : La sexualité en Afrique	73	375 1978
	CHEGARAY O. : Sexe et Japon	73	397 1978
	PEZET E. : Bouddhisme et sexualité	73	404 1978
	SIMON R. : Conception chrétienne de la sexualité et rencontre des cultures	73	417 1978
situations :	IRIARTE G. : Signes de libération, Bolivie, 1975	60	319 1975
	PONCHAUD F. : Le projet cambodgien	62	36 1976
	TRIVIERE L. : La Chine et le Cambodge	62	43 1976
	PONCHAUD F. : Une étape douloureuse	62	49 1976
	DESTOMBES E. : Questions à l'entreprise missionnaire	62	55 1976
	CHARBONNIER J. : Pragmatisme chinois et ambiguïtés chrétiennes	62	61 1976
	WALSHE P. : Apartheid et conscience chrétienne	102	76 1986
	ROSSIGNOL R. : La liberté religieuse est-elle menacée en Inde?	113	414 1988
spiritualité :	RAGUIN Y. : Y a-t-il une spiritualité missionnaire?	42	243 1970
— <i>missionnaire :</i>	LECUYER J. : Fidélité et nouveauté	42	254 1970
	LAPLACE J. : Le temps de l'approfondissement	42	264 1970
	BOYER-MAUREL P. : La joie du semeur et du moissonneur	44	67 1971
	YOU R. : Plaidoyer pour une nouvelle spiritualité missionnaire	74	67 1979
	REY B. : Quand l'homme accueille Dieu	83	175 1981
	RANLY E. : Spiritualité missionnaire : situations de violence, Pérou	121	365 1990
	YOU R. : Une spiritualité missionnaire en contexte musulman, Algérie	121	378 1990
	RAGUIN Y. : Spiritualité missionnaire et dialogue dans le contexte de l'Asie orientale	121	391 1990
	DORR D. : Approche d'une spiritualité intégrée. Option préférentielle pour les pauvres	121	405 1990
	LEGRAND L. : L'itinéraire spirituel de saint Paul	121	415 1990
— <i>rière :</i>	de COEDT M. : Vœux pour une ascèse rénovée	44	15 1971
	THITINYANO P. : La prière, dépassement de la dualité	78	57 1980
	KEIKO I. : Entrer dans la vérité de Dieu	78	63 1980
	KASANDA L. : Prière missionnaire aujourd'hui	121	351 1990
Spiritus :	20 ^e anniversaire. La rédaction : Une revue... pour quoi faire?	74	5 1979
	La rédaction. La Mission	74	28 1979
	La rédaction. Vocation missionnaire et Instituts	74	46 1979
	BOUCHARD A. : Votre fille a vingt ans... (comme le temps passe vite!)	74	57 1979
	AGENEAU R. : Dans une nouvelle option	74	64 1979
	BONFILS J. : Par la foi et pour la foi	74	81 1979
	30 ^e anniversaire de Spiritus	115	214 1989
	Spiritus : «Elargis l'espace de ta tente»	118	104 1990
théologies :	L'HOUE J. : Cinq siècles d'histoire. Exode	89	393 1982
	MARCHADOUR A. : Les représentants du salut à l'époque de Jésus	90	63 1983
	CHOSSONERY C. : 1 ^{er} rencontre de théologiens africains et européens	97	421 1984
— <i>africaines :</i>	LEVESQUE J. : Mission de l'Eglise et théologies du tiers monde	104	305 1986
	MBITI J. : Théologie africaine	56	307 1974
	MAURIER H. : La théologie africaine francophone	88	227 1982
	UZUKWU E.E. : Le salut chrétien du point de vue congolais	88	247 1982
	NTHAMBURI Z.J. : Fondements bibliques d'une théologie africaine	88	267 1982
	PENOUKOU E.J. : Réalité africaine et salut en Jésus Christ	89	374 1982
	BOKA DI MPASI L. : A propos de la théologie d'Eglises africaines	104	235 1986
	ELA J.M. : Un entretien avec Jean-Marc Ela	104	253 1986
— <i>noire :</i>	MOTLHABI M. : Théologie noire et autorité	71	191 1978
	GQUBULE S. : La théologie noire sud-africaine	74	105 1979
	CHENU B. : La théologie noire	89	339 1982

– <i>asiatique</i> :	LAU M.G./TONG J.: Quelques tendances théologiques dans l'Eglise chinoise	91	202	1983
	PIRYNS E.D.: Vers une théologie japonaise	90	3	1983
	OKUMURA A.I.: Le Christ et les Japonais	90	31	1983
– <i>libération</i> :	GALILEA S.: La situation de la théologie de la libération	56	297	1974
	ASSMANN H.: Evaluation... de la théologie de la libération	56	322	1974
	RICHARD P.: La raison de notre espérance	90	45	1983
	GOBA B.: Jésus Christ mort pour nos péchés, ressuscité pour notre vie	90	55	1983
	GUILLAUMIN A.: A propos de la théologie de la libération	102	12	1986
universel :	Table ronde: L'universel chrétien dans l'expérience missionnaire	97	339	1984
– <i>et particulier</i> :	ESPIE G.: La quête de l'universel	97	358	1984
	EGGEN W.: Si vous ne retournez pas à l'état de	97	374	1984
	ESCHLIMANN J.P.: La culture akan	97	383	1984
	SIMON R.: Universel éthique et dignité de la personne humaine	97	391	1984
	JUGUET E.: Et les libertés? Ethique personnelle et universel	97	407	1984
ville :	VENNETIER D.: Villes et problèmes urbains d'Afrique noire	86	3	1982
	ERNY P.: Des villes, des hommes et des mythes	86	17	1982
	BINET J.: La ville à travers le cinéma d'Afrique Noire	86	31	1982
	EGGEN W.: L'analyse sociale dans la pastorale urbaine	86	45	1982
	GROL A.: Désespoir et espoir dans les bidonvilles de Nairobi	86	57	1982
	AUBERT J.M.: Au carrefour de la ville et de la campagne	86	68	1982
	MARCHAND P.: Une expérience... en Afrique de l'Ouest	86	74	1982
	du BUIT M.: Villes et campagnes dans l'Eglise primitive	86	84	1982
vie religieuse :	RONDET M.: Hommes et femmes dans le célibat pour le Royaume	61	404	1975
	SANTANER M.A.: Formes de vie religieuse	68	227	1977
– <i>mission</i> :	AZEVEDO M.: Mission et vie religieuse	118	66	1990
– <i>ermite</i> :	ERNY P.: Du rôle de l'érémisme	95	173	1984
	cf. religieuse			
vocation(s) :	GNAMBODE J.B.: Dieu appelle en Afrique: problématique	108	279	1987
	BOISSEAU M.: A vocations nouvelles, pédagogie nouvelle	108	290	1987
	DEGRUISE O.: Vocations missionnaires du tiers monde	108	248	1987
	Enquête: Des jeunes Africains s'expriment	108	259	1988
	Enquête: Jeunes Sœurs de trois continents	108	265	1988
	LOZE S.: Vocations « nouvelles » à la mission universelle. Réflexions et questions	108	272	1988
– <i>accueil</i> :	13 Instituts missionnaires s'expriment:			
	Au service des Eglises. Missions Etrangères de Paris	109	339	1987
	Clergé local d'abord. Missionnaires d'Afrique	109	344	1987
	Fondation de congrégations locales. Srs Miss. de N.D. d'Afrique	109	349	1987
	Une voie pour les Eglises missionnaires. Missions Africaines de Lyon	109	352	1987
	Au rythme des Eglises. Srs de N.D. des Apôtres	109	359	1987
	Ce qui change. Société du Verbe Divin	109	365	1987
	Appelés à des conversions. Pères Comboniens	109	372	1987
	Pourquoi s'internationaliser? Pères Scheutistes	109	376	1987
	Au-delà de toute frontière. Oblats de Marie Immaculée	109	381	1987
	Un choix dès l'origine. Srs de St-Joseph de Cluny	109	385	1987
	En communauté internationale. Franciscaines Miss. de Marie	109	390	1987
	« Correspondre à l'Esprit ». Sœurs Spiritaines	109	395	1987
	L'Esprit de Pentecôte. Spiritains	109	399	1987
	DAGRAS M.: Fondements théologiques de vocations missionnaires	101	405	1985