

Actualité

- *Une lecture de Querida Amazonia*
- *Quelle place pour la femme dans l'Église syriaque ?*
- *Enjeux théologiques de la formation des laïcs*

Dossier

Autorité et service dans l'Église

Chroniques

- *La mission aujourd'hui, hier et demain.*
Compte-rendu du colloque Omnes Gentes
- *Le pape François au pays du Soleil Levant*



Prochain dossier

Dieu questionné : quelle mission ?

SPIRITUS : 13 €

2020

Autorité et service dans l'Église

SPIRITUS 239 ISSN 0038-7665

SPIRITUS

Revue
d'expériences
et de recherches
missionnaires

Dossier

Autorité et service dans l'Église

N° 239
Juin 2020

Édito : Sur le chemin de la gratuité...

Actualité missionnaire

François Glory

Une lecture de *Querida Amazonia* 135

Dans *Querida Amazonia*, François nous fait part de ses quatre rêves : le social, le culturel, l'écologique et l'ecclésial. Il s'inspire de l'exemple de Dorothy et de tant de martyrs d'Amérique latine qui ont et continuent à donner leurs vies pour les peuples d'Amazonie.

Ameer Jajé

Quelle place pour la femme dans l'Église syriaque ? 141

Dans l'Église de tradition syriaque, se sont développées depuis le premier siècle des conceptions qui définissent les fonctions et les rôles assignés aux femmes. Des statuts ont été ainsi précisés, allant de celui de veuves, diaconesses, vierges, *Bnath Qyama* (filles du pacte ou de l'alliance) et, enfin, à celui de religieuses.

Catherine Chevalier

Enjeux théologiques de la formation des laïcs 148

L'auteure propose un petit détour par les débats qui ont agité la réflexion sur la formation chrétienne des adultes dans les dernières décennies du XX^e siècle. Sur cette base, elle nous donne quelques orientations pour ceux qui ont aujourd'hui des responsabilités de formation en Église.

Dossier : Autorité et service dans l'Église

Albert Ngengi Mundele

Jésus et l'autorité : « ... À Dieu, ce qui est à Dieu » 155

Pour évangéliser la pratique et l'imaginaire de l'autorité, l'auteur relit la célèbre controverse autour de l'impôt impérial. Il le fait en trois temps : redécouverte de cet épisode qui relève de la triple tradition, présentation des diverses autorités convoquées, ouverture à la théologie et à l'éthique de l'autorité qui nous engage au service, à la suite du Crucifié.

- Michel Dujarier
Co-disciples et co-serviteurs du Christ selon nos aînés dans la foi 167
 Comment les chrétiens des premiers siècles ont-ils répondu à l'exigence de service apprise de Jésus ? N'ont-ils pas eu tendance à cesser de se mettre au service de leurs frères ? Et les responsables des communautés ecclésiales n'ont-ils pas été tentés de s'appuyer sur leur autorité et leur pouvoir pour se faire servir au lieu de servir ?
- Luc Forestier
Autorité et service, à la lumière de Vatican II 180
 Dans sa Lettre au peuple de Dieu du 20 août 2018, le pape François a clairement désigné le « cléricalisme » comme l'une des causes majeures des scandales auxquels l'Église fait face. Ce qui conduit à réfléchir à la responsabilité diversifiée des chrétiens et des chrétiennes, laïcs, religieux ou ministres ordonnés, à la lumière du concile Vatican II.
- Clement Chimoabi Emeфу
Protection canonique des enfants dans l'Église famille de Dieu 193
 Un renouveau de la mission primordiale de l'Église fait de la protection des enfants et des adultes vulnérables un problème particulièrement urgent, dans l'Église famille de Dieu. Mais les dispositions légales du droit canonique ne suffisent pas. Il convient de s'inspirer de l'expérience africaine traditionnelle du rapport à l'enfant.
- Luis Martinez Saavedra
La communauté chrétienne : lieu de l'altérité bienveillante 204
 Face à la tentation du pouvoir, la communauté des disciples du Christ pauvre et crucifié n'a pas d'autre moyen pour rendre présent le Royaume donné aux pauvres que celui du témoignage de son altérité bienveillante, accueillant avec sympathie l'altérité du monde, et spécialement celle des minorités, des pauvres et des petits.
- Alexandre Rogala
Des laïcs, fondateurs de l'Église de Corée 212
 L'histoire merveilleuse de l'Église de Corée, fondée par des laïcs, rappelle celle de l'Église primitive. Elle anticipe le Concile Vatican II qui rappelle que la mission est autant celle des laïcs que des prêtres et des évêques, tous serviteurs et servantes du Christ et de l'humanité. Elle est marquée par le témoignage, la simplicité et le service.
- Geneviève Médevielle
Les femmes et le pouvoir dans l'Église 223
 Comme femme et religieuse dans l'Église, en lisant cette crise comme un symptôme du cléricalisme de l'institution, l'auteure est tentée de croire que, si celle-ci donnait plus de place et de pouvoir aux baptisés laïcs, nous éviterions des postures de toute-puissance qui sont à la base de ces abus. C'est pourquoi, aujourd'hui alors que les femmes affrontent encore de nombreux défis de reconnaissance, il nous faut comprendre ce que peut représenter l'exercice du pouvoir « au féminin » dans l'Église.

Chroniques

Éric Nzeyimana

La mission aujourd'hui, hier et demain. Compte-rendu du colloque « Omnes Gentes » 231

En novembre 2019, *Omnes Gentes* de Belgique a organisé un colloque qui a rassemblé des théologiens et agents pastoraux d'Europe, d'Asie et d'Afrique, dans le cadre de la célébration du centenaire de la lettre apostolique *Maximum Illud* de Benoît XV.

Maria Angela de Giorgi

« Protéger toute vie ». Le pape François au pays du Soleil Levant 243

Attendue et souhaitée, la visite du pape François au Japon, du 23 au 26 novembre 2019, a profondément marqué l'Église et la société japonaises. Officiellement invité par le Premier ministre Shinzo Abe, et à plusieurs reprises par les évêques japonais, le pape François fut accueilli avec respect, intérêt et enthousiasme.

Livres

Recensions

251

Cris Beauchemin et Mathieu Ichou (dir.), *Au-delà de la crise des migrants : décentrer le regard.*

Benjamin Lee Hegeman, *L'Évangile en pays baatonou (Bénin) : De l'hostilité à l'harmonie en Christ 1940-2000.*

Jean Isidore Nkondog, *Le christianisme : une affaire africaine ? L'intervention de la théologie et du christianisme en contexte néocolonial.*

« Vous êtes la lumière du monde... » (Mt 5, 14)

(...) Les crimes d'abus sexuels offensent Notre Seigneur, causent des dommages physiques, psychologiques et spirituels aux victimes et nuisent à la communauté des fidèles. Pour que ces phénomènes, sous toutes leurs formes, ne se reproduisent plus, une conversion continue et profonde des cœurs est nécessaire, attestée par des actions concrètes et efficaces qui impliquent chacun dans l'Église, afin que la sainteté personnelle et l'engagement moral puissent contribuer à promouvoir la pleine crédibilité du message évangélique et l'efficacité de la mission de l'Église. Cela ne devient possible qu'avec la grâce du Saint-Esprit répandue dans nos cœurs, car nous devons toujours garder à l'esprit les paroles de Jésus : « À part moi, vous ne pouvez rien faire » (Jn 15, 5). Même si tant de choses ont déjà été accomplies, nous devons continuer à tirer les leçons des amères expériences du passé, en regardant avec confiance vers l'avenir.

Cette responsabilité incombe avant tout aux successeurs des Apôtres, choisis par Dieu pour être les dirigeants pastoraux de son Peuple, et exige d'eux un engagement à suivre de près le chemin du Divin Maître. En raison de leur ministère, en fait, les évêques, « en tant que vicaires et légats du Christ, gouvernent les églises particulières qui leur sont confiées par leurs conseils, leurs exhortations, par exemple, et même par leur autorité et leur pouvoir sacré, qu'ils n'utilisent en effet que pour l'édification de leur troupeau dans la vérité et la sainteté, en se souvenant que celui qui est plus grand devrait devenir le plus petit et celui qui est le chef devenir le serviteur » (*Lumen gentium*, 27). Ce qui concerne plus étroitement les successeurs des apôtres concerne tous ceux qui, de diverses manières, assument des ministères dans l'Église, ou professent les conseils évangéliques, ou sont appelés à servir le peuple chrétien. Il est donc bon que des procédures soient universellement adoptées pour prévenir et combattre ces crimes qui trahissent la confiance des fidèles.

Je souhaite que cet engagement soit mis en œuvre de manière pleinement ecclésiale, afin qu'il exprime la communion qui nous maintient unis, à l'écoute mutuelle et ouverts aux contributions de ceux qui se soucient profondément de ce processus de conversion (...).

Pape François, *Motu Proprio Vos estis lux mundi*, introduction.

Sur le chemin de la gratuité

Autorité et service dans l'Église

Ce numéro 239 de la revue *Spiritus* porte les stigmates des scandales sexuels qui ébranlent l'Église. Les chrétiens font l'expérience de la fragilité de leurs institutions et de leurs pasteurs. Une terrible cure de modestie qui met à mal la foi de beaucoup, mais qui conduit aussi à une profonde solidarité avec les victimes des abus et à une remise en cause déchirante. Une souffrance pour nous tous, car « lorsqu'un membre souffre, c'est tout le corps qui souffre » (1 Co 12, 26). Le pape François désigne comme principale cause de ces scandales, un exercice de l'autorité contraire au projet de Dieu.

En effet, la question de l'autorité est si cruciale que, pour l'auteur biblique, le péché des origines, celui de tous les jours, c'est la volonté de puissance (Gn 1-11). Au lieu d'être considéré comme partenaire et ami, Dieu est pris pour un redoutable rival dont on a peur et dont on veut usurper le pouvoir. On entend prendre sa place comme référence suprême. Or, l'orgueil fait le lit de la violence. Et, lorsque la personne humaine s'enivre d'autorité, elle détruit tout sur son passage. Alors, le mâle cherche à dominer son épouse, pourtant « l'os de ses os ». La relation harmonieuse avec la création se mue en prédation. L'émulation socio-économique entre agriculteurs sédentaires et bergers nomades vire à la lutte fratricide, quasi bestiale. À Babel, la diversité des langues devient source de domination et de divisions.

Bref, tel le déluge, l'instinct de puissance, tapi au cœur de toute personne, de toute institution et de toute culture, emporte sur son passage les valeurs éthiques et spirituelles de respect de tout autre. Fort heureusement, Dieu nous offre toujours les possibilités de bâtir un monde autre, symbolisé par l'alliance noachique. C'est dans cette dynamique que *Spiritus* essaie ici de répondre à la question radicale, « celle du comment exercer le pouvoir et l'autorité dans l'Église qui rende impossible les abus sur l'autre ».

Pour ce faire, il convient de se ressourcer à l'expérience fondatrice de Jésus, en réécoutant le débat autour de l'impôt dû à César. Il affirme l'autorité absolue de Dieu, qui relativise et désacralise toutes les formes d'autorité humaine : familiale, socio-politique, mais surtout religieuse et spirituelle. Dans un monde marqué par l'autoritarisme, les Pères redisent que l'Église est une communauté de frères, unis dans la diversité de leurs charismes. Pour le Concile Vatican II, l'Église doit traduire cette communion dans ses ministères, sa spiritualité et son éthique. L'histoire de l'Église de Corée est un bel exemple du travail de l'Esprit soufflant à travers des laïcs qui ont fondé cette Église, l'ont organisée et l'ont fécondée de leur sang. C'est pourquoi, face à la tentation omniprésente du pouvoir, l'Église témoigne de son altérité bienveillante et de l'accueil des plus pauvres. De même, elle rappelle les garde-fous juridiques, institutionnels et socio-culturels qui protègent les enfants et les adultes fragiles contre l'autoritarisme. Pour juguler les abus contre les femmes et répondre aux défis de reconnaissance auxquels elles se heurtent, ne faudrait-il pas qu'elles prennent la part de responsabilité qui leur revient dans le service de la communion ecclésiale ?

En somme, nous sommes renvoyés à notre témoignage chrétien et pastoral : « Vous êtes la lumière du monde » (Mt 5, 14). À ses disciples, hantés eux aussi par l'appétit du pouvoir, Jésus demande de ne se poser ni en maîtres ni en bienfaiteurs, mais en serviteurs « sans utilité », c'est-à-dire totalement désintéressés, libérés de toute tentation de prise sur autrui. Cette gratuité est bien l'originalité et le cœur du projet de Dieu manifesté en son fils, de la mission qu'il confie à ses disciples-missionnaires.

*Mais, la gratuité est chemin de conversion, de dépouillement et de communion ; chemin de rencontre du Crucifié et de tous les blessés de nos institutions ; chemin du Ressuscité qui nous brûle de sa parole et nous nourrit de son corps ; chemin où laïcs et clercs, femmes et hommes, enfants et adultes, tous, du fond de leur fragilité, s'essayent à témoigner de la tendresse du Père. Finalement, la gratuité est chemin d'espérance et de supplique. Ce que dit François face à la détresse du Covid 19 vaut également ici : « **La prière et le service discret : ce sont nos armes gagnantes !** » (Pape François, Homélie, Vendredi Saint, 2020).*

Paulin Poucouta

Une lecture de Querida Amazonia

François GLORY

Bibliste, passionné de saint Paul, prêtre des Missions Étrangères de Paris (MEP), François Glory a passé trente ans de service en Amazonie brésilienne au service des communautés de base. Il est membre du comité de rédaction de la revue Spiritus. Il nous donne ici son opinion sur Querida Amazonia¹.

Le Mercredi 12 février 2020, jour anniversaire des 15 ans de l'assassinat de la sœur américaine, Dorothy Stang, dans l'État du Pará au Brésil, le pape François publiait son exhortation apostolique : *Querida Amazonia*. Dorothy c'est tout un symbole : religieuse missionnaire, éliminée par le lobby des *latifundios*, elle s'opposait à la destruction de la forêt et défendait les petits paysans qui voulaient vivre en harmonie avec leur « *Mère Terre* ». Je la connaissais pour avoir travaillé pendant vingt ans dans la même région.

1. Cf. François GLORY, *Mes trente années en Amazonie brésilienne : Au service des communautés de base*, Préface d'Henri Burin des Rozières, Paris, Karthala, collection Signes des Temps, 2016.

Les rêves de Dorothy

Dans *Querida Amazonia*, François nous fait part de ses quatre rêves : *le social, le culturel, l'écologique et l'ecclésial*. Il s'inspire de l'exemple de Dorothy et de tant de martyrs d'Amérique latine qui ont et continuent à donner leurs vies pour les peuples d'Amazonie. Les rêves de François ne seraient qu'une utopie de plus s'ils n'avaient été vécus et expérimentés au sein des communautés et marqués du sceau du sang des martyrs !

Dorothy n'imaginait pas pouvoir défendre les paysans sans terre, sans valoriser leurs racines culturelles, souvent méprisées par des relents de racisme. Cohérente avec ses choix, elle partageait les conditions de vie frugale et d'insécurité des petits paysans, elle en paiera le prix fort. Le souci de la *Terre-Mère* nourricière, dont il faut protéger la biodiversité, était l'expression la plus affirmée de sa mystique. Les communautés ecclésiales de base étaient son Église vivante et la forêt son couvent bien-aimé. Son *choix prioritaire des pauvres* illuminait son doux regard qui ne cessait de révéler l'Amour du Père et de son Fils pour les exclus. Les dimensions sociale, culturelle et écologique se rejoignaient, portées dans un même fleuve de vie. Dorothy rêvait oui, trop peut-être, pour croire en l'humanité.

De Dorothy à François

À son tour, François nous a surpris en joignant sa voix prophétique à celle des grands poètes d'Amérique latine. Il nous invite à ouvrir les *yeux du cœur* pour comprendre les défis et les enjeux qui attendent ceux qui veulent sauver cette *Querida Amazonia*. Les quatre rêves sont ceux de Dorothy et de ceux qui, au cœur de l'Amazonie, s'opposent à son pillage. L'appât du gain entraîne la disparition des communautés autochtones et de leur environnement. Pollution des fleuves et mort de la faune en sont les conséquences dramatiques.

Sans respect des traditions et croyances ancestrales des tribus indigènes, des pasteurs évangéliques s'emploient à les *civiliser* en les convertissant. Anesthésiés par la *louange importée*, ils deviennent des proies faciles aux mains de trafiquants sans scrupule. La théologie de la prospérité a remplacé celle de la libération. Toutes les formes d'esclavage font leur apparition.

Les ressources sont prospectées par une classe de privilégiés qui, au nom du progrès, s'arroge tous les droits, y compris celui de supprimer les gêneurs. Périodiquement, des responsables syndicaux, des défenseurs de l'environnement, des chefs de peuples indigènes sont froidement assassinés. L'impunité est totale avec le nouveau régime, élu par ceux qui rêvaient d'un messie rétablissant les valeurs chrétiennes contre le péril du socialisme version Venezuela !

François, dans un cri prophétique, dénonce les injustices et les crimes permanents. Au paragraphe 19, il écrit : « J'ai honte et je demande humblement pardon pour les crimes contre les peuples autochtones... ». En réponse, le président du Brésil l'accusera de vouloir s'appropriier l'Amazonie qui ne serait pas cette terre *querida* (chérie) qu'il faut protéger, mais un trésor qu'il faut exploiter pour faciliter les progrès économiques du Brésil. Ils profiteront comme toujours aux élites et jetteront dans la misère des milliers d'infortunés, expulsés de leurs terres ! L'histoire a la manie de se répéter !

Où sont passés les *virī probati* ?

Il reste une surprise dans le dernier chapitre, due à une attente frustrée. Où sont donc passés les *virī probati*, « la proposition d'un rite amazonien », « l'officialisation des ministères féminins » ? L'espérance était grande après les audacieuses propositions faites au Synode du mois d'octobre ! Mais voilà, François a décollé de la réalité et s'est mis à rêver !

Les conservateurs crient victoire. Le pape nous a écoutés ! Le camp adverse qui pensait en finir avec la loi du célibat et entrer dans

l'histoire ne cache pas sa frustration. Comme nous venons de le voir, l'urgence en Amazonie n'est pas la question des *viri probati*, ni celle de nouveaux ministères. Les communautés n'ont pas attendu le Synode pour s'organiser, elles le font depuis la Conférence de Medellín en 1968. Mauricio Lopes, secrétaire exécutif du Reapam (Rede Eclesiástica Panamazônica) écrit :

Les prêtres mariés et les femmes diacres sont deux thèmes qui distraient et réduisent l'ampleur du synode et dévient le regard de l'objectif principal : dénoncer l'extractivisme destructeur qui graduellement réduit à néant le poumon du monde... D'un côté, il y a un conservatisme qui prétend que rien ne doit changer dans le modèle de l'Église. Et de l'autre, des groupes qui ne vivent même pas en Amazonie, mais assument une position idéologique qui ne représente pas les nécessités de notre territoire.

François n'est pas tombé dans le piège de fausses solutions, et d'autre part, il ne ferme aucune porte. Il invite l'Église à changer son regard et nous interpelle par une approche différente de la réalité, qui permet de dépasser les clivages et les différences. Les connaisseurs retrouveront sa méthode : devant deux positions contraires, il faut trouver une troisième voie qui ne fait ni vainqueurs ni vaincus. Attentifs aux appels de l'Esprit, les uns et les autres trouvent alors un consensus qui surpasse les clivages et permet de s'investir sur un nouveau projet ecclésial !

Le vrai problème

Dorothy avait résolu la question en s'attaquant au vrai problème. Il est heureux que le jour de la publication de l'exhortation, tous puissent se souvenir que la bonne piste se trouve sur celle ouverte par les Dorothy de l'Amazonie et non dans les laboratoires théologico-pastoraux. François l'a compris et il invite l'Église en Amazonie à poursuivre sa recherche.

Mais petit problème. Dans le rêve ecclésial, il y a un aspect qui pourrait devenir un cauchemar ! Ghislain Lafont écrit :

Il me paraît, pourtant, quand on parle du sacerdoce à partir de ce qui lui est spécifique et que l'on cherche cette spécificité seulement dans le pouvoir du sacerdoce sur les sacrements, qu'il ne soit pas

possible de réaliser une Église d'Amazonie, humaine et eucharistique, on court le risque de la maintenir dans un régime clérical... Les numéros 87-90 de *Querida Amazonia* ne semblent pas avoir accueilli ce que le Concile Vatican II avait dit sur le sacerdoce. Comment sortir de cette impasse² ?

Le rappel du rôle irremplaçable, et qui ne peut être délégué, du prêtre pour la célébration de l'Eucharistie semble bloquer toute innovation. Et pourtant, ne peut-on pas imaginer une nouvelle approche des ministères ! Tant d'études et de publications après le Concile Vatican II semblent être tombées dans les oubliettes des forteresses cléricales !

Pour avoir passé plus de trente années en Amazonie, je savais que la solution des *virī probati* était illusoire. Au Brésil, il existe cinquante mille communautés sans prêtres. Faut-il en ordonner pour certaines et pas pour d'autres ? La suggestion était de choisir des diacres permanents qui eux n'habitent que les grandes villes ! François a flairé le danger. Cette solution ne résolvait rien, au contraire elle aurait eu pour effet de renforcer le cléricalisme. Le prêtre ne chasserait-il pas la plupart des femmes animatrices des communautés qui n'auraient rempli qu'un rôle de suppléance ?

Fallait-il instituer un ministère propre aux femmes ? Débat. Les ministères ne pouvaient se penser qu'en relation avec le ministère sacerdotal et le pouvoir qui lui est attaché. La femme aurait ainsi un rôle propre à sa condition ne conduisant jamais à des responsabilités qui ne peuvent être assumées que par des hommes. Le « il n'y a plus ni homme ni femme » (Ga 3, 28) étant renvoyé aux calendes grecques des agendas de la dogmatique !

Il est sage que François n'ait pas voulu toucher au système, conscient qu'il ne servirait à rien de mettre un *tissu de secours sur un vieux*. *À vin nouveau outre neuve* ! Le seul modèle que nous connaissions étant le clérical, il faut chercher une autre voie si nous voulons éviter de cléricaliser tous ceux qui accèdent à des ministères ou à des fonctions dans l'Église. En dépouillant la fonction sacerdotale de sa carapace cléricale, à l'exemple du Christ qui s'est dé-

2. Ghislain LAFONT, «Il sacerdote in Querida Amazonia: un passo falso», dans *Settimana News*, 26. 02. 2020.

pouillé de sa forme de Dieu sans perdre sa divinité (Ph 2, 6-11), nous retrouverions le sens de la fonction sacerdotale que décrit la lettre aux Hébreux. Une piste sûre.

L'Amazonie n'a pas besoin de prêtres sacrificateurs, mais de missionnaires qui se sacrifient à l'exemple de Dorothy. Ordonner des hommes mariés pour remédier au manque de ministres ordonnés peut réduire et la fonction sacerdotale et l'eucharistie qui ne devrait pas apparaître comme la propriété exclusive du ministre ordonné. C'est dans la participation active de toute la communauté, expérimentée déjà dans les célébrations de la Parole, qu'il est possible de trouver la fonction de l'Eucharistie, parfois vécue comme un bel acte de dévotion auquel nous aurions la grâce de participer.

De Pierre à Paul

François laisse cependant une porte ouverte. Il fait un retour sur l'expansion de la foi chrétienne qui est sortie de la matrice juive et a su s'incarner dans les cultures gréco-romaines et acquérir sur son passage différentes modalités. De façon analogue, en ce moment historique, l'Amazonie nous met au défi de surmonter des perspectives limitées... pour chercher des voies plus larges et audacieuses d'inculturation.

Autant dire que Pierre laisse maintenant agir Paul pour qu'il ouvre l'Évangile aux Peuples d'Amazonie, libérés des lois et des exigences de la culture européenne. Un chantier attend l'Église en Amazonie. Viser juste, c'est écouter les Dorothy qui sont sur le terrain. L'Église changera quand les hommes ne seront plus les seuls à gouverner et à protéger leurs privilèges !

François GLORY

Quelle place pour la femme dans l'Église syriaque¹ ?

Ameer JAJÉ

Ameer Jajé, dominicain irakien, est docteur en études orientales, membre du Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux et membre fondateur au Conseil irakien pour le dialogue interreligieux. Il enseigne à Bagdad, à Paris et à l'Université dominicaine en ligne (DOMUNI). Il fait partie du conseil de rédaction de la Revue Spiritus.

La question du ministère des femmes dans la tradition syriaque est vaste et problématique à bien des égards. C'est ce qui a amené, ces dernières années, plusieurs responsables des Églises syriaques à réfléchir ensemble pour redéfinir le rôle que pourraient jouer des femmes dans leurs communautés, compte tenu et à partir de la tradition.

1. L'Église orientale syriaque s'étendait sur une grande partie du Moyen-Orient, qui était alors sous l'Empire byzantin. Elle était ainsi présente sur des territoires qui s'étendraient aujourd'hui de la Turquie à l'Irak en passant par la Syrie, la Palestine, la Jordanie, le Liban et l'Iran. Pendant les sept premiers siècles chrétiens, les missions de l'Église syriaque se sont aussi étendues au-delà de ces différents territoires pour aller jusqu'à l'Inde, l'Éthiopie, la Chine, autant de territoires où elles ont permis l'émergence de communautés chrétiennes dont certaines existent encore aujourd'hui.

Nous entendons ici mettre en lumière le rôle très important joué par les femmes dans l'Église syriaque tant dans la pratique pastorale que dans l'exercice liturgique.

Dans l'Église de tradition syriaque, se sont développés depuis le premier siècle un certain nombre de concepts définissant les fonctions et les missions assignées aux femmes. Des statuts ont été ainsi précisés, allant de celui de veuves, diaconesses, vierges, *Bnath Qyama* (filles du pacte ou de l'alliance) et enfin à celui de religieuses.

Nous nous limiterons dans cet article au ministère de diaconesse, à son rôle liturgique et pastoral dans les Églises syriaques depuis les premiers siècles jusqu'au Moyen Âge. Nous concluons notre propos par un questionnement sur l'intérêt actuel du ministère des diaconesses dans l'Église syriaque.

Évolution de la fonction de diaconesse dans l'Église de rite syriaque

L'une des sources les plus importantes du ministère de diaconesse se trouve dans la tradition syriaque. Celle-ci figure dans *La Didascalie*. Dans cet ouvrage, les diaconesses apparaissent à deux reprises. Dans le premier passage, l'auteur donne deux séries de correspondances pour désigner certains rangs à l'intérieur de la communauté chrétienne. L'évêque correspond à la fois au grand prêtre de l'Ancien Testament et à Dieu le Père, tandis que les prêtres (*quashishe*), littéralement « presbytres », correspondent aux prêtres de l'Ancien Testament (*kahna*). Puis, le texte poursuit en relevant que le diacre est « à la place du Christ » tandis que la diaconesse doit être honorée comme « le Saint-Esprit »². Cette association de la diaconesse à l'Esprit Saint pourrait à première vue paraître surprenante, mais elle se justifie à la lumière de l'image féminine utilisée pour désigner l'Esprit Saint dans certains passages de la

2. François NAU, *La Didascalie des Douze Apôtres*, Paris, 1912, Chap. ix. p. 82.
142

littérature ancienne syriaque. Aphrahat, au IV^e siècle, représente ainsi dans un passage l'Esprit Saint sous les traits d'une mère.³

Dans le second passage de *La Didascalie* sont décrits la désignation et les devoirs des diacres et des diaconesses. L'évêque doit désigner un homme « *pour faire les nombreuses choses nécessaires* » et une femme « *pour le service des femmes* »⁴. Sont alors cités quelques exemples des devoirs d'une diaconesse. Au baptême, elle doit notamment oindre les femmes de l'huile de l'onction avant qu'elles ne descendent dans la fontaine⁵. Puis, lorsqu'elles sortent de la fontaine, la diaconesse doit les recevoir, les enseigner et les instruire. L'auteur poursuit ensuite en soulignant le rôle des femmes dans le service de l'Église, faisant mention d'un autre contexte où la présence des diaconesses est également requise : la visite des femmes dans une maison de non-chrétiens :

Le ministère des diaconesses est encore nécessaire pour bien des choses. Dans les maisons des païens où habitent des femmes fidèles, il est nécessaire que ce soit la diaconesse qui y aille et y visite les femmes malades, puis leur fournisse ce qui leur est nécessaire et lave les personnes faibles qui sortent de maladie⁶.

Le premier passage de *La Didascalie* a été incorporé puis développé à la fin du quatrième siècle dans un autre recueil de préceptes canoniques connu sous le nom de *Constitutions Apostoliques*. Dans ce document, on peut déjà constater l'apparition de plusieurs précisions, qui ont été peu à peu introduites et qui limitent strictement l'autorité et le rôle des diaconesses dans la vie de l'Église. Si *les Constitutions apostoliques* conservent la comparaison entre la diaconesse et le Saint-Esprit, le texte ajoute immédiatement que la diaconesse

3. APHRAHAT, *Les Exposés II* (SC 359), p. 161-162.

4. *Ibid.*, *La Didascalie*, Chap. xvi. p. 134.

5. La fontaine était creusée dans le sol, trait architectural qu'on retrouve dans plusieurs anciennes églises de Mésopotamie.

6. François NAU, *La Didascalie des Douze Apôtres*. Chap. XVI. p. 135.

« ne parle ni ne fait rien sans le diacre, tout comme le Saint-Esprit ne fait ni ne dit rien de lui-même, mais, glorifiant le Christ, il attend Sa volonté »⁷.

La diaconesse dans l'Église Jacobite (syriaque de l'ouest)

Un détail supplémentaire par rapport aux *Constitutions apostoliques*, concernant les fonctions des diaconesses, nous est donné au début du VI^e siècle par Jean Barqursos⁸ (syriaque orthodoxe). On y apprend, en effet, qu'avec la permission de l'évêque, « il lui [à une diaconesse] est permis de laver les vases sacrés »⁹. Elle peut aussi lire les Évangiles et les autres livres bibliques dans les assemblées féminines¹⁰, mettre l'encens dans l'encensoir sans avoir néanmoins le droit de dire tout haut la prière sur l'encens¹¹.

Un siècle et demi plus tard, vers la fin du septième siècle, les différentes réponses à la loi canonique données par le grand savant syriaque orthodoxe, Jacques d'Édesse¹², réduisent considérablement le rôle confié aux diaconesses. À la question de savoir si la diaconesse peut à l'image des diacres mettre une portion du saint Corps dans le calice consacré, il remarque dans son canon 23 que : « elle ne le peut en aucune manière, car la diaconesse n'est pas (ordonnée) pour l'autel, mais pour le service des femmes malades »¹³. L'attitude de Jacques d'Édesse est typique de tous les textes canoniques suivants, qui vont jusqu'à affirmer que l'ordination des diaconesses est d'une autre nature que celle des diacres.

7. *Les Constitutions Apostoliques*, I-III, trad. M. Metzger, Paris, 1985, II, 26, 6.

8. Jean Bar Qursus naquit vers 482. Il fut nommé évêque de Tella en 519, et mourut à Antioche en 538.

9. François NAU, « Les canons et les préceptes de Jean, évêque de Tella », dans *Le Canoniste Contemporain*, XXVI, Paris, 1903, Can. 38.

10. *Ibid.*, Can. 42.

11. *Ibid.*, Canons 36, 37, 40.

12. JACQUES d'Édesse naquit vers 640 dans la province d'Antioche, il fut nommé évêque d'Édesse vers 684 et mourut en 708.

13. JACQUES d'Édesse, *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, Ed. VÖÖBUS, (CSCO), Vol. 367, Louvain, 1975, p. 242.

Le Patriarche syriaque orthodoxe Ignace Ioïss cite dans son livre « *Recherches historiques, religieuses et scripturaires* » un texte du grand écrivain syriaque orthodoxe Barhebraeus (+ 1286) extrait de son livre *Hadaya* :

La diaconesse était choisie parmi les veuves pieuses qui remplissaient toutes ces conditions : qu'elle soit mariée une seule fois et qu'après son veuvage, elle ait fréquenté quotidiennement l'église et pratiqué la prière et le jeûne, qu'elle ait en outre une bonne réputation. Son rôle, après sa consécration, consistait à aider le prêtre et le diacre à l'extérieur du sanctuaire, à l'aider aussi dans le rite du baptême et l'onction des femmes et des filles adultes, à visiter enfin les femmes malades et celles vivant dans des maisons où n'habitaient que des femmes, et dans lesquelles l'évêque ne pouvait envoyer un diacre afin d'éviter toute médisance de la part des non-chrétiens. Si une veuve consacrée se mariait une deuxième fois après avoir été instituée comme diaconesse, elle était, avec son époux, excommuniée¹⁴.

La diaconesse dans l'Église nestorienne (syriaque de l'est)

Dans cette Église, c'est seulement vers la fin du septième siècle (c'est-à-dire à une époque pratiquement contemporaine de celle de Jacques d'Édesse) qu'on trouve une mention explicite des diaconesses dans un recueil de canons d'un synode nestorien réuni en 676. Le canon 9 exige que dans les communautés de femmes consacrées (*Bnath Qyama*, littéralement « les filles de l'alliance »), « on désigne la plus vertueuse d'entre-elles pour exercer ce ministère ecclésiastique ; et qu'elle soit ordonnée diaconesse »¹⁵. Dans des sources plus tardives du droit canonique de l'Église orientale, le rôle de la diaconesse pour le baptême est de nouveau mentionné¹⁶.

14. Ignace IOÏSS, *Recherches historiques, religieuses et scripturaires*, Damas, 1999, t.1., p. 228 (traduction personnelle de l'arabe).

15. Jean-Baptiste CHABOT (éd.), *Synodicon Orientale*, Paris, 1902, p. 221 (texte), p. 486 (trad.).

16. Cf. Arthur VÖÖBUS, *The Canons Ascribed to Marutha of Maipherquat and related sources* (CSCO 440), Louvain, 1982, p. 72 (texte, p. 85).

Toutefois, tant que le baptême des femmes adultes était possible, les diaconesses ont conservé un rôle important. On peut le voir dans les instructions précises données par le Catholicos Isho'yahb I (582-595)¹⁷.

À la lumière des sources que nous venons de citer, il semblerait que le rôle des diaconesses soit resté plus important dans l'Église syriaque de l'est (nestorienne, située à l'est de l'Euphrate) que dans celle de l'ouest (Jacobite). Il semble probable que la partie nestorienne ait gardé plus longtemps la pratique ancienne, mais là aussi, la littérature canonique plus tardive a introduit de plus en plus de restrictions sur le rôle des diaconesses. C'est probablement la disparition presque totale du baptême adulte sous l'influence islamique¹⁸ à partir du septième siècle qui a conduit à la disparition générale de la fonction de diaconesse dans les Églises jacobites.

Nous pouvons, grâce aux mêmes sources, relever que l'importance du ministère de diaconesse était très variable, selon l'époque et les besoins. Chaque Église avait ses habitudes et ses traditions. Aucune règle universelle dans l'Église syriaque n'a d'ailleurs été déterminée de manière globale.

Qu'en est-il aujourd'hui ?

En 1983, ont été envisagés les moyens de revaloriser le rôle de la femme dans l'Église et, une fois encore, de restaurer le statut des diaconesses conformément à la tradition de chaque Église.

Plusieurs arguments pourraient être ici invoqués pour aller dans le sens d'une revalorisation du rôle confié aux femmes dans l'Église syriaque. Le premier est avant tout pastoral et part de la situation concrète de l'Irak et des autres pays (Syrie, Liban) partageant la même tradition. Ces régions sont en effet confrontées à de nombreux problèmes sociaux qui tendent à

17. Souarn Romuald/G. Diettrich, *Die nestorianische Tauf liturgie*, Gies-sen, 1903, p. 95.

18. Le baptême des adultes n'était plus possible à partir du VII^e siècle dans toutes les régions qui étaient sous la domination islamique.

s'aggraver aujourd'hui, à la suite de l'émigration de jeunes hommes qui quittent le pays en grand nombre. À cela s'ajoutent les conséquences des différents conflits armés qui ont réduit la population masculine et qui se sont traduits par une très forte augmentation du nombre de veuves et de femmes n'ayant plus la possibilité de se marier. Condamnées à vivre seules, ces femmes rencontrent d'énormes difficultés pour trouver du travail dans cette société qui culturellement ne leur laisse souvent qu'une place secondaire.

Devant cette difficulté, les Églises devraient trouver des solutions, par exemple, créer des centres où ces femmes pourraient étudier, travailler et gagner ainsi leur autonomie. Ces centres, comme c'était le cas autrefois, ne pourraient être dirigés que par des femmes déléguées à cette tâche et auxquelles l'Église confierait solennellement cette mission. Cela demanderait de revaloriser la place des femmes.

Pour cela, il faudrait d'abord restaurer la fonction de diaconesse dans l'Église syriaque, dans son aspect pastoral et ecclésial tout en conservant une originalité qui tiendrait compte des exigences de l'époque et des besoins actuels et réels de l'Église (enseignement catéchétique, pastorale des malades, présidence des funérailles). Cette possibilité devrait opérer la distinction entre service ecclésial et fonction cléricale.

Ensuite, étant donné que, dans la tradition syriaque, les prêtres peuvent être mariés, il pourrait être important que l'épouse du prêtre puisse assurer un rôle pastoral auprès des femmes, à l'image de celui qu'elles avaient autrefois. Cela exigerait d'une part une formation préalable et d'autre part une forme de reconnaissance de la part de l'Église pour légitimer sa mission.

En ce sens, dans le contexte actuel de l'Église syriaque, des femmes, choisies, éduquées, consacrées, pourraient contribuer à l'apostolat. Elles permettraient de souligner la dignité de la femme dans la société civile et de réaffirmer ses droits et ses responsabilités dans l'Église.

Ameer JAJÉ

Enjeux théologiques de la formation des laïcs

Catherine CHEVALIER

Catherine Chevalier a soutenu en juin 2012 une thèse en cotutelle (ICP-UCLouvain) sur les formations à l'exercice de la responsabilité ecclésiale. Elle a une longue expérience en matière de formation en Église et travaille actuellement à l'UCLouvain comme chargée de cours et comme formatrice au Centre Universitaire de théologie pratique.

La recherche doctorale que j'ai menée et soutenue en juin 2012 s'est intéressée aux enjeux théologiques de la formation des laïcs à la responsabilité ecclésiale¹. Pour aborder cette question, je vous propose un petit détour par les débats qui ont agité la réflexion sur la formation chrétienne des adultes dans les dernières décennies du XX^e siècle. Sur cette base, je vous proposerai quelques orientations pour ceux qui ont aujourd'hui des responsabilités de formation en Église.

1. Cf. Catherine CHEVALIER, *Entre doctrine et expérience croyante. La formation chrétienne des adultes du Concile à nos jours*, Bruxelles, Lumen Vitae (Les fondamentaux n° 5), 2014 ; *Former des laïcs pour la responsabilité ecclésiale. Enjeux théologiques et perspectives*, Namur, Lumen Vitae - Crer - Novalis (Théologies pratiques n° 32), 2017.

Débats autour de la formation chrétienne des adultes

Dans les années postconciliaires, la réflexion sur la formation chrétienne est portée par les acteurs du mouvement catéchétique ; elle est traversée par une vive réaction à l'égard du modèle du catéchisme par questions-réponses. Ce positionnement se manifeste à travers deux grandes tensions : entre institution et individu et entre doctrine et expérience. Voilà à grands traits comment ces tensions se manifestent.

Institution et individu

La réaction contre l'ancien modèle se traduit dans une volonté de former les croyants à une foi adulte, responsable et personnelle. L'attention est centrée, d'une part, sur l'appropriation personnelle de la foi et sa maturation et, d'autre part, sur la formation de croyants engagés pour la transformation de l'Église et de la société, conséquence d'un positionnement adulte et responsable. Cette double option, qui va de pair avec la critique d'un fonctionnement hiérarchique, conduit à promouvoir les catéchèses d'adultes communautaires. Cependant, dès les années 80, on voit apparaître un décalage entre le projet des formateurs, soucieux de former des militants, et les personnes en formation, animées par une recherche d'épanouissement².

Au fil du temps, la posture critique adoptée à l'égard de l'institution ecclésiale est également questionnée : on voit apparaître des discours soucieux de construire la cohésion ecclésiale, et ce, dans deux directions. Certains soutiennent que la formation théologique a pour finalité de construire la communion, d'autres en appellent, de façon plus pratique, à former les agents ecclésiaux à des relations intra-ecclésiales harmonieuses. De part

2. Robert MOLDO, «Les récits de pratiques en formation : lieu du questionnement des savoirs et du devenir de la personne», dans Gilbert ADLER/Ambroise BINZ/Jean JONCHERAY/Jean-Marie LABELLE e.a., *Personne, société et formation*, Paris, Desclée (Cahiers de l'ISPC, 5), 1990, p. 65-89.

et d'autre, priorité est donnée au projet collectif par rapport à la prise en compte des besoins des sujets en formation³.

Doctrine et expérience

Comment voit-on évoluer le rapport à la dimension doctrinale de la foi ? Dans un premier moment, le mouvement catéchétique de l'après-guerre s'appuie sur le renouveau biblique et liturgique pour renouveler l'approche de la doctrine et en faire découvrir les implications vitales pour les croyants. Dans un deuxième moment, l'accent des formateurs est mis sur l'expérience, dans le but de revitaliser le contenu de la foi. Mais cet accent mis sur l'expérience — on va parler du courant anthropologique — fait éclater les repères doctrinaux et provoque le désarroi. La réflexion va dès lors porter sur l'articulation entre expérience et contenu de la foi ; c'est ce qui conduit à parler de « corrélation » entre les expériences d'aujourd'hui et les expériences de foi d'hier.

Pourtant, en marge de ce débat, on voit apparaître dans la littérature sur la formation des années 80 une demande de structuration doctrinale. Un formateur de l'époque constate que la « connaissance dans la foi » est structurante pour les personnes en formation ; elle ouvre à une perception de la foi comme « entrée en relation »⁴. Ces pistes laissent entendre que les contenus de la foi peuvent être un appui pour l'expérience croyante des destinataires des formations.

Orientations pour la formation

Que retirer de cette relecture historique ? Elle fait ressortir une interaction entre trois pôles : les destinataires des formations, les

3. Albert CHAPPELLE, « La formation théologique du peuple de Dieu », dans *NRT*, 107 (1985), p. 187-197 ; Joseph DORÉ/Geneviève MÉDEVIELLE/Henri-Jérôme GAGEY, « Mettre en œuvre les moyens appropriés », dans Joseph DORÉ/Maurice VIDAL (dir.), *Des ministres pour l'Église*, Paris, Le Cerf, 2001, p. 236-238.

4. Jean-Pierre LECLERCQ, « Itinéraires personnels en formation », dans *Personne, société et formation*, *op. cit.*, p. 61.

contenus, l'institution qui forme, ou, pour ce qui nous concerne, les croyants en formation, les apports doctrinaux et l'institution ecclésiale. L'interaction entre ces trois pôles se modifie selon les évolutions du contexte.

En effet, la défense des « vérités de foi », fruit d'un contexte où l'institution ecclésiale s'est vue menacée par la montée en puissance de la modernité, a fait primer l'institution sur les individus, et la « bonne doctrine » a été mise au service de cette défense de l'institution. Les débats qui viennent d'être présentés sont situés dans le contexte postconciliaire où l'institution ecclésiale s'ouvre — enfin — à l'avènement de l'individu. La réaction contre la doctrine — « les vérités de foi » à apprendre par cœur — traduit un double nécessité : celle d'une appropriation vitale, et pas seulement intellectuelle, de la foi, et celle d'une libération à l'égard d'une institution imposant à tous « les vérités de foi ».

Cependant, ces décennies voient aussi le passage d'une société où le christianisme fait partie des références sociales partagées à un monde balloté entre de multiples références convictionnelles au sein duquel les individus sont menacés d'éclatement. C'est ce que traduit la quête de sens qui les anime. D'où la nécessité de faire évoluer l'interaction entre croyants en quête de sens, apports doctrinaux et institution ; la recherche d'épanouissement, l'appel à la cohésion ecclésiale, la demande de structuration doctrinale en sont des signes tangibles. C'est sur cette base que se sont dégagées de ma recherche les orientations suivantes.

Une approche doctrinale qui met en relation avec le mystère de la foi

Dans ce monde pluriel où les références chrétiennes ne vont plus de soi, le rapport entre doctrine et expérience doit être abordé autrement. La multiréférentialité des convictions et l'éclatement social invitent à mettre en lumière ce qui fait le cœur de la foi, parce que celle-ci n'est plus une référence partagée, mais aussi plus positivement parce qu'elle peut offrir des points d'appui pour les individus en quête d'identité. Dieu gagne aujourd'hui à

être présenté comme mystère à découvrir : une altérité qui ne s'impose pas, mais qui entre en dialogue avec l'homme pour lui proposer un chemin de croissance, un chemin de vérité avec soi-même face à un Dieu qui se donne sans partage⁵.

Cependant, pour que ces repères doctrinaux contribuent à structurer l'expérience croyante face à un public dont la formation doctrinale comme le bagage expérientiel sont peu assurés, les formateurs doivent créer les conditions pour que puisse se vérifier l'articulation entre les contenus enseignés et l'expérience dont ils sont l'expression. C'est ici que prend son sens l'invitation à déployer une approche « relationnelle » de la formation théologique : il s'agit de présenter les contenus de la foi de telle sorte qu'ils favorisent « une entrée en relation » avec le mystère de la foi.

Cela demande d'abord de ceux qui prennent la parole dans les formations qu'ils gardent toujours à l'esprit cette orientation vitale et relationnelle de la formation théologique. Leur engagement personnel comme intervenants est une autre façon de joindre l'acte à la parole et de faciliter ces articulations. Une telle perspective demande encore qu'une place soit faite à l'expérience croyante des destinataires, pour qu'ils puissent raccrocher ce qui est dit à leur démarche croyante. Cela peut se réaliser en proposant aux participants des espaces d'intériorité, de réflexion personnelle, et aussi des groupes d'échange ou d'intervision pour laisser résonner les apports reçus et faire place au questionnement et au cheminement de chacun, offrant ainsi la possibilité de faire des liens entre doctrine et expérience.

5. Denis VILLEPELET, « Catéchèse et crise de la transmission », dans Henri-Jérôme GAGEY et Denis VILLEPELET (dir.), *Sur la proposition de la foi*, Paris, L'Atelier, 1999, p. 83-84. Voir aussi Éric BOONE, « L'enjeu de la formation pour la construction des communautés locales », dans Albert ROUET/Gisèle BULTEAU/Jean-Pierre RUSSEIL e. a., *Un nouveau visage d'Église : l'expérience des communautés locales à Poitiers*, Paris, Bayard, 2005, p. 181-184.

Appartenance ecclésiale et liberté intérieure

Que faire alors de la dimension ecclésiale de la foi qui préoccupe les formateurs ? Car la quête d'identité fragilise le sens de l'appartenance. Comment faire découvrir que la foi chrétienne est autant un cheminement intérieur qu'une aventure communautaire ? Ici encore il est intéressant d'aborder cette tension à partir de l'individu. Certains formateurs soulignent la portée ecclésialisante des échanges entre participants que nous venons d'évoquer : les paroles échangées constituent autant d'éclairages pour assurer cette mise en relation avec le mystère de la foi ; elles font également découvrir le soutien mutuel que peuvent s'apporter les croyants⁶.

Une telle approche permet d'accueillir comme une bonne nouvelle la dimension communautaire de la foi, parce qu'elle est articulée à un chemin de croissance intérieure et qu'elle répond à un besoin de points d'appui. Ces échanges peuvent également initier à un fonctionnement plus synodal en Église, en donnant à chacun un espace de parole : une façon d'apprendre que chacun apporte son expérience et son regard au discernement commun.

Pour conclure

En travaillant de la sorte, la formation donne la priorité à la configuration intérieure des destinataires des formations. Car l'enjeu de cette appropriation personnelle de la foi chrétienne est de construire la liberté intérieure des destinataires des formations. En effet, former des croyants capables de discernement parce

6. Denis VILLEPELET, « Comment favoriser aujourd'hui la reconnaissance de soi et le sentiment d'appartenance à la communauté chrétienne », dans *Lumen Vitae*, 56 (2001/1), p.15-28. Voir aussi François-Xavier AMHERDT, « La formation des catéchistes et des animateurs pastoraux : priorité pour l'Église contemporaine. La formation au sens ecclésial : l'Église "toujours recommencée" », dans Henri DERROITTE/Danielle PALMYRE (dir.), *Les nouveaux catéchistes. Leur formation, leurs compétences, leur mission* (Pédagogie catéchétique 21), Bruxelles, Lumen Vitae, 2008, p. 105-106 ; p. 112-113.

qu'ils ont intégré les grands repères de la foi chrétienne se révèle aujourd'hui important à plusieurs titres.

D'abord, parce que deux tentations guettent les chrétiens dans ce contexte multi-référentiel : le repli identitaire et le relativisme. Favoriser une appropriation sereine et critique des richesses de notre tradition prépare à adopter une posture de dialogue avec nos contemporains, si essentielle pour être cette Église en sortie que le pape François appelle de ses vœux.

Ensuite, parce que la crise des abus qui frappe de plein fouet l'Église catholique demande de former des personnes libres, qui sachent conjuguer, dans la vie en Église, bienveillance et distance réflexive.

Concluons en soulignant que former des personnes de dialogue, des personnes libres et construites intérieurement demande de veiller à leur formation théologique, mais également à leur maturation humaine et relationnelle. Quitter une posture où les vérités de foi s'imposaient d'en haut, c'est apprendre à chercher ensemble à grandir à l'écoute les uns des autres et de Celui qui est Vérité, Chemin et Vie. Dans l'espoir que l'interaction de ces libertés construise une expérience ecclésiale qui réponde aux défis de notre temps et aux appels des plus vulnérables.

Catherine CHEVALIER

Jésus et l'autorité

«... À Dieu ce qui est à Dieu» (Mc 12, 17)

Albert NGENGI MUNDELE

Prêtre du diocèse de Kenge en République Démocratique du Congo, Albert Ngenji Mundele est professeur d'Écriture sainte et de langues bibliques à la Catholic University of East Africa (CUEA) à Nairobi (Kenya) et Directeur du Centre Biblique pour l'Africa et Madagascar (CEBAM-BICAM).

L'Église voit le jour dans une société fortement stratifiée. La question de l'autorité s'y pose autant dans la société qu'en famille. Les premiers chrétiens auront du mal à résister à la tentation de reproduire les pratiques et l'imaginaire de l'autorité qui sont celles du monde ambiant. Les conflits de pouvoir n'épargnent aucune communauté. Déjà du vivant de Jésus, les apôtres eux-mêmes, dans une ambiance feutrée de lutte de pouvoir, peu préoccupés du destin de leur maître, pensent chacun à sa carrière (Mc 10, 35-45//).

Pour évangéliser l'exercice de l'autorité, les chrétiens interrogent les dire et les faire de leur Maître, dont la célèbre controverse autour de l'impôt impérial. C'est ce que je propose également de faire, en trois temps : redécouverte de cet épisode qui relève de la triple tradition, présentation des diverses autorités convoquées au débat, présentation de la théologie et de l'éthique de l'autorité qui nous provoque au service, à la suite du Crucifié.

Controverse autour de l'impôt

La triple tradition

La citation « Ce qui est à César, rendez-le à César, et à Dieu ce qui est à Dieu » nous est rapportée par les trois évangiles synoptiques. Elle s'insère dans le débat autour de l'impôt dû à César :

Marc 12, 13-17 (TOB)	Mt 22, 15-22 (TOB)	Lc 20, 20-26 (TOB)
On envoya à Jésus des pharisiens et des partisans d'Hérode pour lui tendre un piège en le faisant parler.	Alors les pharisiens allèrent tenir conseil pour prendre Jésus au piège en le faisant parler. Ils lui envoient leurs disciples, accompagnés des partisans d'Hérode.	Ils se mirent alors à le surveiller et envoyèrent des espions qui jouaient le rôle d'hommes justes pour prendre sa parole en défaut, afin de le livrer à l'autorité et au pouvoir du gouverneur.
Et ceux-ci vinrent lui dire : « Maître, nous le savons : tu es toujours vrai ; tu ne te laisses influencer par personne, car ce n'est pas selon l'apparence que tu considères les gens, mais tu enseignes le chemin de Dieu selon la vérité. Est-il permis, oui ou non, de payer l'impôt à César, l'empereur ? Devons-nous payer, oui ou non ? »	« Maître, lui disent-ils, nous le savons : tu es toujours vrai et tu enseignes le chemin de Dieu en vérité ; tu ne te laisses influencer par personne, car ce n'est pas selon l'apparence que tu considères les gens. Alors, donne-nous ton avis : est-il permis, oui ou non, de payer l'impôt à César, l'empereur ? »	Ceux-ci l'interrogèrent en disant : « Maître, nous le savons : tu parles et tu enseignes avec droiture, tu es impartial et tu enseignes le chemin de Dieu selon la vérité. Nous est-il permis, oui ou non, de payer l'impôt à César, l'empereur ? »
Mais lui, sachant leur hypocrisie, leur dit : « Pourquoi voulez-vous me mettre à l'épreuve ? Faites-moi voir une pièce d'argent ».	Connaissant leur perversité, Jésus dit : « Hypocrites ! pourquoi voulez-vous me mettre à l'épreuve ? Montrez-moi la monnaie de l'impôt ».	Mais Jésus, percevant leur fourberie, leur dit : « Montrez-moi une pièce d'argent.
Ils en apportèrent une, et Jésus leur dit : « Cette effigie et cette inscription, de qui sont-elles ? — De César », répondent-ils.	Ils lui présentèrent une pièce d'un denier. Il leur dit : « Cette effigie et cette inscription, de qui sont-elles ? » Ils répondirent : « De César ».	De qui porte-t-elle l'effigie et l'inscription ? — De César », répondirent-ils.
Jésus leur dit : « Ce qui est à César, rendez-le à César, et à Dieu ce qui est à Dieu ». Et ils étaient remplis d'étonnement à son sujet.	Alors il leur dit : « Rendez donc à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu ». À ces mots, ils furent tout étonnés. Ils le laissèrent et s'en allèrent.	Il leur dit : « Alors rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu ». Ils furent incapables de le prendre en défaut devant le peuple en le faisant parler et, tout étonnés de sa réponse, ils gardèrent le silence.

Un contexte de tension

La triple tradition témoigne de l'intérêt que l'ensemble de l'Église primitive accorde à ce texte : aussi bien la communauté romaine de Marc, celle judéo-chrétienne de Matthieu ou encore celle majoritairement grecque de Luc.

Dans les trois évangiles, le texte est précédé de trois épisodes qui se ressemblent, même s'ils ne sont pas rangés dans le même ordre. Dans certains sont intercalés des récits qui font allusion au concept d'autorité ou le mentionnent :

a—les vendeurs chassés du temple (Mc 11, 15-19 ; Mt 21, 12-17 ; Lc 19, 45-46.)

b—la question des juifs sur l'autorité de Jésus (Mc 11, 27-33 ; Mt 21, 23-27 ; Lc 20, 1-7)

c—la parabole des vigneronniers homicides (Mc 12, 1-11//Mt 21, 33-46//Lc 20, 9-19).

Chez Marc, les grands prêtres, les scribes et les anciens interrogent Jésus sur son autorité (11, 29). Après avoir entendu la parabole des vigneronniers homicides (12, 1-11), ils cherchent à l'arrêter (12, 6). Pris de peur en raison du peuple, ils s'en vont. Mais ils ne s'avouent pas vaincus. Ils envoient les pharisiens et les hérوديens pour prendre Jésus au piège : c'est le début de notre texte (12, 13-17).

En Mt 22, 15-22, les pharisiens (sans les grands prêtres) sont furieux du langage parabolique enflammé de Jésus à leur rencontre : la parabole des deux fils (21, 28-32 ; celle des vigneronniers homicides (21, 33-46) ; ou encore celle de l'invitation aux noces à laquelle certains ne répondent pas (22, 1-14). Alors, ils complotent contre Jésus (22, 15). Pour le prendre au piège, ils envoient leurs disciples, accompagnés des hérوديens (v. 16).

En Luc 20, 20-26, après l'expulsion des vendeurs du temple, la question sur l'autorité de Jésus et la parabole des vigneronniers homicides (19, 45-20, 19), les scribes et les grands prêtres (20, 19-20) envoient des « espions » auprès de Jésus pour le prendre en défaut. Luc ne donne pas l'identité de ces espions.

L'impôt : un prétexte

Comme on le constate, les différents contextes antécédents constituent un ensemble dont le centre, le thème principal, est celui de l'autorité de Jésus. En effet, après qu'il ait chassé les vendeurs du temple (**textes a**) les grands prêtres demandent à Jésus au nom de quelle autorité il agit (**textes b**). La parabole des vigneronniers homicides (**textes c**) se réfère au proto - Isaïe (Is 5, 1ss).

Jésus évoque l'image d'un propriétaire qui planta une vigne, puis la loua à des vigneronniers. Le propriétaire de la vigne, c'est Dieu ; les vigneronniers, ce sont les autorités et la vigne, c'est le peuple. Les vigneronniers ont abusé de leur autorité sur le peuple. Pour préserver leur pouvoir, ils ont maltraité les serviteurs envoyés par le maître de la vigne. Ils ont même exécuté son propre fils.

Comme on le voit, le contexte antécédent de notre passage suggère déjà fortement les véritables motivations du débat sur l'impôt, même si chacun des évangélistes le dit à sa manière. Effarouchés par la mise en cause de leur autorité par Jésus, les divers responsables veulent le prendre en défaut et trouver un prétexte pour le livrer aux Romains, qui se chargeraient de l'exécuter. Ils seraient ainsi libérés d'un importun.

En d'autres termes, les grands prêtres, les pharisiens et les scribes ne peuvent pas se saisir de Jésus. Ils changent de stratégie en envoyant des émissaires le piéger. Ce qui signifie qu'en fait, le problème de l'impôt n'est qu'un prétexte. La véritable question est celle de l'autorité.

On comprend que, face à Jésus, les évangélistes convoquent maints personnages qui incarnent diverses formes d'autorité dans la Palestine de l'époque, sous occupation romaine : les pharisiens, les hérوديens, les grands prêtres et le pouvoir impérial omniprésent, quoique physiquement absent. On notera l'importance accordée aux responsables religieux et spirituels du peuple. N'est-ce pas essentiellement leur autorité qui, ici, pose problème ?

Les autorités en présence

Les pharisiens : l'autorité spirituelle¹

Les pharisiens constituaient un groupe religieux dont le quotidien était fondé sur l'observance de la Torah et la fidélité aux prophètes. Ils prient, jeûnent, font l'aumône. Ils respectent les nombreuses purifications exigées par les traditions des anciens. Or, la Torah enseigne que Dieu est le Créateur du ciel, de la terre et de tout ce qui existe. Le croyant adore Dieu et respecte tout être humain, quelle que soit sa position dans la société, parce que créature de Dieu.

C'est pourquoi les pharisiens n'adhèrent pas au pouvoir colonial romain, qui usurpe l'autorité de Dieu et de son messie. Néanmoins, ils le tolèrent. Ils font de la résistance non violente, spirituelle. Ils préparent l'avènement du véritable règne de Dieu par la prière, le jeûne et la méditation de la Parole. Pour eux, ce n'est pas à l'empereur, mais à Dieu qu'il faut rendre un culte et offrir des sacrifices.

Les pharisiens jouissaient d'une grande notoriété auprès du peuple. Pour les gens, ils constituent la véritable autorité spirituelle. Jésus les respecte et il est souvent en débat avec eux. De leur côté, les pharisiens reconnaissaient en lui un maître, un rabbi :

Maître, nous le savons : tu es toujours vrai ; tu ne te laisses influencer par personne, car ce n'est pas selon l'apparence que tu considères les gens, mais tu enseignes le chemin de Dieu selon la vérité (Mc 12, 14).

Pourtant, Jésus reproche aux pharisiens leur hypocrisie, comme ici. Ils profitent de leur autorité spirituelle pour s'exhiber sur la place publique, se prendre pour des purs, imposer des fardeaux au peuple, se donnant beaucoup de liberté dans l'interprétation de la parole de Dieu. Sans s'en rendre compte, ils usurpent la place de Dieu comme référence religieuse et éthique du peuple.

1. Cf. Eduard Lohse, *the New Testament environment*, London, SCM Press, 1976, p. 77-83.

Les hérodiens : autorité administrative

Il est difficile de circonscrire le groupe des hérodiens. En Mc 3, 6 les pharisiens entrent en conseil avec eux : « Les pharisiens sortirent et tinrent aussitôt conseil avec les hérodiens contre Jésus sur les moyens de le faire périr ». Pour certains critiques, ce sont des membres de la famille d'Hérode ou de sa cour ou encore ses domestiques². Pour d'autres, ce seraient des Juifs politiques zélés pour la maison d'Hérode Antipas, tétrarque de Galilée³. En tout cas, de près ou de loin, ils ont des liens avec l'administration hérodiennne.

Or, Hérode n'était pas juif. Il était nabatéen, originaire d'Idumée au sud de la Palestine. De culture hellénistique, il était fin politicien. Pour amadouer les Juifs et atténuer leur haine de l'occupant romain dont il était l'allié, il les a aidés à reconstruire le temple. D'autre part, il avait su s'attirer les bonnes grâces de Rome en contribuant à la « pax Romana ».

Au temps de Jésus, les hérodiens se sentent menacés dans leur autorité, partagés qu'ils sont entre, d'une part, le pouvoir romain qui ne leur accordait plus autant de considération qu'à l'époque d'Hérode le grand et, d'autre part, les Juifs qui continuent à les considérer comme des étrangers.

De plus, les hérodiens étaient partisans d'un état laïc et non juif. Ils représentent ici la tendance de ceux pour qui la religion juive n'avait pas beaucoup d'importance et qui soutenaient le pouvoir romain. Alors, comment pouvaient-ils s'allier aux pharisiens qui avaient une vue théocratique de la vie sociale et politique ?

Comme il s'agissait de préserver leur autorité, menacée par les dires et les faits de Jésus, les deux groupes étaient prêts à toutes compromissions. Souvenons-nous qu'au moment de la passion, « Hérode et Pilate devinrent amis en ce jour-là, eux qui auparavant étaient ennemis » (Lc 23, 13).

2. William Ralph BENNETT, Jr, "The Herodians of Mark's Gospel", dans *Novum Testamentum*, vo.17 (Jan. 1975), p. 9-10.

3. Cf. *Bible de Jérusalem*, Cerf/Verbum Bible, 2013, p. 1492, note d.

L'autorité de l'establishment socio - religieux

Les pharisiens autant que les hérوديens sont commandités par l'establishment juif, le sanhédrin, le premier à être menacé dans son autorité par Jésus. Les grands prêtres qui le dirigent représentent l'autorité socio-religieuse du pays. Ils sont aidés de leurs conseillers, les scribes, qui eux doivent défendre leur autorité théologique et exégétique face à ce Jésus qui s'improvise exégète et théologien et bouscule tous les paradigmes. Les anciens, des laïcs de la grande aristocratie juive, de tendance saducéenne, sont des gens socialement haut placés, appartenant le plus souvent à de grandes familles. Ce sont des notables ou des riches influents. Ils se sentent eux aussi bousculés dans leur autorité, eux dont l'influence au Sanhédrin a perdu de son importance, à l'époque du Nouveau Testament.

César : autorité politique

César n'est pas présent au moment du débat. Mais il est abondamment question de lui. En effet, *César* est à la fois un nom et un titre de l'empereur romain, l'autorité suprême des Romains et des habitants de l'empire. Les deux groupes — pharisiens et hérوديens — parlent de César comme autorité suprême, comme en témoigne l'effigie sur la pièce de monnaie. Or, l'inscription sur la pièce que les pharisiens présentent à Jésus qui

porte une représentation du buste de l'empereur, couronné comme un dieu, avec cette inscription : Tiberius Divi Augusti Filius Augustus (Tibère César, Fils du Divin Auguste). C'est une prétention à la divinité⁴.

Mais, César, tout empereur qu'il est, n'est qu'une personne humaine. Il ne peut donc usurper l'autorité de Dieu. C'est là le message que Jésus va adresser à ses contradicteurs.

4. Paul BITJICK LIKENG, « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu », dans Emmanuel Lemana (dir), *Paulin Poucouta. La bible au cœur du monde ; la bible au cœur de l'Afrique. Mélanges au professeur Paulin Poucouta*, Yaoundé, Presses de l'UCAC, 2019, p. 246.

L'autorité de Dieu

Dieu et le roi dans l'Ancien Testament

Comme suggéré plus haut, le débat sur l'impôt n'est qu'un prétexte pour méditer sur l'autorité. Jésus donne un enseignement théologique adressé d'abord aux responsables religieux qui ont voulu le piéger.

Pour comprendre ce message, il convient de se référer à l'expérience de l'Ancien Testament, par exemple au premier livre de Samuel, qui décrit l'avènement de la monarchie en Israël. Le peuple d'Israël dit à Samuel :

Établis-nous un roi pour qu'il nous juge comme toutes les nations. Nous aurons un roi et nous serons, nous aussi, comme toutes les nations : notre roi nous jugera, il sortira à notre tête et combattra nos combats (1 S 8, 5.19).

Israël avait oublié qu'il n'était pas un peuple comme les autres ; c'est Dieu qui est son roi. Accepter une autorité terrestre, c'était se profaner. Samuel s'efforça de leur montrer les inconvénients d'une autorité terrestre : « le roi exploitera vos filles, confisquera vos moissons... (1 S 8, 10-18) ». Mais Israël refusa d'écouter le prophète et exigea d'être régi, lui aussi, par une autorité terrestre.

Qu'à cela ne tienne. Samuel au nom de Dieu leur accorda un roi, pour qu'ils soient régis comme les autres nations. Néanmoins, les souverains des autres nations étaient souvent vénérés comme des divinités à qui on offrait même des sacrifices, comme Pharaon en Égypte, Assurbanipal en Mésopotamie.

Or, en Israël, les rois ne sont que les représentants de Dieu. Ils ne sont pas Dieu. C'est pourquoi ils sont sujets à des critiques et à des blâmes s'ils n'obéissent pas aux commandements de Dieu. Pour le marquer, les rois d'Israël sont oints par un prophète au nom de Dieu. Ils sont ainsi soumis aux directives divines à eux transmises par les prophètes. Les rois d'Israël ne pouvaient pas faire ce qu'ils voulaient, sous peine d'être punis.

Saül, le premier roi d'Israël, sera rejeté par Dieu pour n'avoir pas obéi à ses commandements, pour avoir conduit le peuple sur de mauvais chemins. Samuel, l'homme de Dieu, prononcera la sentence de la condamnation et le rejet de roi Saül (1 S 15, 10-23). David sera sévèrement réprimandé par le prophète Nathan (2 S 12, 1-12) pour une faute double : l'adultère avec Bethsabée, la femme d'Urie (2 S 11, 1-5), le meurtre de son officier (2 S 11, 10-18). David se repent, mais le malheur annoncé arrivera (2 S 13 – 15).

En d'autres termes, le roi en Israël ne peut se comporter comme il l'entend. Il doit être soumis à Dieu. Les deux livres des rois regorgent de récits de souverains bons et de souverains impies. La description du règne de ces derniers se termine souvent par ce refrain : « il fit ce qui déplait à Yahvé ». Suit alors l'annonce des malheurs qui vont frapper les rois impies : la lèpre pour Ozias (2 R 15, 5), la mort pour Manassé et son fils Amon (2 R 21, 1-26).

Maintes fois, les prophètes se sont insurgés contre les autorités politiques et religieuses lorsque les unes comme les autres se sont écartées des chemins de Dieu. Les mêmes prophètes se sont aussi pris aux nations pour avoir commis des « crimes contre l'humanité » et des « crimes de guerre » (Am – 2). Isaïe prophétise la chute de Babylone par les Mèdes et les Perses, puisque Babylone et d'autres nations ont fait souffrir des peuples qu'elle a conquis et, surtout, elle a profané le temple de Dieu (Is 13 – 14 ; 21).

Comme on le constate, dans l'Ancien Testament, l'autorité terrestre n'est pas une fin en soi. Les responsables juifs le savent. Les Écritures Saintes les en instruisent. Face au Créateur du ciel et de la terre et à tout ce qu'ils contiennent, le leader social politique ou religieux n'est qu'une personne humaine.

En ce sens, la conception d'une autorité humaine voulant usurper les prérogatives constitutives de Dieu n'est qu'idolâtrie. C'est pourquoi, pour Jésus, « employer la monnaie de César, frappée à son effigie, c'est reconnaître *ipso facto* l'autorité de César »⁵.

5. Paul BITJICK LIKENG, « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu », p. 244.

L'absolu du pouvoir de Dieu

On comprend le piège que pharisiens et hérodiens tendent à Jésus. En effet, s'il interdit de payer l'impôt, il rejoint le rang des rebelles zélotes et s'oppose ouvertement aux autorités romaines. Cela, même les pharisiens n'osaient pas le faire. S'il demande de le payer, il cautionne les prétentions idolâtriques des responsables de l'Empire.

Jésus se sort du traquenard en refusant de s'enfermer dans un faux dilemme. Il déplace le problème : il faut se soumettre à toute forme d'autorité aussi longtemps qu'elle ne prend pas la place de Dieu en se faisant adorer ou en légalisant des formes d'oppressions politiques, physiques, morales ou spirituelles incompatibles avec la dignité humaine que prône l'Évangile⁶.

Dieu et sa loi doivent rester la norme de toute personne, de toute institution, de tout État. Jésus affirme ainsi l'absolu du pouvoir de Dieu auquel doit se soumettre toute autorité : « à Dieu, ce qui est à Dieu ».

En d'autres termes, Jésus saisit l'occasion de la controverse pour rappeler aux pharisiens et aux hérodiens la théologie traditionnelle sur l'autorité de Dieu, même s'ils sont hypocrites. Il leur redit que l'autorité n'est pas que terrestre. Il en existe une autre dimension dont l'être humain doit tenir compte : Dieu. Rappeler l'absolu de Dieu, c'est évangéliser l'exercice terrestre de l'autorité :

L'homme n'a pas su respecter l'ordre et les conditions d'exercice qui convenaient à l'autorité terrestre. C'est pour les restaurer que Dieu inaugure dans l'histoire de son peuple un dessein de salut, où l'autorité terrestre va prendre un sens nouveau, dans la perspective de la rédemption⁷.

6. Cf. Claude TASSIN, *L'Évangile de Matthieu*, Paris, Centurion, 1991, p. 233.

7. Xavier LÉON-DUFOUR (éd.), *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf, 2003, p. 102.

Jésus, témoin de l'absolu de Dieu

Reconnu comme rabbin, maître, enseignant, Jésus est une autorité en matière religieuse. Il est reconnu véridique et impartial. Il est bien dépositaire d'une autorité particulière. Il prêche avec autorité, remet les péchés, maîtrise le sabbat et les éléments de la nature. Jésus démontre l'autorité humaine doit se subordonner à celle de Dieu. Cet absolu de Dieu, lui, le fils du Père, en est le témoin.

Le débat sur l'impôt est suivi d'un autre, déclenché par les sadducéens liés au pouvoir romain (Mc 12, 18-27 ; Mt 22, 23-33 ; Lc 20, 27-39). Ici aussi, l'autorité de l'enseignement de Jésus est reconnue. Mais le débat sur la résurrection annonce également le destin de Jésus, dont la mort et la résurrection ouvriront des chemins nouveaux, une manière autre d'exercer l'autorité.

Le récit johannique de la passion le montre bien. Le procès juif de Jésus ayant eu lieu tout au long de sa vie, on se concentre sur le procès romain. Jésus trône devant le représentant de César, Pilate. Face au silence de son prisonnier, le gouverneur veut faire sentir son autorité : « Tu ne me parles pas ? Ne sais-tu pas que j'ai pouvoir de te relâcher et que j'ai pouvoir de te crucifier » ? Pilate estimait avoir droit de vie et de mort sur tous les sujets de l'empereur dont il est le délégué omnipotent. Mais Jésus conteste ce pouvoir et lui répond : « tu n'aurais aucun pouvoir sur moi, si cela ne t'avait pas été donné d'en haut, c'est pour cela que celui qui m'a livré à toi a un plus grand péché » (Jn 19, 10-11).

Jésus ne nie pas l'autorité administrative de Pilate à lui conférée par l'Empire. Cependant, qu'il ne se leurre pas. Son autorité ne vient ni de lui-même ni de César, mais d'en haut. Une manière de lui signifier qu'il doit en rendre compte à cet Autre-là.

Jésus tranche donc net et sans équivoque : l'autorité terrestre est soumise à celle d'en haut. Mais, contrairement à celle de Pilate, l'autorité de Dieu n'est ni mensonge ni violence, mais amour et vérité, qui se traduisent par le service et le don total de soi-même jusqu'au bout.

Désacraliser l'autorité humaine

La parole de Jésus « Ce qui est à César, rendez-le à César, et à Dieu ce qui est à Dieu » aura un écho retentissant dans l'Église primitive où son interprétation est fort délicate. Ainsi aux chrétiens de Rome Paul dit : « Que chacun se soumette aux autorités en charge. Car il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu, et celles qui existent sont constituées par Dieu » (Rm 13, 1). Ou encore « Rappelle à tous qu'il faut être soumis aux magistrats et aux autorités, pratiquer l'obéissance, être prêt à toute bonne œuvre... » (Tt 3, 1ss).

Paul, l'ancien pharisien formé à l'école théologique de Gamaliel, parle de toute autorité qui vient de Dieu. Il se situe dans la dynamique de l'autorité-service. Dieu institue l'autorité humaine pour le servir, servir les autres, organiser la société en vue du bien de tous et faire appliquer ses commandements au milieu de son peuple et des nations. En rappelant que toute personne, y compris César, est créée à l'image de Dieu (Gn 1, 27), Paul confirme l'égalité de tous devant Dieu : « (...) tout est à vous ; mais vous êtes au Christ, et le Christ est à Dieu » (1 Co 3, 22-23).

En somme, la parole de Jésus, maintes fois et diversement commentée⁸, est une véritable désacralisation de l'autorité humaine exercée en famille, dans le domaine socio-politique, mais aussi dans les diverses sphères de l'Église. La reconnaissance de l'absolu de Dieu, c'est la garantie pour que tout leadership humain, surtout religieux et ecclésial, à la suite du Ressuscité, témoigne de l'autorité de Dieu qui n'est pas écrasement, mais service radical et amour gratuit⁹.

Albert NGENGI MUNDELE

8. Cf. Pierre BONNARD, *L'évangile selon Matthieu*, Genève, Labor et Fides, (Commentaire du Nouveau Testament), 1982, p. 322-323.

9. Cf. Albert NGENGI MUNDELE, « Principes fondamentaux du leadership en I S 10, 1–15, 35 : Perspective Africaine », dans Moïse ADIRAN ADEKAMBI (dir.), *Bible et Leadership en Afrique*, Abidjan, 2017, p. 121-140.

Co-disciples et co-serviteurs du Christ selon nos aînés dans la foi

Michel DUJARIER

Docteur en Théologie (Paris), Michel Dujarier est membre honoraire de la Société des Missions Africaines. Prêtre « Fidei donum » pendant trente-trois ans au diocèse de Cotonou, il a longtemps enseigné la patristique au Grand Séminaire du Bénin et à l'Institut Catholique de l'Afrique de l'Ouest (ICAO) d'Abidjan. Il a beaucoup travaillé le thème de la Fraternité.

L'article précédent nous a montré très clairement que pour Jésus l'autorité vient de Dieu et qu'elle est service. Mais comment les chrétiens des premiers siècles ont-ils répondu à cette exigence ? N'ont-ils pas eu tendance à cesser de se mettre au service de leurs frères ? Et les responsables des communautés ecclésiales n'ont-ils pas été tentés de s'appuyer sur leur autorité et leur pouvoir pour se faire servir au lieu de servir ?

Pour répondre à ces questions, nous regarderons d'abord l'Église des trois premiers siècles, Église-Fraternité¹ en belle croissance malgré les persécutions fréquentes. Nous examinerons ensuite les grands témoins des quatrième et cinquième siècles, pour voir si la reconnaissance officielle de l'Église par l'empereur Constantin n'a pas fait baisser l'esprit évangélique de service.

1. Sur l'origine de cette appellation, nous renvoyons à notre recherche : *Église-Fraternité. L'ecclésiologie du Christ-Frère aux huit premiers siècles*, vol I : *L'Église s'appelle « Fraternité » (I^{er}-III^e siècle)* et vol II : *L'Église est « Fraternité en Christ » (IV^e-V^e siècle)*, Paris, Cerf, 2013–2016.

Durant les trois premiers siècles

Dès les années 90-110, les quelques écrits d'auteurs chrétiens qui nous ont été conservés témoignent tous d'une sincère volonté de vivre humblement et avec amour, au service des autres. En suivant les exigences exprimées par Jésus et les Apôtres, les responsables des communautés sont loin de s'enorgueillir de leur fonction et de leur autorité. Ils se présentent comme de simples serviteurs de leurs frères dans l'Église qui est fraternité en Christ.

Vers l'an 95, aux chrétiens de Corinthe qui ont renvoyé certains de leurs prêtres, l'évêque de Rome, Clément, affirme que l'Église est le Corps du Christ et que toute division de ses membres est un scandale. Il rappelle ce qu'est la discipline communautaire :

Les grands ne peuvent pas être sans les petits ni les petits sans les grands. Il existe en tout un certain mélange et chaque chose a besoin d'une autre. Regardons notre corps. La tête n'est rien sans les pieds, ni même les pieds sans la tête. Les plus petits membres de notre corps sont nécessaires et utiles au corps entier. Oui, tous consentent à vivre dans une subordination mutuelle pour le salut du corps entier. Assurons donc le salut au corps entier que nous formons dans le Christ Jésus, et que chacun se soumette à son prochain selon le don qui lui a été conféré².

Vers l'an 110, Ignace, évêque d'Antioche en Syrie, est arrêté. Au cours de son voyage vers Rome où il allait être martyrisé, il écrit sept lettres à diverses Églises dans un esprit de grande humilité et de communion fraternelle avec les chrétiens dont il se considère simplement comme le co-disciple :

Je ne vous donne pas des ordres comme si j'étais un personnage. Il est vrai que je suis bien chargé de fers pour le Nom, mais je n'ai pas encore atteint la perfection en Jésus-Christ. Je ne fais que débiter à son école et, si je m'adresse à vous, c'est comme à mes disciples³.

2. CLEMENT de Rome, *Épître aux Corinthiens*, 37, 4 - 38,1, SC 167, p. 162.

3. IGNACE d'Antioche, *Lettres*, SC 10bis, Aux Ephésiens, III, 1, p. 60.

Ignace insiste également sur la nécessité, pour le clergé et pour tous les chrétiens, de rester très unis à leur évêque :

Il convient de marcher d'accord avec la pensée de votre évêque, ce que d'ailleurs vous faites. Votre presbyterium, justement réputé digne de Dieu, est accordé à l'évêque comme les cordes à la cithare. Ainsi, dans l'accord de vos sentiments et l'harmonie de votre charité, vous chantez Jésus-Christ. Par l'effort de chacun, devenez un chœur, afin que, dans l'harmonie de votre accord, prenant le ton en Dieu dans l'unité, vous chantiez d'une seule voix, par Jésus Christ, un hymne au Père, afin qu'il vous écoute et que, par vos bonnes œuvres, il vous reconnaisse comme les membres de son Fils. Il est donc utile pour vous d'être dans une inséparable unité afin de participer toujours à Dieu⁴.

Dans les années 150 à 260, plusieurs auteurs développent encore davantage la nécessaire communion des évêques avec leurs prêtres et avec tous les chrétiens. Ils soulignent que, dans l'Église qui est Fraternité en Christ, l'autorité des responsables n'écrase personne, car elle doit s'exercer comme un service. Examinons spécialement les deux plus grands témoins que furent le célèbre théologien égyptien Origène de 215 à 253 et Cyprien, évêque de Carthage de 249 à 258.

Alors que le nombre de conversions ne cesse pas de grandir, Origène a le courage de dénoncer publiquement que beaucoup de baptisés, et même de clercs, ainsi que certains évêques, ne vivent pas vraiment selon l'Évangile. En effet, explique-t-il, la recherche des biens terrestres ou du pouvoir personnel augmente leur orgueil et leur égoïsme et cela les détourne de leur mission de serviteurs.

Commentant la vocation d'Isaïe (Is 6, 1-8), Origène reprend l'enseignement de Jésus en Luc 22, 25-26 et affirme clairement : « Celui qui est appelé à l'épiscopat n'est pas appelé à la primauté, mais au service de toute l'Église »⁵. Il médite aussi sur le même thème exprimé en Matthieu 20, 25-28, et il rappelle que le Christ a lavé les pieds de ses Apôtres,

4. *Ibid.*, IV, 1-2, p. 60.

5. *In Isaiam*, homélie VI, 1, GCS d'Origène, Band 8, p. 269, l. 19-20.

leur donnant un exemple pour qu'eux aussi fassent la même chose avec leurs frères. Et lui qui était Seigneur, il servait pour le salut de notre genre humain. C'est pourquoi il est dit avoir pris la condition de serviteur et s'être humilié, se faisant obéissant jusqu'à la mort (cf. Ph 2, 7-8)⁶.

Origène constate que, malheureusement, la charge sacerdotale devient souvent source d'orgueil :

Combien de prêtres institués oublient l'humilité ! C'est comme s'ils avaient été ordonnés pour cesser d'être humbles ! Bien plutôt auraient-ils dû suivre l'humilité, parce qu'ils avaient reçu une dignité dont l'Écriture dit : « Plus tu es grand, plus il faut t'humilier toi-même » (Si 3, 18). L'Assemblée t'a choisi, baisse la tête plus humblement. Ils t'ont établi chef, ne t'élève pas ; sois parmi eux comme l'un d'eux. C'est un devoir d'être humble, un devoir d'être humilié, un devoir de fuir l'orgueil qui est source de tous les maux⁷.

Mais notons bien que cet appel à servir avec humilité n'est pas lancé aux seuls prêtres. Ce sont tous les chrétiens qui doivent se mettre avec amour au service des autres. Origène le montre quand il commente l'épître aux Éphésiens :

« Soyez soumis les uns aux autres, dans la crainte du Christ (Ep 5, 21) ». Ce verset est parfaitement apte à faire éviter l'amour du commandement et de la première place. Puisque c'est à tous qu'est donné ce précepte, car « étant libre à l'égard de tous, je me suis fait serviteur de tous, afin de les gagner tous » (1 Co 9, 19). Et le précepte qui dit : « Faites-vous les serviteurs les uns des autres » (Ga 5, 13) prescrit aussi cela. C'est pourquoi les apôtres se sont faits par amour les serviteurs des Églises en se mettant au service et à la disposition du salut des hommes.

Le Sauveur lui-même a pris la forme de serviteur pour nulle autre raison plus grande que de se faire le serviteur de ses disciples, au point de verser de l'eau dans le bassin, et de laver les pieds de ses disciples. « Celui d'entre vous qui veut être grand sera le serviteur de tous » (Mt 20, 26).

6. *Commentaire de Matthieu*, XVI, 8, GCS d'Origène, Band 10, p. 497, l. 20-28.

7. *Homélie sur Ezéchiel*, SC 352, homélie IX, 1, p. 296.

Quiconque a compris cela se soumet dans l'acte de servir ceux qu'il doit servir⁸.

Les perspectives d'Origène au Proche-Orient se retrouvent en Occident dans les lettres et les écrits pastoraux de l'évêque Cyprien. Dans son traité sur *L'unité de l'Église*, celui-ci remet en valeur le parfait accord qui unissait les premiers chrétiens :

Ce parfait accord a existé jadis aux temps des apôtres et c'est comme cela que le peuple nouveau des croyants, gardant avec soin le commandement du Seigneur, a su maintenir sa charité. L'Écriture le certifie en ces termes : « La multitude de ceux qui avaient cru montrait dans son comportement une seule âme et un seul esprit » (Ac 4, 32). Et encore : « Ils étaient tous persévérants dans la prière en un parfait accord avec des femmes et Marie, la mère de Jésus et les frères de celui-ci »⁹.

En revanche, l'évêque de Carthage constate que les membres de sa communauté sont bien loin de vivre comme leurs aînés dans la foi :

Mais, parmi nous, ce parfait accord s'est à ce point dégradé que la générosité dans la bienfaisance est elle aussi en miettes [...]. Maintenant, nous ne donnons même pas le dixième de notre patrimoine et, alors que le Seigneur nous dit de le vendre, nous achetons et nous l'arrondissons [...]. Réveillons-nous dans toute la mesure du possible, frères bien-aimés, et après avoir chassé le sommeil où nous tenait notre vieille indolence, restons éveillés pour observer et appliquer les prescriptions du Seigneur¹⁰.

Dès le début de son épiscopat, Cyprien souligne aussi fortement la nécessité pour l'évêque de ne pas agir en monarque, mais de réfléchir son action pastorale en commun avec ses prêtres et même avec les laïcs de son diocèse. Il l'affirme très clairement dans plusieurs de ses lettres.

8. « Sulla lettera agli Effesini », livre III § 71, dans F. Pieri, ORIGÈNE, *Esegesi paolina. I testi frammentari*, Città Nuova, 2009, p. 340-342.

9. CYPRIEN, *L'unité de l'Église*, SC 500, § 25, p. 242-244.

10. Ibid., § 26-27, p. 244-246.

Sous la persécution de Dèce, Cyprien a dû se cacher momentanément, mais il reste en lien épistolaire avec son clergé. En avril 250, il écrit « à ses frères prêtres et diacres » son désir de les revoir, afin de pouvoir, avec eux, « étudier les affaires à traiter, dans l'intérêt général touchant le gouvernement de l'Église et, après les avoir examinées en prenant les avis d'un très grand nombre, de les régler minutieusement »¹¹. Puis, à propos d'un problème qui lui a été soumis « par des collègues prêtres », il ajoute : « Étant seul, je n'ai pas pu y donner réponse puisque, dès le début de mon épiscopat, je me suis fixé la règle de ne rien traiter sur mon jugement personnel sans votre avis, sans l'approbation du peuple »¹².

Certes, l'évêque est celui qui décidera en dernière instance, mais il ne le fera pas sans avoir d'abord pris conseil de son clergé et obtenu l'accord de sa communauté :

En effet, il convient à la retenue, à la discipline et à la vie même qui est la nôtre à tous, que [nous], les chefs rassemblés avec [notre] clergé, en présence également de chrétiens demeurés debout — car à eux aussi hommage doit être rendu en raison de leur foi et de leur crainte de Dieu — nous puissions régler toutes les questions dans le pieux respect d'une concertation commune¹³.

Pareillement, au clergé de Rome qui le consulte par lettre, Cyprien affirme :

Sur ce point, je ne pense pas devoir donner mon avis tout seul, puisque beaucoup de membres du clergé sont encore absents [...] et que, d'autre part, je dois connaître de ces cas particuliers et en étudier soigneusement la solution, non seulement avec mes collègues, mais avec le peuple tout entier¹⁴.

C'est dans cet esprit que Cyprien avait décidé de réunir chaque année un synode régional avec les évêques d'Afrique du Nord

11. *Lettre 14, I, 2*, dans Simone DELÉANI, *Saint Cyprien, Lettres 1-20, Études Augustiniennes, Série Antiquité*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2007, 182, p. 195.

12. *Ibid.*, *Lettre 14, IV*, p. 199.

13. *Ibid.*, *Lettre 19, II, 2*, p. 359.

14. *Lettre 34, IV, 1*, dans Chanoine BAYARD, *Saint Cyprien. Correspondance*, Collection Budé, tome I, Paris, Les Belles Lettres, 1925, p. 87.

qu'il appelait « coévêques », « collègues bien-aimés » et « frères ». Et ceux-ci y participaient « avec prêtres et diacres, et même en présence de la plus grande partie du peuple ».

Le synode de 255, avec 50 évêques, porta sur la question du baptême des hérétiques : était-il valable ou non ? Celui du printemps 256 poursuivit la réflexion avec 71 évêques, mais il fallut en réunir un troisième le 1^{er} septembre de la même année qui regroupa 87 évêques. C'est au début de celui-ci que Cyprien précisa clairement les exigences qui fondent la qualité d'un synode :

Il est essentiel que nous exprimions chacun ce que nous pensons au sujet de cette affaire, sans juger personne, et sans refuser le droit de prendre la parole à celui qui penserait autrement. Le principe est de permettre à chaque participant de donner son avis personnel en toute liberté. En effet, aucun de nous ne se constitue évêque des évêques, et nul ne contraint ses collègues par une terreur tyrannique à la nécessité d'acquiescer, puisque tout évêque a son jugement propre que lui garantissent sa liberté et son pouvoir. Il ne peut pas plus être jugé par un autre qu'il ne peut lui-même juger un autre¹⁵.

Ce texte montre que chaque participant doit exprimer ses pensées personnelles en toute liberté afin de parvenir à une décision unanime. De plus, son consensus doit se fonder sur la Sainte Écriture et sur le témoignage de la Tradition pour que les évêques réfléchissent et décident « sous l'inspiration de l'Esprit conformément à ce que réclament la foi, la charité et la sollicitude de l'heure »¹⁶.

Aux IV^e et V^e siècles

Avec la reconnaissance officielle du christianisme par Constantin en 313, l'Église a pu s'organiser de façon plus précise. Mais la tentation fut grande de parler des responsables du culte chrétien en

15. Prologue des *Sentences des 87 évêques au sujet des hérétiques à baptiser*, dans Diercks, Gerard Frederik DIERCKS, CCSL III E, p. 5, 15 – 7, 26.

16. *Lettre 57*, V, 1-2, dans *Saint Cyprien, correspondance*, tome II, Coll. Budé, p. 158-159.

s'inspirant du vocabulaire de l'Ancien Testament. Les *Constitutions apostoliques*, compilation de textes canoniques réalisée en 380, en témoignent. On y lit :

Les saints évêques, ce sont eux vos « pontifes » ; vos prêtres sont les « presbytres », et vos « lévites », ce sont à présent les diacres [...]. Mais le plus élevé parmi eux tous, c'est le pontife, l'évêque. Il est le serviteur de la Parole, le gardien de la connaissance et, dans le culte divin, le médiateur entre Dieu et vous ; maître de pitié, il est votre Père après Dieu, car il vous a fait renaître de l'eau et de l'Esprit (Jn 3, 5) pour votre adoption ; il est votre chef et votre guide, votre roi et votre souverain, il est après Dieu votre dieu terrestre à qui vous devez rendre honneur¹⁷.

Plus ou moins consciemment, bien des clercs en sont venus à imiter les responsables civils dans leur conception de l'autorité et des degrés dans l'échelle des pouvoirs. C'est pourquoi, à la même époque, la *Décrétale aux évêques gaulois*, attribuée au Pape Damase 1^{er}, rappelle « à ses frères très chers, que de nombreux évêques, en diverses Églises, se sont empressés, pour leur plus mauvaise renommée, de modifier, avec une présomption tout humaine, les traditions des Pères et que, pour cette raison, ils sont tombés dans les ténèbres de l'hérésie, trouvant leur plaisir dans la possession de la gloire qui vient des hommes, plutôt que de rechercher les récompenses de Dieu ». Après leur avoir précisé les coutumes de respect réciproque existant entre évêques, il conclut :

Dans l'Église, il n'y a rien qui relève du siècle, rien qui relève des promotions mondaines. [...] Si on lit l'Écriture et si la crainte de Dieu est en nous, tous les scandales pourront être écartés et l'unanimité paisible des sentiments pourra régner entre tous les frères dans une même charité¹⁸.

Parmi les nombreux témoins qui, aux IV^e et V^e siècles, ont exercé leur autorité épiscopale avec une grande humilité et ont souligné l'importance de l'action des laïcs dans la vie ecclésiale, écoutons particulièrement l'Oriental Chrysostome et l'Occidental Augustin.

17. Les *Constitutions apostoliques*, II, 26, 3-4, SC 320, p. 237-239.

La *Décrétale Ad gallos episcopos*, §§ 2 et 18, dans *Suppléments to Vigiliae christianae*, vol. 73, p. 27 et 49.

Dans sa prédication, Jean Chrysostome dénonce deux tentations fort dangereuses qui semblent se développer à son époque. D'une part les presbytres ont tendance à se considérer comme des autorités aspirant au pouvoir ; et d'autre part, les laïcs risquent de penser que le devoir de l'obéissance les exclut de la réflexion ecclésiale commune et d'une participation responsable dans l'apostolat comme dans la liturgie. Alors il invite chacun à redevenir un membre actif de l'Église, Corps du Christ.

Aux évêques, aux prêtres et aux diacres, il rappelle qu'ils ont été choisis par Dieu pour être des « ministres », c'est-à-dire des 'serviteurs' de l'Église et de sa mission dans le monde, et que cette tâche exige amour et humilité. Lui-même en est un exemple vivant. Qu'il suffise de relire son commentaire sur Saint Matthieu :

Ce qui était la cause des maladies [de l'Église], c'était l'amour du pouvoir et le fait de s'emparer du trône de l'enseignement doctrinal. Le Christ met cela en plein jour en recommandant fortement et avec vigueur à ses disciples de redresser courageusement la situation : « Quant à vous, ne vous faites pas appeler Maître, car vous n'avez qu'un seul Maître et vous êtes tous frères » (Mt 23, 8)¹⁹.

Après avoir porté remède à cette grave maladie, il nous apprend encore comment nous pouvons nous y soustraire par l'humilité. Et c'est pourquoi il ajoute : « Que le plus grand parmi vous soit le serviteur des autres, car celui qui s'exaltera sera humilié, et celui qui s'humiliera sera élevé » (Mt 23, 11-12)²⁰.

Certes, celui qui a été ordonné prêtre a reçu une autorité et un pouvoir, mais ces dons lui viennent du Christ qui, seul, a autorité et pouvoir. Le prêtre ne les possède pas par lui-même, il n'est que le serviteur, chargé de les exercer au nom du Seigneur. Jean Chrysostome en est bien conscient et il proclame souvent qu'il est radicalement le frère de tout baptisé et que, même s'il préside l'Eucharistie, il reçoit par la communion le même Christ que tous ses frères. Mais si le prêtre ordonné a reçu la charge du ministère sacerdotal, les laïcs chrétiens, quant à eux, participent au sacerdoce

19. *Homélie* 72, 3, PG 58, p. 670.

20. *Ibid.*

spirituel qu'ils ont reçu par le baptême et l'onction de l'Esprit Saint, comme l'affirme *la première Lettre de Pierre* (1 P 2, 5.9).

Jean Chrysostome expose de façon concrète les quatre lieux où tous les chrétiens exercent leur sacerdoce commun : lors de l'eucharistie, dans la réflexion synodale, à travers leur apostolat, et par l'exercice de la charité.

Les deux premiers s'expriment clairement dans une homélie sur la *deuxième épître aux Corinthiens*. Il existe un cas où il n'y a pas de distinction entre prêtre et fidèles, c'est lorsqu'on participe aux divins mystères, car nous sommes tous jugés dignes d'y participer ensemble. Il n'en est pas maintenant comme dans l'ancienne loi :

Autrefois, le peuple ne pouvait pas prendre la même nourriture que le prêtre. Maintenant un même corps est offert à tous, une même coupe. Aux prières, on peut voir le peuple prendre une large part. [...] Quand il faut recevoir et donner le baiser de paix, tous ensemble, nous nous embrassons. Pendant les mystères redoutables, le prêtre prie pour le peuple, le peuple pour les prêtres. Les paroles « Avec votre esprit » ne signifient pas autre chose. La prière eucharistique est aussi une prière commune faite par le prêtre et par tout le peuple²¹.

La tradition demande également que les évêques gardent un contact régulier, non seulement avec leurs prêtres, mais aussi avec les laïcs pour réfléchir avec eux :

Écoutez comment les apôtres prenaient souvent conseil des fidèles. Lorsqu'ils nommèrent les sept diacres et lorsque Pierre élit Matthias, il consulta tous ceux qui étaient là, hommes et femmes. Point de fumée d'orgueil pour autant chez les prêtres, point de sentiment d'infériorité chez les fidèles : le pouvoir est tout spirituel, il n'aspire à la première place que pour assurer plus de fatigue et de sollicitude à votre égard, et non pour rechercher plus d'honneurs. Il nous faut tous être dans l'Église comme dans une seule maison, être tous comme un seul corps.

21. *Homélie 18, 3 sur la 2e épître aux Corinthiens*, PG 61, p. 527.

Le troisième effort nécessaire c'est que tout chrétien s'engage dans l'apostolat pour annoncer la Bonne Nouvelle dans sa famille et autour de lui :

Ce qui entretient le corps de l'Église, c'est la diffusion de la nourriture spirituelle dans tous ses membres. Le membre qui garde pour lui toute la nourriture sans la communiquer à son voisin se nuit à lui-même et nuit au corps entier²².

Le quatrième effort qui s'impose à tous les chrétiens, c'est d'animer leurs activités par une ardente charité. Sans oublier que servir son prochain et spécialement les plus pauvres, c'est servir et aimer le Christ lui-même (cf. Mt 25, 40). Et pour y parvenir, il faut toujours chercher à devenir meilleur. Trop de chrétiens participent aux offices sans progresser dans leur foi avec une charité active !

Croyez-vous que la vie vraiment chrétienne, cela consiste [seulement] à ne pas manquer un office ? Ce n'est rien si nous n'en tirons pas profit. Si nous n'en rapportons rien, il vaut mieux rester chez soi²³.

À la prédication dynamique de Jean Chrysostome au Proche-Orient correspond celle de saint Augustin en Afrique du Nord. Conscient de l'importance de sa fonction épiscopale, mais loin de s'en glorifier, il ne cesse de la décrire comme un service. Il se présente comme étant lui-même d'abord un simple chrétien, disciple du Christ et brebis du bon Pasteur. Et par là, il invite tous ses fidèles à grandir davantage dans l'amour et le service du Seigneur et de tous leurs frères et sœurs en humanité.

Son raisonnement se déroule en trois étapes. Il expose d'abord le sacerdoce commun de tous les baptisés. Puis il décrit ce qu'est le sacerdoce ministériel de ceux que le Seigneur a choisis et consacrés comme prêtres. Enfin, il présente les exigences qui en découlent pour tous les chrétiens qui sont « co-disciples » et « co-serviteurs » au service du Christ, de son Église et du monde entier. Fidèle à la tradition de l'Église, Augustin affirme que tous les chrétiens participent au sacerdoce du Christ :

22. *Sermon 9, 2 sur la Genèse*, PG 54, p. 623-624.

23. *Homélie 29, 3 sur les Actes des Apôtres*, PG 54, p. 623-624.

Comme nous disons que tous sont « christes » [c'est à dire 'oints'], en raison du chrême mystique [dont ils ont été marqués lors de leur baptême], ainsi tous sont prêtres parce qu'ils sont les membres de l'unique Prêtre [le Christ]. C'est d'eux que l'apôtre Pierre dit : « Peuple saint, Sacerdoce royal » (1 P 2, 9)²⁴.

Parmi eux, cependant, certains sont ordonnés pour exercer le ministère sacerdotal, mais c'est au nom du Christ. Les prêtres ne doivent pas oublier qu'ils ne sont que les « ministres », c'est-à-dire les « serviteurs » de l'unique Grand-Prêtre. Augustin le leur rappelle clairement :

Que le ministre ne s'attribue rien au-delà de ce qu'il est comme ministre ! Celui qui donne est tout autre que celui qui distribue. L'Esprit Saint a soin d'attester cette vérité contre la prétention de ces hommes qui voudraient s'attribuer ce qui n'appartient qu'à Dieu²⁵.

Évêques et prêtres sont indispensables pour que les hommes puissent être et vivre en chrétiens, mais c'est une fonction, une charge, qu'ils doivent assurer au mieux et avec une grande humilité. C'est pourquoi l'évêque d'Hippone emploie de préférence les titres de « dispensateur de la parole et des sacrements » ou de « ministre de la Parole et du sacrement », plutôt que ceux de « possesseur » ou de « donateur », car le pouvoir appartient au seul Christ qui est la seule source de la vraie vie. L'évêque est établi « pour le bien de l'Église »²⁶. En conséquence, selon la formule augustinienne devenue célèbre, « Il ne doit pas dominer (*praeesse*), mais servir (*prodesse*) »²⁷.

Convaincu de ces attitudes indispensables au prêtre-serviteur, Augustin insiste très souvent pour souligner que, malgré l'importance de sa fonction d'évêque, il est radicalement au même niveau que tous les baptisés. Il le montre en soulignant que comme eux, il

24. *La Cité de Dieu*, XX, 10 ; BA 37, p. 244.

25. *Sermon* 266, 3, PL 38, 1226. Voir aussi le *Sermon* 292, 8, PL 38, p. 1327.

26. *Lettre* 228, 10, CSEL 57, p. 492.

27. *La Cité de Dieu*, XIX, 19, BA 37, p. 136.

est « chrétien », et qu'avec eux, il est tout simplement « disciple » et « serviteur » :

Le devoir de notre ministère est de vous parler non comme un maître, mais comme un serviteur ; non comme à des disciples, mais comme à des condisciples, non comme à des serviteurs, mais à des co - serviteurs. En effet, nous n'avons qu'un seul Maître, dont l'école est sur la terre, mais dont la chaire est dans le ciel²⁸.

Dans sa fonction épiscopale, Augustin reconnaît son devoir d'être pasteur, mais il sait aussi qu'il est lui-même une brebis dans le troupeau du Christ, le seul bon pasteur :

Nous vous faisons paître, mais nous paissions avec vous. Vous êtes des brebis [du Seigneur], mais avec vous nous sommes des brebis, puisque nous sommes des chrétiens. Nous paissions et nous faisons paître²⁹.

Bref, l'évêque est un chrétien comme les autres, qui vit avec les autres et qui travaille pour les autres dans une humilité pleine d'amour. Puisse-t-il s'y engager de plus en plus lui-même avec ses diacres, mais aussi avec son peuple.

Un amour désintéressé...

Ainsi donc, pour clôturer notre recherche, prenons conscience que, baptisés nous sommes tous des christes, vivant de l'Esprit dans l'unique Christ. Que nous soyons laïcs ou prêtres, chacun de nous doit participer, humblement, mais activement, au rayonnement et à la croissance de notre Église en marche vers sa patrie céleste. Comme le dit saint Augustin « : En marchant par la foi, faisons le bien. Dans nos bonnes œuvres, ayons pour Dieu un amour désintéressé, et pour le prochain un amour généreux »³⁰.

Michel DUJARIER

28. Sermon 292, 1, PL 38, p. 1319.

29. *Sermon Bibl. Cassin*, 1, 133, MA I, p. 410. Voir de même *Sermon* 101, 4, 4, PL 38, p. 608.

30. *Sermon* 91, 7-9, PL 38, p. 570-571.

Autorité et service, à la lumière de Vatican II

LUC FORESTIER

Prêtre de l'Oratoire, Luc Forestier a été aumônier d'étudiants et curé de paroisse. Il est enseignant-chercheur en ecclésiologie au Theologicum (Institut Catholique de Paris) UR «Religion, Culture et Société». Il a publié : Les ministères aujourd'hui, Paris, Salvator, 2017.

Dans de nombreux pays, l'Église catholique fait face à de nombreux scandales, ce qui conduit à réfléchir à la responsabilité diversifiée des chrétiens et des chrétiennes, laïcs, religieux ou ministres ordonnés. Dans sa *Lettre au peuple de Dieu* du 20 août 2018, le pape François a clairement désigné le «cléricalisme» comme l'une des causes majeures de ces graves difficultés.

De plus, sur le terrain pastoral, les évolutions récentes font apparaître de vrais contrastes entre les situations vécues au nord et au sud de notre planète. Cela se joue dans le nombre d'acteurs impliqués, dans la répartition entre ministres ordonnés, religieuses et religieux, laïcs, hommes et femmes. Le processus synodal lancé par le pape François à propos de l'Amazonie a montré l'ampleur des questions posées dans le document final voté par les Pères synodaux, en particulier le chapitre 5 intitulé « De nouvelles pistes pour la conversion synodale ».

À propos des « ministères », l'ecclésiologie est donc sommée de rendre compte de l'articulation entre autorité et service. Mais avant même d'expliciter quelques éléments liés à Vatican II et de poser quelques questions actuelles de réception, il est d'abord nécessaire de mesurer comment s'appuyer sur le dernier concile.

Le geste de « Vatican II »

Dans la vie pastorale, comme dans la production théologique, la référence au dernier concile est permanente au point de le désigner par l'expression « Le concile », oubliant que Vatican II s'inscrit dans une longue liste de conciles qui le précèdent et le déterminent. De plus, la référence à Vatican II est souvent caractérisée par une brève citation de tel ou tel texte conciliaire, quand elle n'est pas réduite à la mention de « l'esprit de Vatican II », formule souvent utilisée pour justifier ou disqualifier telle ou telle attitude pastorale.

En réalité, pour mesurer l'apport, mais aussi les limites du dernier concile, en particulier quand il est question de l'autorité dans l'Église, il est nécessaire d'articuler le corpus des documents votés, l'événement « Vatican II » et l'expérience théologique.

Le corpus et l'événement

Les débats sur la juste interprétation des textes conciliaires appartiennent pleinement à l'histoire de Vatican II, en particulier à propos de l'autorité des évêques et des conférences épiscopales, mais aussi des prêtres ainsi que des diacres. Le Synode extraordinaire de 1985, convoqué par Jean-Paul II pour le vingtième anniversaire de la clôture du dernier concile, a conduit à la formulation de quatre principes d'interprétation, repris par Walter Kasper¹. 1. Prendre en compte le corpus comme tel, au lieu d'isoler les énoncés. 2. Ne pas séparer la lettre et l'esprit, afin d'éviter toute lecture idéologique. 3. Situer Vatican II à l'intérieur

1. Walter KASPER, « Le défi de Vatican II qui demeure. À-propos de l'herméneutique des affirmations du Concile », dans *La théologie et l'Église*, coll. « *Cogitatio Fidei* » n°158, Paris, Cerf, 1990, p. 411-423.

de la tradition de l'Église, contre la tentation d'isoler le dernier concile. 4. Penser la nouveauté conciliaire en termes de discernement par rapport aux signes des temps. Mais ces critères d'interprétation ont été complétés par les travaux historiques qui se sont multipliés à partir des années 1990².

Loin de toute lecture anhistorique des textes conciliaires, la connaissance précise des conditions concrètes qui ont entouré la rédaction de ces documents normatifs pour la vie de l'Église a permis d'affiner leur interprétation. Cela se joue principalement dans la hiérarchie des documents entre eux, qui n'est pas tellement clarifiée par la différence entre constitution, décrets et déclaration. Même pour les quatre constitutions, citées ici par ordre chronologique (*Sacrosanctum concilium*, *Lumen gentium*, *Dei verbum*, *Gaudium et spes*), c'est l'articulation entre corpus et événement qui a conduit, par exemple, Christoph Theobald à remettre en cause la priorité accordée à *Lumen gentium* au profit de *Dei verbum*³, tandis que Patrick Prétot voit dans *Sacrosanctum concilium* le porche authentique qui permet d'entrer dans le corpus⁴.

S'il est donc impossible de limiter Vatican II à l'ensemble des seize documents votés et promulgués puisque toute interprétation d'un texte doit intégrer les conditions de son écriture, l'étape synodale de la réception conciliaire⁵ dans laquelle nous sommes entrés sous l'actuel pontificat conduit pourtant à prendre en compte une dimension complémentaire pour toute interprétation de l'enseignement conciliaire, en s'interrogeant sur l'expérience théologique vécue.

2. John W. O'MALLEY, *L'événement Vatican II*, coll. «La Part Dieu n° 18», Bruxelles, Lessius, 2011.

3. Voir Christoph THEOBALD, «Introduction», dans *Vatican II. L'intégralité*, Paris, Bayard, 2002, p. I-XXXIV.

4. Patrick PRÉTOT, «La place de la Constitution sur la liturgie dans l'herméneutique de Vatican II», dans *Recherches des Sciences Religieuses* 101/1, 2013, p. 13-36.

5. Luc FORESTIER, «Le pape François et la synodalité. *Evangelii gaudium*, nouvelle étape dans la réception de Vatican II», dans *Nouvelle Revue Théologique* 137/4, 2015, p. 597-614.

L'expérience théologique

Un document récent de la Commission théologique internationale souligne le caractère essentiel de la synodalité dans la juste compréhension de ce qu'est le concile Vatican II :

Bien que ni le mot ni le concept de synodalité ne se trouvent explicitement dans l'enseignement de Vatican II, on peut affirmer que la synodalité se trouve au cœur de l'œuvre de renouveau promue par le Concile⁶.

Le document reconnaît par là le seuil que le pape François fait franchir à l'Église en termes de réception conciliaire, par la valorisation d'une dimension essentielle à toute communauté chrétienne, c'est-à-dire la synodalité

qui manifeste et réalise concrètement son être de communion dans le fait de cheminer ensemble, de se réunir en assemblée et dans le fait que tous ses membres prennent une part active à sa mission évangélisatrice⁷.

Cette expérience conciliaire revient à prendre conscience de l'originalité chrétienne de la présence de Dieu à l'histoire humaine, non seulement dans la révélation ultime qu'il accomplit en la personne de Jésus-Christ, à laquelle nous pouvons communier pleinement par le don de l'Esprit saint ; mais cette présence de Dieu se découvre aussi dans les « signes des temps » que l'Église est invitée à discerner à l'intérieur des ambivalences de toute histoire humaine. L'action conciliaire est alors l'expérience du Dieu un et trine envisagée non point de manière abstraite ou figée, mais plutôt selon le dynamisme d'un événement qui rejoint jusqu'au plus intime de l'homme et s'inscrit mystérieusement dans la chair de l'histoire⁸.

6. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *La synodalité dans la vie et la mission de l'Église*, Paris, Cerf, 2019, n° 6, p. 21.

7. *Idem*, n° 6, p. 22.

8. Michel FÉDOU, « Le concile Vatican II : un enjeu d'interprétation », dans Christoph THEOBALD (dir.), *Vatican II sous le regard des historiens*. Colloque du 23 septembre 2005 au Centre Sèvres, Paris, Médiasèvres, 2006, p. 153.

Naturellement, cette expérience de Dieu a profondément marqué les Pères conciliaires, non seulement dans leur activité de discussion et de votes des textes conciliaires, mais plus encore dans leur prise de conscience du rôle essentiel qui leur revient comme évêques, sous l'autorité du pape, à l'écoute du *sensus fidei* (sens de la foi) de tous les chrétiens, afin de discerner et de décider ensemble les chemins de la mission de l'Église. Mais beaucoup d'autres acteurs conciliaires furent pleinement acteurs de cette expérience théologale, en particulier les experts théologiens présents tout au long des quatre sessions conciliaires, les observateurs des autres confessions chrétiennes dont la présence fut décisive à plusieurs titres, les nombreux journalistes dont les reportages écrits, radios ou télévisuels ont permis à un grand nombre de chrétiens de suivre Vatican II.

Ainsi, la référence au concile Vatican II ne peut jamais se limiter à la citation d'un document conciliaire, car il faut toujours le situer à l'intérieur de l'événement conciliaire, mais aussi prendre en compte l'expérience vécue de la présence active de Dieu au cœur de notre histoire humaine. Pourtant, si la lecture du corpus demande une authentique formation théologique, si la prise en compte de l'histoire conciliaire oblige à plonger dans un ensemble fort complexe⁹, l'expérience théologale vécue par les acteurs de Vatican II est accessible à tous les niveaux de réalisation de l'Église grâce à cette synodalité qui se déploie sans cesse d'évoluer. Les premiers acteurs de cette synodalité ont été les Pères conciliaires qui, en revenant dans leurs diocèses, ont organisé le conseil presbytéral ou le conseil pastoral diocésain, et ont convoqué des synodes diocésains¹⁰ tout en renforçant la collaboration dans les conférences épiscopales nationales.

9. En plus du livre de John O'Malley, on peut signaler un livre qui prend la forme d'un récit : Christine PEDOTTI, *La Bataille du Vatican. 1959-1962*, Paris, Plon, 2013.

10. Arnaud JOIN-LAMBERT, *Synodes diocésains, « parasynodes » et conciles particuliers dans l'Église catholique depuis le concile Vatican II. Liste, bibliographie, ressources*, Louvain-la-Neuve/Paris/Québec, Cahiers Internationaux de Théologie Pratique, série Documents n°3, www.pastoralis.org, 7^e édition, 2018.

Or, à propos des ministères comme autorité et service, la question de la synodalité est devenue essentielle, comme l'affirme le pape François dans le discours le plus important de son pontificat sur cette question. « La synodalité, en tant que dimension constitutive de l'Église, nous offre le cadre interprétatif le plus adéquat pour comprendre ce ministère hiérarchique »¹¹. La prise en compte de la synodalité pour toute présentation de l'enseignement conciliaire à propos des ministères joue donc un double rôle, non seulement pour honorer la juste réception de Vatican II dans l'articulation entre corpus, histoire et expérience, mais aussi dans la mise en œuvre de la priorité de l'Église sur les ministères qui la structurent. Il est donc essentiel, aujourd'hui plus qu'hier, de placer les ministères après le rappel structurant de la vocation baptismale à la sainteté.

La vocation universelle à la sainteté

Rappeler cette dignité commune à tous les baptisés est essentiel afin de lutter contre une conception trop simplement organisationnelle de l'Église : avant même de distinguer les autorités qui se mettent à leur service, il faut rendre compte de la place de tous les chrétiens à l'intérieur de la mission de l'Église, en déployant l'originalité de la synodalité de l'Église.

L'égale dignité de tous dans le baptême

La valorisation du baptême comme vocation à la sainteté constitue certainement l'une des affirmations décisives de Vatican II, ce qui se voit dans le plan même de la Constitution dogmatique sur l'Église, *Lumen gentium*. Le chapitre 5 sur la vocation universelle à la sainteté constitue, avec le chapitre 4 sur les laïcs, le point central de *Lumen gentium*. Cette vocation à la sainteté est l'appel incessant de Dieu adressé à tous les chrétiens et toutes les chrétiennes, afin que chacun inscrive la nouveauté de la résurrection du Christ à

11. Voir l'édition commentée : FRANÇOIS, *Marcher ensemble. Discours pour le 50e anniversaire de l'institution du Synode des évêques (17 octobre 2015)*, Paris, Salvator, 2019, p. 15.

l'intérieur de sa vie concrète, car « chacun des fidèles, peu importe son état ou son rang, est appelé à la plénitude de la vie chrétienne et à la perfection de la charité » (*Lumen gentium*, n° 40).

L'invitation de plusieurs laïcs à participer aux dernières sessions de Vatican II, expérience renouvelée au moment du Synode sur les laïcs (1987) et, tout récemment, lors de l'Assemblée plénière des évêques de France de novembre 2019, manifeste la vive conscience de la place essentielle des laïcs dans la vie et la mission de l'Église, ce que des décennies d'Action catholique avaient clairement montré au cours du XX^e siècle.

La nouvelle étape synodale de réception de Vatican II conduit à approfondir ces affirmations sur la vocation universelle à la sainteté. C'est en effet au titre du baptême commun à tous que chaque chrétien participe à la vie de l'Église, dans des modalités qui dépendent de la situation effective des personnes et des sociétés. Cette grâce propre au baptême, fondement de toute synodalité, pose alors la question du rapport avec nos pratiques démocratiques, fondées quant à elles sur la citoyenneté.

La synodalité originale à l'Église

Nous savons que le contexte contemporain des migrations interroge les pratiques de nos pays quant à l'accès à cette citoyenneté. Or, l'égalité de dignité de tous dans le baptême s'affranchit de toute considération quant à l'origine, aux trajectoires et au projet de vie. La pleine participation à la synodalité de l'Église n'est jamais limitée par la situation civile, la santé, les compétences intellectuelles, les opinions politiques, etc.

Certes, nous savons qu'il y a des conditions pour discerner le *sensus fidei fidelium* (le sens de la foi des fidèles) qui ne peut pas être confondu avec l'opinion publique ou l'esprit du temps, comme l'affirme un document récent de la Commission Théologique Internationale¹², donnant une liste suggestive de critères : la participation à la vie de l'Église ; l'écoute de la parole

12. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Le « sensus fidei » dans la vie de l'Église*, Paris, Cerf, 2014.

de Dieu ; l'ouverture à la raison ; l'adhésion au magistère ; la sainteté, l'humilité, la liberté et la joie ; la recherche de l'édification de l'Église.

Mais ces critères indiquent, en sens contraire, que tout processus synodal doit prendre en compte les personnes qui, dans nos sociétés démocratiques, n'ont pas spontanément la parole pour peser sur les débats, à cause de leur âge, de leur condition personnelle, de leur situation, etc. Ainsi, en décrivant comment la parole des pauvres peut faire autorité, Étienne Grieu reprend l'expérience fondatrice de *Diaconia* (Lourdes, 2013) en notant que

lorsqu'elles permettent que des voix jamais écoutées soient entendues et prises au sérieux, les Églises font revenir au premier plan des acteurs laissés dans l'ombre. Avec bien d'autres, elles rouvrent alors la question capitale, pour les sociétés régies par l'éthos démocratique, des contributeurs réels aux décisions d'intérêt public¹³.

La vie synodale des Églises doit donc garantir l'effectivité de l'égalité de tous dans le baptême, ce qui oblige à être vigilant sur la manière dont chaque chrétien participe à la vie de foi. Cette articulation entre synodalité et démocratie constitue en réalité un moyen pertinent pour mesurer la responsabilité propre des ministres dans l'Église, chargés de garantir l'originalité apostolique de l'Église.

Ministères et service

C'est donc du service de l'originalité de l'Église que les ministres sont chargés, avec une certaine autorité qui leur est ainsi reconnue, à commencer par les évêques dont le rôle est affirmé à Vatican II. En effet, contre une vision exclusivement sacerdotale, la valorisation du ministère épiscopal permet de situer alors les autres ministères, en sachant que l'étape synodale ouvre plusieurs chantiers que nous évoquerons rapidement.

13. Étienne GRIEU, « Redonner leur place aux oubliés. L'expérience de « *Diaconia* », dans *Projet n°342*, 2014, p. 63.

L'épiscopat comme charge

En effet, c'est à propos de la différence entre écoute synodale et opinion publique que le pape François rappelle la charge propre des évêques à l'intérieur des Églises locales qu'ils président, car ils « agissent comme d'authentiques gardiens, interprètes et témoins de la foi de toute l'Église, qui doivent savoir faire attentivement la distinction avec les idées souvent changeantes de l'opinion publique »¹⁴.

Les trois mots choisis pour décrire la responsabilité épiscopale sont déterminants, car cela indique un rapport dynamique avec l'Église diocésaine dont ils sont pasteurs, comme « gardiens » de la foi des apôtres, comme « interprètes » de la diversité des expériences de foi vécues dans un territoire donné, et comme « témoins » d'une manière singulière de donner visage à l'unique Église du Christ en un contexte particulier. L'autorité propre de l'évêque ne s'exerce donc jamais au-dessus de son Église, mais à l'intérieur de celle-ci, ce qui exige une connaissance intime des conditions de vie de tous les habitants, et pas uniquement des catholiques. *Lumen gentium* n° 20 mobilise ce vocabulaire pastoral en déployant les trois dimensions de ce ministère singulier qui ne s'exerce jamais seul :

Les évêques assument donc la charge de la communauté avec leurs collaborateurs, les prêtres et les diacres, et dirigent à la place de Dieu le troupeau dont ils étaient les pasteurs, et cela comme maîtres de doctrine, prêtres du culte sacré, ministres du gouvernement de l'Église.

14. FRANÇOIS, *Marcher ensemble, op. cit.*, p. 13-14. Lors de sa première exhortation apostolique *Evangelii gaudium* (2013), François avait eu une formule comparable, mais moins précise : « Dans sa mission de favoriser une communion dynamique, ouverte et missionnaire [l'évêque] (il) devra stimuler et rechercher la maturation des organismes de participation proposés par le *Code de droit Canonique* et d'autres formes de dialogue pastoral, avec le désir d'écouter tout le monde, et non pas seulement quelques-uns, toujours prompts à lui faire des compliments » (n°31).

En déployant ces trois charges (enseignement, sanctification et gouvernement), les Pères conciliaires de Vatican II ont exprimé la responsabilité qu'ils exercent collégialement, sous l'autorité du pape, s'écartant fermement de la représentation purement pyramidale qui s'était inscrite dans les mentalités, réduisant leur rôle à être des intermédiaires entre le Saint-Siège et les fidèles de leur diocèse.

Naturellement, la première charge qui leur revient, comme l'affirmait déjà le concile de Trente, c'est la prédication de l'Évangile comme une parole de vie pour tous. Cette responsabilité de l'annonce ne peut jamais faire l'économie d'une prise en compte des cultures et des situations humaines toujours changeantes. Pour les évêques comme pour toutes les personnes chargées de transmettre la foi (parents, grands-parents ou témoins spontanés, prêtres et diacres, catéchistes et enseignants), l'annonce du kérygme n'est pas seulement à adapter aux personnes auxquelles on s'adresse, car l'interaction est beaucoup plus profonde au titre de la manière même dont Dieu a choisi de se révéler.

Tout au long des siècles, l'Église a habité les mots, les modes de vie, les caractéristiques des sociétés dans lesquelles elle vit pour chercher à mieux déployer l'Évangile. Comme l'affirme *Gaudium et spes* n° 44 dans un paragraphe décisif, « à vrai dire, cette manière appropriée de proclamer la Parole révélée doit demeurer la loi de toute évangélisation ». Dans l'annonce de l'Évangile, l'évêque, comme tous les autres acteurs de la vie de l'Église, exerce une certaine autorité, mais qui se déploie comme un service des personnes et de leur culture, en révélant comment l'Esprit Saint agit mystérieusement au cœur de tout être humain, rejoignant ainsi l'attente la plus profonde de l'humanité.

La présidence des sacrements qui revient aux évêques répond à la même dynamique, comme le montre la célébration de l'eucharistie par exemple. Certes, l'évêque et ses prêtres président l'eucharistie, mais c'est bien toute l'assemblée qui célèbre le Mémorial de la mort et de la résurrection du Christ, donnant ainsi à chaque chrétien d'y communier personnellement et d'y conformer son existence autant que possible. L'autorité propre que reçoit

l'évêque le jour de son ordination est donc finalisée par le service de la participation plénière de tous les fidèles, comme le rappelle *Sacrosanctum concilium* n° 48 :

Aussi l'Église se soucie-t-elle d'obtenir que les fidèles n'assistent pas à ce mystère de la foi comme des spectateurs étrangers ou muets, mais que, le comprenant bien dans ses rites et ses prières, ils participent consciemment, pieusement et activement à l'action sacrée, soient formés par la parole de Dieu, se restaurent à la table du Corps du Seigneur, rendent grâce à Dieu ; qu'offrant la victime sans tache, non seulement par les mains du prêtre, mais aussi ensemble avec lui, ils apprennent à s'offrir eux-mêmes et, de jour en jour, soient consommés par la médiation du Christ dans l'unité avec Dieu et entre eux pour que, finalement, Dieu soit tout en tous.

Ce service de l'assemblée chrétienne prime naturellement sur les préférences personnelles des ministres ordonnés, et suppose un « amour pastoral » que *Presbyterorum ordinis* n° 14 présente comme le lieu suprême de la sanctification des prêtres. Cette attention permanente aux personnes vers lesquelles les ministres de l'Église sont envoyés se traduit tout particulièrement dans les décisions que ceux-ci prennent.

La charge pastorale de l'évêque, en effet, implique une capacité authentique à gouverner le diocèse dont il a la charge, à l'intérieur d'un ensemble de pratiques régulées entre autres par le *Code de droit canonique* (1983). Pendant les premières années de réception conciliaire, l'accent a porté sur le rapport entre le pape et les autres évêques, afin de dépasser les impasses d'une réception unilatérale de la primauté romaine. Malgré la place de nombreux conseils, d'autres éléments liés au gouvernement par l'évêque ont alors été laissés de côté, comme la place structurelle des autres ministres que sont les prêtres et les diacres, ainsi que les laïcs en mission, hommes et femmes, que l'évêque nomme, à propos desquels plusieurs questions subsistent.

Les questions devant nous

Enseigner, sanctifier et gouverner sont les trois charges (*tria munera*) que le corpus de Vatican II déploie pour décrire le ministère de

l'évêque, repris à propos du ministère des prêtres dans *Presbyterorum ordinis* n°4 à 6, en insistant sur le service des chrétiens qui leur sont confiés. Les textes conciliaires sont plus hésitants à propos du diaconat, avec une certaine tension entre ce qu'affirment *Lumen gentium* n° 29 et *Ad gentes* n° 16. Vatican II est encore plus évasif à propos des laïcs, hommes et femmes, qui exercent de vraies responsabilités dans l'Église, sinon en reconnaissant l'importance des catéchistes (*Ad gentes* n° 17) dont la présence est envisagée essentiellement dans les pays de mission, ainsi qu'en les plaçant entre les séminaristes et les parents dans un numéro rarement commenté de *Lumen gentium* (n° 41) sur la pratique multiforme de l'unique sainteté.

Or, le nécessaire rééquilibrage entre le pape et les autres évêques par rapport aux représentations nées après Vatican I n'a sans doute pas permis d'explicitier assez les relations entre l'évêque et ses prêtres, entre l'évêque et les diacres ainsi que les autres chrétiens en responsabilité. Par exemple, la description de la mission de sanctification de l'évêque en *Lumen gentium* n° 26 ne mentionne jamais la collaboration des prêtres, des diacres ou d'autres personnes tandis que l'action des laïcs catéchistes, hommes et femmes, est d'autant plus valorisée qu'il y a un trop petit nombre de clercs pour évangéliser de si vastes pays (*Ad gentes* n° 17).

Le manque de traductions juridiques de la synodalité finit par peser sur la vie de certaines communautés chrétiennes et sur les ministres en charge de gouvernement, c'est-à-dire les évêques et les curés. Ces chantiers à la fois théologiques, pastoraux et juridiques doivent naturellement inclure la question du diaconat permanent, valorisé par François dans le cadre de l'Amazonie¹⁵, mais dont la réception est loin d'être achevée, sans parler des autres ministères qu'il faut préciser, en étant particulièrement attentifs à la présence de femmes dans les lieux de formation et de décision.

15. Pape FRANÇOIS, Exhortation apostolique *Chère Amazonie* (2 février 2020), n° 92.

Enfin, les questions contemporaines concernent aussi l'épiscopat. Ainsi, le clivage entre ceux qui gouvernent effectivement un diocèse et les autres évêques (auxiliaires, émérites, ou chargés d'importantes responsabilités au niveau du Saint-Siège) n'est pas sans lourdes conséquences dans l'expérience des synodes romains, par exemple. La dissociation entre la communion des Églises locales et la collégialité des évêques n'aide pas à percevoir l'originalité profonde de l'épiscopat, ministère essentiel à l'Église, qui s'exerce à l'articulation entre la vie effective d'une Église locale, avec ses caractéristiques propres, et le souci de toutes les Églises, à un niveau régional d'abord, puis national, continental et universel.

Pour conclure

À propos de l'autorité que l'Église reconnaît aux ministres dont elle a besoin pour vivre, le concile Vatican II constitue un point de repère tout à fait déterminant, mais il faut prendre conscience du fait que les processus de réception du dernier concile, toujours liés à un contexte précis, invitent à intégrer le corpus, l'événement et l'expérience d'une manière renouvelée par la synodalité. Plusieurs chantiers sont ainsi ouverts quant à l'articulation entre autorité et service dans l'Église, en particulier dans la relecture de ce qui a été mis en œuvre après Vatican II, voire à l'intérieur même du corpus des documents votés et promulgués.

L'actuel pontificat fait franchir une étape à ces processus de réception, mais il reste aux chrétiens à entrer dans une dynamique de rénovation et de réforme, c'est-à-dire de rénovation de la vie chrétienne et de réformes des réalités ecclésiales qui nous structurent. Nous savons qu'il n'y aura aucune réforme de l'Église sans rénovation des chrétiens. Que Dieu lui-même achève en nous ce qu'il a commencé.

Luc FORESTIER

La protection des enfants dans l'Église famille de Dieu

Clement CHIMAOBI EMEFU

Spiritain nigérian, Clement Chimaobi EMEFU est chercheur en droit canonique et en droit civil à l'Institut Catholique de Paris et à l'Université Paris-Saclay. Il travaille, depuis 2016, au tribunal ecclésiastique de l'archidiocèse de Paris. Il nous propose ici une réflexion qu'il avait déjà présentée au Catholic Institute of West-Africa (CIWA), à Port-Harcourt au Nigeria, en avril 2019¹.

L'Église comme famille de Dieu a la mission fondamentale d'être un abri pour tous les fidèles, tout particulièrement pour les jeunes et les faibles. Devant les nombreux cas d'abus sexuel des clercs sur des enfants et des adultes vulnérables, la crédibilité de cette mission est aujourd'hui questionnée. D'où la promulgation en 2001 des lois canoniques actuelles pour juger les cas d'abus sexuels des clercs² et leur révision en 2010³ par le *motu proprio Sacramentorum sanctitatis tutela (SST)*⁴, ainsi que des documents importants pour sa mise en pratique, sous la compétence exclusive de la Congrégation pour la Doctrine de la

-
1. Le texte est traduit de l'anglais.
 2. Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Les normes du *motu proprio* « *Sacramentorum sanctitatis tutela* » (ci-après SST) du 30 avril 2001.
 3. Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Les normes substantielles et les normes de procédure pour déterminer et traiter des cas réservés à la Congrégation pour la Doctrine de la Foi (Normæ de delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservati seu Normæ de delictis contra fidem necnon de gravioribus delictis)* du 21 mai 2010, dans les *Acta apostolicae sedis*, 102, 2010, p. 419-434.
 4. *Sacramentorum sanctitatis tutela* (Protection de la sainteté des sacrements).

Foi (CDF). Ce qui a suscité le besoin urgent de créer une structure autonome. C'est pourquoi le pape François a institué la Commission Pontificale pour la Protection des Mineurs (CPM). Sa création fut officiellement annoncée le 5 décembre 2013. Depuis lors, d'autres documents ont été publiés pour renforcer les dispositions canoniques établies auparavant⁵.

Néanmoins, il nous semble que pour assumer cette mission ecclésiale primordiale qui fait de la protection des enfants et des adultes vulnérables un problème particulièrement urgent, les dispositions légales du droit canonique ne suffisent pas. C'est pourquoi, nous entendons examiner, dans cet article, d'autres moyens efficaces de protéger les enfants des abus sexuels, suivant en cela l'appel de Jésus :

Si quelqu'un scandalisait un de ces petits qui croient en moi, il vaudrait mieux pour lui qu'on suspendît à son cou une meule de moulin, et qu'on le jetât au fond de la mer.⁷ Malheur au monde à cause des scandales ! Car il est nécessaire qu'il arrive des scandales ; mais malheur à l'homme par qui le scandale arrive ! (Mt 18, 6-7 ; Mc 9, 42 ; Lc 17, 1-3).

Un aperçu des concepts majeurs

La famille de Dieu

La famille est le premier lieu de vie. L'idée de « famille de Dieu » a été mentionnée pour la première fois en Éphésiens 2, 19⁶ et en 1 Timothée 3, 15⁷. C'est dans ce contexte que le pape Jean-Paul II, dans son discours ecclésiologique, a élaboré cette notion dans son

-
5. Pape François, Lettre apostolique en forme de « *Motu Proprio* », *Vos estis lux mundi*, nouvelles normes pour toute l'Église contre ceux qui abusent ou couvrent des abus, du 7 mai 2019. Texte original italien dans *L'Osservatore Romano* du 10 mai 2019 ; AAS, n° 2535, juillet 2019, p. 109-114.
 6. *Ainsi donc vous n'êtes plus des étrangers ni des gens de passage, vous êtes des concitoyens des saints, vous êtes membres de la famille de Dieu.*
 7. *Mais au cas où je tarderais, je veux que tu saches comment il faut se comporter dans la maison de Dieu, c'est-à-dire la communauté, l'Église du Dieu vivant, elle qui est le pilier et le soutien de la vérité.*

exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Africa* (1995) en présentant l'Église en Afrique comme la famille de Dieu⁸. La famille, en tant qu'entité institutionnelle, est centrale à la fois pour la société civile et pour les institutions religieuses. C'est une unité sociale et économique dans laquelle les parents et les enfants vivent ensemble et prennent soin les uns des autres. C'est le berceau de l'éducation sous toutes ses formes. La famille chrétienne est donc l'Église domestique ou l'Église de la maison comme l'a interprétée le Concile Vatican II⁹. Implicitement, la famille mérite une authentique « ecclésialité » à cause de la présence du Christ, grâce à laquelle elle constitue une révélation et une réalisation authentiques de la communion ecclésiale.

Jésus est venu pour fonder autour de lui une communauté de foi (Mc 16, 15 ss.). Les fidèles devaient établir une profonde proximité avec lui pendant qu'il les mettait en relation étroite avec le Père (Mt 11, 27 ; Jn 12, 44 ss.) : « Nous sommes une communauté ici-bas sur terre qui est déjà en lien et en communion avec Dieu par le pouvoir de l'Esprit-Saint »¹⁰.

Cette communauté appelée l'Église est le signe terrestre du Royaume de Dieu, qui devait trouver son accomplissement au ciel. Jésus a annoncé qu'avec sa mission le « Royaume était proche » (Mc 1, 15 ; Mt 4, 17).

Suivant ce modèle scripturaire, la présentation de l'Église comme famille de Dieu rejoint notre contexte culturel africain et peut enrichir l'Église universelle. En effet, les valeurs mises en exergue en Afrique sont également celles que l'Église universelle est appelée à vivre, à savoir : la solidarité, la chaleur dans les relations humaines, l'accueil, le dialogue et la confiance. Mieux, ces valeurs

8. JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Africa* (EIA), Yaoundé, 14 septembre 1995, n° 63. Également JEAN-PAUL II, *The Church in Africa*, Nairobi, Éditions Paulines Afrique, 1995, n° 63.

9. CONCILE Vatican II, Constitution dogmatique sur l'Église *Lumen gentium*, 21 novembre 1964, n° 11 ; Voir également *Familiaris Consortio*, n° 21, 49 et 51.

10. Rudolf SCHNAKENBURG, *The Moral Teaching of the New Testament*, London, Burns & Oates, 1975, p. 177-184.

sont essentielles pour n'importe quel projet de société en vue d'une coexistence mutuelle.

Abus sexuel...

La notion d'abus sexuel nous ramène à la distinction que l'on doit établir entre être majeur et être mineur. Celui qui n'est pas un enfant est considéré comme majeur, c'est-à-dire responsable de ses actes. Cela amène à une autre notion qui est la majorité civile ou la majorité légale. Il s'agit de l'âge où un individu est responsable de ses actes. Aussi, avant cet âge déterminé, l'individu est considéré comme mineur.

Suivant cette distinction également, nous pouvons parler de l'âge de la maturité (majorité) et de l'immaturité (minorité) sexuelle. L'âge de la maturité sexuelle est celui où un individu peut légalement s'adonner à une activité sexuelle avec une autre personne, elle aussi majeure, sans enfreindre la loi. Autrement dit, l'individu est considéré comme mineur, en dessous de l'âge légal de consentement, indépendamment de son aspect physique et de son développement. Dans plusieurs régions du monde, en 2004, la majorité sexuelle variait entre 11 et 21 ans pour les relations hétérosexuelles, et entre 13 et 21 ans pour les relations homosexuelles.

Dans le droit canonique, le législateur suprême accorde une attention particulière à la question de l'âge. Ainsi, le canon 1395 §2 parle d'un grave délit commis par un prêtre avec un mineur de moins de 16 ans. Le *motu proprio* cité plus haut, *SST* de 2001 (révisé en 2010) porte cet âge limite à 18 ans.

En effet, cette nouvelle législation harmonise la détermination de l'âge canonique pour la majorité sexuelle, comme le canon 97 avait déjà donné la règle de base, en définissant comme majeure une personne qui a dix-huit ans accomplis. Toute personne plus jeune est mineure. Par conséquent, tous les actes de pédophilie, d'éphébophilie, de caractère homosexuel ou hétérosexuel avec n'importe quel mineur, tombent tous dans cette catégorie. D'après

SST, une relation sexuelle avec un mineur de moins de 18 ans est un délit grave.

Ainsi, l'abus sexuel d'un mineur désigne toute forme de rapport sexuel avec un enfant en dessous de l'âge de la majorité sexuelle comme établi par la loi. C'est une violence systémique sur les enfants qu'on retrouve dans notre société, parmi d'autres formes de violence dont les enfants sont victimes. L'abus sexuel recouvre toutes sortes de gestes, allant de paroles à des actions, même sans contact physique. Ils sont tous utilisés pour manipuler et forcer un enfant à satisfaire la personne qui commet ce geste fautif ou qui le demande à sa victime. Traditionnellement, l'abus sexuel est multiforme et peut être commis soit dans la famille soit hors de la famille. Dans notre société contemporaine hyper technologique, un nouvel endroit d'abus sexuel s'est développé au cours des dernières décennies, c'est l'espace virtuel.

Dans la famille, l'enfant peut facilement identifier celui qui l'a abusé à cause des liens familiaux. De même, en dehors du cercle familial, l'enfant connaît souvent celui qui l'a abusé, à cause de la relation de confiance due au statut de l'auteur ou de l'endroit où l'abus a eu lieu. Au contraire, sur l'espace virtuel, la victime connaît rarement l'identité de l'auteur qui a pu accéder à lui à travers différents réseaux sociaux sur internet. Dans ce contexte, pour qu'un abus sexuel sur un enfant ait lieu, l'auteur doit gagner sa confiance et, éventuellement, celle de sa famille. C'est cette nouvelle réalité qui élargit l'horizon possible, même dans un scénario inattendu.

Malgré cela, d'après certains auteurs, une grande majorité d'abus sexuels commis sur des enfants ont lieu dans la famille et dans les institutions à vocation éducative, y compris religieuses. On peut se demander pourquoi la famille et les institutions de type familial comme l'Église, qui sont supposées être des endroits sécurisant pour tous, finissent par constituer des dangers pour les enfants.

Précisons que l'abus sexuel peut également être décrit comme une activité dans laquelle une victime est forcée par son agresseur,

avec ou sans violence physique, pour une gratification sexuelle. Or, à l'âge d'hyper technologie de l'information, la génération-X, avec son accès incontrôlable et illimité à l'internet, peut subir à tout moment des abus sexuels. Ainsi, l'abus sexuel sur mineurs peut se produire avec ou sans contact physique, comme le montrent les exemples ci-après :

Avec contact physique — viol, inceste, intimidation et harcèlement, caresses, pénétration sexuelle (anale, orale, vaginale), contact sexuel ou tentative de contact, masturbation forcée, prostitution de mineurs, etc.

Sans contact physique — intimidation et harcèlement sexuel en ligne, toilette, exhibitionnisme, appels et messages téléphoniques obscènes, voyeurisme, exposition d'images pornographiques, exhibition d'organes sexuels devant un enfant, etc.

Lois canoniques pour la protection des enfants

Il s'agit ici des lois canoniques existantes qui sanctionnent les graves délits contre la morale commis par un prêtre. Le *ratio legislatoris* de ces lois est de prévenir d'autres abus sexuels contre mineurs et d'assurer leur protection contre tout abus sexuel possible, spécialement par un prêtre.

Des lois protégeant les enfants des abus sexuels existent dès l'époque pré-chrétienne et les premiers siècles de l'Église, et pourtant, les abus sexuels ont augmenté ces dernières décennies. Mais ce manque de respect pour les lois promulguées afin de protéger les faibles ne supprime pas l'importance des lois que l'Église s'est toujours efforcée d'édicter, même si l'on tenait davantage à la protection de la réputation de l'Église qu'aux victimes des abus.

En outre, un mineur est perçu comme dépendant d'une autre personne. Il a moins de 18 ans d'après la règle canonique générale du canon 97. Lorsqu'il y a abus sexuel sur ce mineur, le législateur du droit canon de 1983, qui est en vigueur maintenant dans le canon 1395 §2 stipule :

Le clerc qui a commis d'une autre façon un délit contre le sixième commandement du Décalogue, si vraiment le délit a été commis par violence ou avec menaces ou publiquement, ou bien avec un mineur de moins de seize ans, sera puni de justes peines, y compris, si le cas l'exige, le renvoi de l'état clérical.

En vertu de cette loi canonique, le crime d'abus sexuel sur mineur est établi et classé comme grave délit lorsqu'il est commis par un clerc. Sans revenir à l'histoire, il est important de noter qu'avant cette loi, il y a eu deux documents publiés par le Saint-Office en 1922 et en 1962¹¹ contre les actes de pédérastie et d'homosexualité commis par des clercs. Quoique ces documents n'aient pas été rendus publics, ils visaient le traitement de tels abus sexuels commis par le clergé. Ils sont restés en vigueur jusqu'aux récentes réformes qui ont restructuré les procédures pénales.

En fait, maintenant, la base juridique se trouve au canon 1395 § 2. À partir de cette loi canonique, et ayant reçu en 1988 la compétence exclusive pour juger de tels délits considérés comme graves, la CDF a promulgué, sous la forme d'un *motu proprio*, le document de travail SST que le pape Jean-Paul II a approuvé le 30 avril 2001. Ce document constitue la loi en vigueur qui guide la procédure pénale spéciale dans le jugement des cas de graves délits commis par des prêtres sur des mineurs et des adultes vulnérables. En d'autres termes, cette nouvelle loi complète la loi déjà existante du canon 1395 §2, qui vise originellement le mineur ayant moins de 16 ans, tandis qu'elle prolonge la nouvelle disposition légale de majorité sexuelle à 18 ans.

Substantiellement, d'après cette loi, tout acte sexuel, allant de l'attouchement à la pénétration d'un mineur constitue un délit (crime) qui est considéré comme grave. Ce type de crime ne tombe pas sous la juridiction de l'évêque local, mais plutôt sous la juridiction compétente de la CDF, selon les normes de la procédure.

11. *De modo procedendi in causis sollicitationis*, qui concerne la sollicitation et l'abus sexuel par le clergé au confessionnal, du 9 juin 1922 et l'*Instructio de modo procedendi dans Causis sollicitationis*, du 16 mars 1962, publié par le Saint-Office.

D'après cette loi donc, le grave délit contre la morale inclut tous les délits qui portent atteinte au sixième commandement du décalogue commis par un prêtre (un clerc dans un sens plus large) avec un mineur de moins de 18 ans. Selon Charles Scicluma,

le délit avec un mineur n'inclut pas seulement un contact physique ou une agression directe, mais s'étend aussi à une agression indirecte (comme de montrer des images pornographiques à des mineurs, ou l'exhibition obscène et indécente devant des mineurs)¹².

Au-delà des lois canoniques

On ne peut pas sous-estimer les dispositions légales, surtout les lois canoniques, qui ont guidé l'Église pendant des siècles. Si elle est sans doute la première institution structurée légalement au monde, c'est indéniablement le résultat de lois sérieuses qui sont effectivement appliquées. Sans porter préjudice au crédit accordé à ces lois ecclésiastiques existantes, spécialement celles qui sanctionnent les graves délits tels que les tendances pédophiliques, je crois, fortement, qu'il nous faut plus que des règles canoniques pour protéger les enfants des menaces d'abus sexuels. En effet, l'abus sexuel des mineurs ne concerne pas que les clercs, mais aussi les enfants sexuellement abusés par des adultes de toutes sortes. Ceux qui ne sont pas membres du clergé ne connaissent pas nécessairement l'existence du droit canonique. Ils se sentent encore moins obligés d'observer ces prescriptions.

En même temps, cela ne les rend pas moins chrétiens (catholiques) que les membres du clergé qui sont plus directement soumis aux lois canoniques concernant les *delicta graviora*. De plus, l'un des points cardinaux de « *come madre una amorevole* » du pape François, c'est le rappel pressant adressé à tous les fidèles que l'Église a le

12. Charles SCICLUNA, « Procédure et praxis de la Congrégation pour la doctrine de la foi en matière de *graviora delicta* », dans Patricia M. DUGAN (dir.), *Towards future developments in penal law: U.S. Theory and Practice, Symposium held under the auspices of the Pontifical Council for Legislative Texts at the Pontifical University of the Holy Cross, Rome, March 5-6, 2009*, Collection Gratianus, Montréal, Wilson & Lafleur Ltée, 2010, p. 296.

devoir et l'obligation d'aimer tous ses enfants comme une mère aimante, qui prend soin d'eux tous et les protège tous avec affection. Elle a une attention particulière pour les plus petits et les plus fragiles d'entre eux, en l'occurrence les enfants et adultes vulnérables, victimes directes des abus sexuels. Le Saint-Père souligne que c'est un devoir urgent de la communauté chrétienne toute entière de protéger ces petits, même si la charge en incombe d'abord aux pasteurs. Dans le *motu proprio, Vos estis lux mundi*, il appelle non seulement les clercs et religieux, mais aussi les laïcs à une obligation légale et morale de signaler tout abus dont ils ont connaissance. C'est ce qui permet d'articuler les mesures extra canoniques suivantes :

1. Conscient que personne n'est génétiquement à l'abri de tels actes humains, nous devons tous nous sentir concernés par la lutte contre les abus sexuels sur les mineurs et les adultes vulnérables. Il n'est plus vrai de prétendre, comme auparavant, qu'il s'agit d'un problème de l'Occident. En Afrique, nous sommes également concernés.

2. Le principe de la tolérance zéro face à la pédo-criminalité et la détermination d'envoyer en prison des coupables âgés ou d'un certain âge montre la volonté de l'autorité de l'Église d'éradiquer toute forme de pédo - criminalité. Néanmoins, ces mesures ne peuvent pas régler le problème si nous oublions que l'Église est la famille de Dieu, où chaque membre devrait se sentir en sécurité.

3. Si *Ecclesia in Africa* a mis en exergue le modèle africain de la famille en complément du concept de la famille de Dieu, parce que la valeur cosmologique africaine a beaucoup à offrir à l'Église universelle, spécialement face aux scandales d'abus sexuels. En effet, dans cette cosmologie, l'enfant est une figure sacrée, bien au-delà du concept de l'enfant-roi des cultures occidentales. On peut se passer du roi quand on ne lui accorde pas d'intérêt pratique, mais l'aspect sacré d'une chose ou d'une personne garantit un meilleur équilibre dans la société humaine. L'Afrique traditionnelle a une culture « pédo-centrique ». Dans ce contexte, la protection de chaque enfant est intrinsèquement un droit humain fondamental en Afrique.

4. Souligner la place de cette figure sacrée, sur laquelle et autour de laquelle dépend la survie de la famille humaine, pourrait être un modèle pour la protection des enfants contre les abus sexuels. Ainsi, les parents Igbo du Nigéria vivent pour leurs enfants. C'est ce que montrent les noms donnés aux enfants. Ils représentent soit des convictions individuelles, soit les circonstances entourant la naissance de l'enfant. Ainsi, *nwakaego* : un enfant a plus de valeur que la richesse ou l'argent ; *nwadimkpa* : un enfant a de la valeur ou est important ; *nwabisi* : un enfant est la tête ou un enfant est le premier ; *nwaamaka* : un enfant est beau. On retrouve également ces éléments dans les expressions linguistiques quotidiennes. Ainsi pour les Igbo *otu onye enwe nwa* : l'enfant n'appartient pas à une seule personne. Ou encore *nwa bu nke ora* : l'enfant appartient à tous. Oui, *nwabugwu* : l'enfant est sacré.

Ces affirmations dépassent la considération légale positiviste qui s'affirme dans la croyance en Dieu. *Nwabisi* signifie l'enfant est premier, parce qu'il est qu'il appartient à Dieu : *NwaChukwu*. Vivre dans la famille de Dieu implique et impose une responsabilité : prendre soin et protéger les enfants, les jeunes membres de la famille de Dieu.

En outre, vivant dans le monde de Dieu où tout est interconnecté, « tout est lié »¹³, et en rapport étroit, nous ne pouvons pas nous permettre de détruire la vie des enfants de Dieu. Il est donc inconcevable de manquer de respect à une entité sacrée de la cosmologie africaine, encore moins d'avoir contre elle des intentions malsaines.

Je me rappelle le cas du drame rwandais où des parents offrirent leur vie pour protéger leurs enfants parce que, non seulement ils assurent la descendance, mais aussi parce qu'ils appartiennent à Dieu. De même, protéger les enfants menacés d'abus sexuels c'est assurer leur survie et leur sécurité dans la famille humaine. Il s'agit du combat de la vie contre la mort.

13. Cf. Pape FRANÇOIS, Encyclique *Laudato si*, n° 70.

Mieux vaut prévenir que guérir

Personne ne peut plus ignorer les abus sexuels perpétrés par des clercs sur des mineurs. Bien sûr, c'est l'une des expériences les plus honteuses que l'Église a affrontées ces dernières décennies. Beaucoup ont choisi d'ignorer ce qui se passait, le considérant comme un fait divers, sans importance, banalisant ainsi ce crime contre l'humanité. En se rappelant les mots très forts des trois derniers papes : « il n'y a absolument aucune place dans le ministère pour ceux qui abusent des mineurs », il est temps de se réveiller et de s'informer de tout ce qui concerne les abus sexuels dans l'Église.

Pour des actions préventives, nous avons besoin de voix prophétiques pour conscientiser les membres du clergé, les religieux, religieuses et les agents pastoraux. La négligence fait du mal à des enfants innocents, confiés à l'Église. Pour les protéger, chacun doit s'investir dans les trois S suivants : **Secret**, **Silence** et **Solidarité**.

En raison de leur mission, le prêtre et la religieuse sont astreints au secret. Mais, nous ne pouvons pas nous taire quand le secret devient un silence meurtrier. Beaucoup de victimes d'abus sexuel sont mortes en silence, et c'est un élément aggravant du crime. Quand les victimes sont identifiées, elles méritent notre solidarité dans nos différentes communautés chrétiennes.

Enfin, la CDF oblige l'Église à publier un guide pour la protection des mineurs et des adultes vulnérables contre les abus sexuels. Ce code de conduite est destiné à être un soutien pratique et quotidien dans la recherche institutionnelle pour une solution permanente à ce problème ecclésial. C'est un outil qui assure la responsabilité et la transparence de notre engagement comme famille ecclésiale dans la lutte contre les abus sexuels sur les enfants innocents et les adultes vulnérables.

Clément CHIMAOBI EMEFU

La communauté chrétienne : lieu de l'altérité bienveillante

Luis MARTÍNEZ-SAAVEDRA

Théologien laïc au service de l'Église au Luxembourg, Luis Martínez-Saavedra enseigne à l'Institut international Lumen Vitæ. Il est aussi professeur invité à la Faculté de théologie de l'Université catholique de Louvain et dirige la collection « La Part-Dieu » aux éditions Lessius.

Réfléchir à l'Église comme un lieu d'altérité bienveillante¹ rappelle tout de suite l'expérience des premières communautés chrétiennes qui, rassemblées pour faire mémoire de celui qui « est passé partout en faisant le bien » (Ac 10, 38), avaient une seule âme, partageaient le pain dans les maisons et mettaient tout en commun. Leur « modeste présence évangélique »² est perçue par leurs contemporains comme une bonne nouvelle et se trouve à la racine de l'expérience ecclésiale des disciples de Christ (Ac 2, 47). C'est l'Église sans autre pouvoir que son témoignage de Jésus de Nazareth, qui n'a ni or ni argent, et rencontre l'humanité pour l'inviter, comme pour le paralytique du récit, à se lever et à marcher vers un horizon de libération et de

-
1. Concept auquel nous avons réfléchi au sein d'un petit groupe d'échange théologique, animé par Arthur BUEKENS, Ignace BERTEN, M. LEROY, Pierre DESSY et Th. M. DUPAGNE.
 2. Cette expression d'Ignace BERTEN fait penser à l'« humble présence » soulignée par les livres de Christian REILLE (*Un jésuite en terre d'Islam*, Paris/Namur, Lessius, 2017) et Yann VAGNEUX (*Prêtre à Bénarès*, Paris/Namur, Lessius, 2018). De même, il rappelle la « minorité » de saint François.

fraternité (cf. Ac 3, 6). Par cette attitude de minorité et de simple proximité, la communauté des disciples se présente en signe et instrument qui témoigne de Dieu ami des hommes et de son projet de vie en plénitude comme Bonne Nouvelle. En elle se réalise le souhait de Dieu : «il n’y aura pas de pauvres parmi vous» (Dt 15, 4).

Ni le pouvoir de l’institution, ni les décors des habits baroques, ni la solennité des rites séculaires, ne sont en mesure de faire mieux. La communauté des disciples du Christ pauvre et crucifié n’a pas d’autre moyen pour rendre présent le Royaume donné aux pauvres que celui de la minorité, du témoignage de son altérité bienveillante accueillant avec sympathie l’altérité du monde, et spécialement celle des pauvres et des petits.

Un nouveau paradigme de la mission de l’Église

Le concile Vatican II situe la mission de l’Église en syntonie avec la *Missio Dei*, c’est-à-dire, comme une action en vue de la réalisation du projet de Dieu dans le monde. Il dépasse ainsi le paradigme préconciliaire qui faisait de la mission un synonyme d’implantation de l’Église, paradigme fort marqué par le colonialisme et le prosélytisme. *Lumen gentium* 8 et *Ad gentes* 5 mettent cette action évangélisatrice de l’Église en consonance avec le style de Jésus qui, «envoyé par le Père pour évangéliser les pauvres..., guérir les cœurs brisés», «a accompli son œuvre rédemptrice dans la pauvreté et la persécution». La constitution pastorale *Gaudium et spes*, pour sa part, rappelle que la communauté chrétienne se veut solidaire et servante du monde, spécialement des pauvres et des souffrants (n. 1). Sans aucun doute, l’avènement du pape François rejoint le sillon tracé par le Concile.

Dans la conscience d’être au service du projet bienveillant de Dieu pour l’humanité et, en conséquence, de rejeter la tentation sectaire du ghetto, du réflexe autoréférentiel et identitaire ne cherchant qu’à perpétuer l’institution ecclésiale, la diaconie prend une place centrale dans l’agir des communautés chrétiennes. Le témoignage d’une pratique chrétienne de la bienveillance envers tout être et d’accueil surtout des souffrants, rend à la communauté chrétienne

son statut de « signe et instrument de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain » (LG 1). Elle devient alors « foyer » pour tous ceux qui subissent toute forme d'exclusion ou de souffrance et pour ceux qui cherchent un sens plus profond à leur vie, notamment en s'engageant au service d'un monde plus humain et plus fraternel.

Il ne suffit plus de transmettre ou de proposer une doctrine sur Dieu ou de faire des adaptations rituelles à la liturgie, il faut encore discerner comment et où servir et rendre présent le Dieu de la miséricorde et de la bienveillance envers tout être. Dans l'après-Concile, les communautés chrétiennes, un peu partout dans le monde, se sentent invitées à devenir un lieu de bienveillance, d'accueil et de rencontre, qui témoigne et célèbre le Dieu de philanthropie. Cette nouvelle conscience d'être au service d'un mystère de salut, dont l'acteur principal reste toujours Dieu lui-même qui se rend proche de tous ses enfants, sans faire acception de personnes, fait de la proximité bienveillante, du service gratuit (diaconie), le lieu de la rencontre avec la société et le chemin prioritaire de l'évangélisation.

Cherchant à être un lieu d'altérité bienveillante, la communauté chrétienne doit veiller d'abord dans sa pratique à mieux mettre en exergue le style de Jésus, le messie pauvre et crucifié, prophète du Royaume annoncé aux pauvres ; deuxièmement, elle devrait veiller à mieux articuler le rapport entre la foi et la vie, spécialement dans ses implications avec la justice, la paix et la sauvegarde de la création ; et troisièmement, elle devrait réussir une nouvelle synthèse liturgique de sa foi et de sa praxis, permettant aux nouvelles générations chrétiennes et aux chrétiens de longue date de célébrer leur foi dans le Dieu « ami des hommes » au milieu de la vie et des douleurs d'enfantement de la nouvelle humanité (Mc 13, 8).

L'Église de base : sacrement du projet bienveillant de Dieu

Dans un monde qui reste pour un grand nombre d'hommes et femmes, pour des peuples entiers, un lieu de malveillance où il fait mal vivre — le nombre des personnes souffrant de la faim

vient de grimper à 821 millions —, être « signe et instrument » du projet bienveillant de Dieu demeure une urgence (cf. 2 Co 5, 14 : « L'amour de Christ nous étreint »). Comme au temps du prophète, il s'agit de « consoler » l'humanité que Dieu chérit (Is 40, 1ss), de secourir et d'accueillir les orphelins, les veuves et les étrangers (Ps 146, 9). Devant le cri des laissés pour compte, la communauté chrétienne, dans la mesure de ses forces, cherche à être « foyer » et lieu de repos, communauté « samaritaine » qui se fait proche et prend soin (Lc 10, 29ss).

En Amérique latine, ce lieu de bienveillance a été et reste encore, malgré les efforts pour l'anéantir, la communauté ecclésiale de base (CEB). Beaucoup plus qu'un simple choix stratégique pastoral, la communauté de base est la réalisation, dans un lieu de l'Église elle-même, de l'Église des pauvres. Comme le dira le document d'Aparecida, en elle on cherche « à imiter le Seigneur, toujours proche, accessible, disponible pour tous, désireux de communiquer la vie dans tous les coins de la terre » (*Aparecida*, 372). Dans le CEB prend chair la communauté « foyer », « samaritaine », « prophète » qui annonce le salut déjà présent au milieu des avatars du monde, « sanctuaire » où les pauvres peuvent parler face à face et dans leurs langues, à leur Père³. En elle, la communauté chrétienne s'engage dans la construction de nouvelles structures de société « qui empêchent la domination de certains » (*Aparecida*, 384 ; 537) et contribue à la mise en place d'un monde « réconcilié et intégré » (*Aparecida*, 520).

Pour l'Église des pauvres, la CEB est le lieu de l'actualisation de l'expérience des premières communautés chrétiennes, parce qu'elles sont « enracinées au cœur du monde, elles sont un lieu privilégié par la vie communautaire de la foi, elles sont des sources de fraternité et de solidarité, une alternative à la société actuelle qui est fondée sur l'égoïsme et la concurrence sans merci » (*Aparecida* 178)⁴. C'est seulement à partir de ce réseau de communautés devenues lieu de bienveillance et d'accueil à la base et au milieu du monde que l'Église institution peut continuer à être signifiante pour le monde d'aujourd'hui. Il ne s'agit pas de la

3. Ronaldo Muñoz, *Ser Iglesia de Jesús*, Santiago, CEDM, 2002, p. 61-66.

4. Cette partie du paragraphe a été effacée par les censeurs du Vatican.

cooptation des CEBs dans une fin de prosélytisme et d'autoréférentialité d'une institution ecclésiale cherchant à survivre, mais de la conversion du modèle institutionnel en celui de l'Église pauvre et servante de l'humanité. Dans le CEB, l'Église « servante du Royaume » (Aparecida 33. 190. 223) et servante des pauvres (Aparecida 29-30 ; 516) réaffirme le seul but de sa mission : « donner la vie en plénitude » (Jn 10, 10). Cette conscience permet, d'une part, de se placer, sans prétention au pouvoir, au milieu du monde et, de l'autre, d'échapper à la tentation de comprendre la mission comme un prosélytisme autoréférentiel ou de s'enfermer dans un intimisme spiritualiste autoréférentiel tourné vers le passé.

Avec l'avènement du pape François, cette « Église des pauvres » balise le chemin de l'Église universelle. Une de ses phrases retentit fortement et résume à elle seule son programme, celle prononcée au début de son pontificat et reprise plus tard dans son exhortation *Evangelii gaudium* 198 : « Comme je désire une Église pauvre et pour les pauvres ». Dans la même exhortation, qui est sa feuille de route, l'ancien président de la commission de rédaction d'Aparecida invite l'Église universelle à devenir une Église « en sortie » (EG 20-24), fécondée par la Parole de Dieu (EG 175) et libérée de ses structures caduques (EG 11). Une Église gorgée d'Évangile (EG 44) qui retrouve « sa fraîcheur » et son « parfum de l'Évangile » (EG 39).

L'Église de l'altérité bienveillante : quels défis pour la pastorale ?

Il me semble que cette nouvelle conscience d'Église comme communauté d'altérité bienveillante, d'accueil et de rencontre implique au moins trois défis majeurs pour la pratique des chrétiens catholiques :

Humble servante d'une humanité nouvelle

Ce modèle d'Église ne cherche pas à restaurer la chrétienté, mais, par sa solidarité et sa praxis de l'accueil et de la miséricorde envers tous ceux et celles qui sont loin, fait de la petite communauté

chrétienne locale un acteur de premier plan dans l'évangélisation, toutefois à la manière douce comme dans la *Lettre à Diognète* :

Les chrétiens ne sont distingués du reste des hommes ni par leurs pays, ni par leur langage, ni par leur manière de vivre ; ils n'ont pas d'autres villes que les vôtres, d'autre langage que celui que vous parlez ; rien de singulier dans leurs habitudes (...). Pour tout dire, en un mot, les chrétiens sont dans le monde ce que l'âme est dans le corps⁵.

En ce sens, la communauté catholique n'est pas le bataillon d'une quelconque *militia christi* à la reconquête du monde ; bien au contraire, elle est l'humble servante et l'ouvrière d'une humanité nouvelle, attentive et prête à répondre au « cri de la terre et au cri des pauvres » (*Laudato Si*, 51). Cet engagement est sa note distinctive et la seule en accord avec le style de Jésus annonçant le Royaume et montrant l'amour miséricordieux du Père pour les pauvres et les pécheurs.

Sacrement de la bienveillance de Dieu

Souvent on annonce et on a peur de la déchristianisation du monde et de la désaffection des catholiques qui ne remplissent plus les églises et ne participent plus aux sacrements. Est-ce un diagnostic correct ? Quels sont les critères pour dire qu'une société est déchristianisée ? Quelle vision de l'Évangile et de l'Église véhicule une telle affirmation ? Si les critères sont ceux de l'ancienne chrétienté : la participation aux offices et la soumission des institutions étatiques à l'Église, il est évident que la société contemporaine en est fort loin et s'éloignera de plus en plus. Ce modèle correspond plutôt à ce que le pape dénonce comme celui d'une Église « autoréférentielle », tournée sur elle-même et croyant être le centre du plan de Dieu. Dans ce paradigme d'une Église « sacrement » de la bienveillance de Dieu, tous les baptisés sont appelés à vivre leur fidélité dans une approche de fraternité et de service, *ad intra* et *ad extra* par rapport aux limites de la communauté.

Si, en revanche, les critères pour définir le degré de christianisation de la société sont ceux de la réalisation du projet que Dieu rêve et désire pour l'humanité qu'il aime, alors la

5. Voir à ce propos, le petit livre très interpellant de Valérie LE CHEVALIER, *Ces fidèles qui ne pratiquent pas assez...*, Namur/Paris, Lessius, 2017.

réponse est tout autre. En effet, dans cette deuxième approche, l'Église se comprend elle-même comme étant au service du monde, et spécialement des pauvres et des laissés pour compte, et sa présence dans la société est analogue à celle d'une sage-femme au pied d'un lit, accompagnant la naissance d'un nouveau-né (cf. Mc 13, 8 ; Rom 8, 22) ou, selon les mots du pape François, ressemblant à un « hôpital de campagne » (*Amoris Laetitia*, 291). Dans le modèle de l'Église de la bienveillance, suivant la pensée d'Irénée de Lyon, que la société soit édifiée pour la gloire de Dieu n'est pas synonyme de « chrétienté », mais d'une société où tout homme et toute femme peut vivre en plénitude ; c'est ce que Mgr. Romero a actualisé dans son pays meurtri en affirmant que « la gloire de Dieu est le pauvre vivant ». Selon ce modèle, la communauté chrétienne a sa place dans la société à côté de tous ceux et celles qui rêvent d'un monde meilleur, pacifique et socialement juste ; elle n'est plus un ghetto religieux, mais une force qui inspire et travaille coude à coude avec celles et ceux qui donnent leur vie pour le bien d'autrui et pour la sauvegarde de la « maison commune » (LS).

Une Église ex-centrée

Si la communauté chrétienne n'est pas centrée sur elle-même, parce qu'elle est au service du Royaume de Dieu, elle ne peut pas être autoréférentielle. Elle est là pour évangéliser (EN 14), non « pour chercher une gloire terrestre » (LG 8). Elle est dans le monde pour le servir et pour accompagner l'humanité dans sa marche vers la libération de toutes les entraves qui empêchent la réalisation du Projet bienveillant de Dieu. Ceci implique de ne pas avoir peur de se dissoudre comme le levain dans la masse (Mt 13, 33) ou le sel dans la nourriture (Mt 5, 13), pour accomplir la mission de l'Église dans le monde ; ou de disparaître, comme le grain qui tombe en terre pour porter du fruit (Jn 12, 24). L'Église de l'altérité bienveillante est une Église ex-centrée et relative, c'est-à-dire, une Église qui sait que la place centrale ne lui revient pas, qu'elle appartient au Royaume et qu'elle est relative parce que le seul absolu est Dieu et son projet.

Par conséquent, réduire le mystère de l'Église à n'être qu'une institution religieuse cherchant à se reproduire ; ou réduire l'action des baptisés à des tâches intra-ecclésiales, liturgiques et administratives ; ou entourer les ministres de titres et d'habits d'un autre

temps, ou étouffer leur ministère de service et de prophétie par un cléricisme malsain qui les éloigne du peuple, tout cela ne fait que manifester un échec. C'est dans ces réductions que se situe la « mondanité spirituelle » dénoncée par le pape François (EG 93-97), celle qui dérive en abus d'autorité, en abus de conscience et en abus sexuels.

Pour aller de l'avant

L'actuel modèle d'Église ne correspond plus aux attentes des hommes et des femmes d'aujourd'hui. Il faut une nouvelle manière d'être Église, qui réponde aux quêtes de fraternité et de reconnaissance de nos contemporains, spécialement des exclus et des rejetés. Une Église qui accueille l'altérité humaine dans toute sa multi-culturalité en y contribuant, par sa bienveillance à briser les chaînes du communautarisme en vue d'une humanité interculturelle et interreligieuse, fraternelle et universelle.

Une Église de l'altérité bienveillante est donc une nouvelle manière d'être Église, plus en accord avec le style de Jésus et de son projet. C'est une Église de la sympathie et de l'accompagnement fraternel de l'humanité. Une Église de l'audace et de la liberté pour être signe et instrument de la bonté de Dieu.

Pour que cette Église devienne réalité, il faut retrouver la syntonie avec l'Évangile, avec l'expérience des premières communautés chrétiennes, avec les choix ecclésiologiques de Vatican II et avec les signes des temps à travers lesquels l'Esprit parle aux Églises. Peut-être, est-il utile de se rappeler les paroles de Karl Barth : « Si l'Église n'a d'autre but que son propre service, elle porte déjà les stigmates de la mort »⁶.

Luis MARTÍNEZ-SAAVEDRA

Des laïcs, fondateurs de l'Église de Corée

Alexandre ROGALA

Originaire de l'île de la Réunion, Alexandre Rogala a étudié dans le domaine des beaux-arts et de l'infographie. Passionné par l'Asie, particulièrement par la Corée et le Japon, il a rejoint la société des Missions Étrangères de Paris où il poursuit sa formation sacerdotale. Il nous rappelle ici l'histoire singulière de l'Église de Corée, fondée par des laïcs coréens.

L'Église de Corée a une « *histoire merveilleuse et singulière* » écrit le Cardinal Stephan Kim, archevêque de Séoul de 1968 à 1998, dans la préface du livre « *Lumière sur la Corée* » publié à l'occasion de la canonisation des 103 martyrs de Corée, en 1984, par le Pape Jean Paul II¹. C'est l'histoire d'une Église fondée par des laïcs imprégnés de diverses traditions religieuses, qui se sont ouverts à la foi chrétienne et en ont témoigné jusqu'au martyre.

Les traditions religieuses de la Corée

Le bouddhisme

Selon les traditions locales, le bouddhisme arriva en Corée au IV^e siècle de notre ère et se répandit avec plus ou moins de succès. Il devint la religion officielle au temps de la dynastie Goryeo². À la

1. Cf. J-M Bosc/J. Verinaud/Lucien Legrand/R. Dupont/ R. Masson, *Lumière sur la Corée*, Édition le Sarmant Fayard, 1984, préface, p. 7.

2. Dynastie Goryeo, 918-1392.

fin du XIV^e siècle, la nouvelle dynastie, celle de Joseon³, qui s'installa sur le trône de Corée, sans interdire le bouddhisme, l'abandonna au profit de la doctrine de Confucius. Toutefois, il arrivait que le gouvernement invoque le nom de *Fô* (Bouddha), et que les reines ou princesses offrent des présents à des pagodes, souvent situées dans les montagnes ou dans les déserts. Les intellectuels s'y réunissaient pour étudier et discuter⁴.

Le confucianisme

La doctrine de Confucius, établie par la loi, fut la religion dominante en Corée au XIX^e siècle. Son culte est le culte officiel, et toute désobéissance à ses règles pouvait être punie. Le confucianisme pratiqué en Corée au XIX^e siècle, consiste dans le culte des ancêtres et dans l'observance des cinq grands devoirs : à l'égard du roi, à l'égard des parents, entre époux, envers les personnes âgées, entre amis. Le confucianisme est donc avant tout, un système éthique de relations sociales⁵ ordonné de telle sorte que soit préservée l'harmonie entre ciel et terre, et entre les humains. Les lettrés, eux, pratiquaient aussi le culte de Confucius et des grands hommes. Ils vénéraient les livres sacrés chinois et rendaient un culte à la divinité protectrice du royaume de Corée : *Sia-tsik*⁶. En réalité, le confucianisme était la religion des nobles, et le peuple ne suivait que de loin. Il y avait aussi dans le confucianisme coréen de cette époque la notion du *Siang-tiei* qui est assimilé au ciel :

Les missionnaires ont souvent interrogé des Coréens très instruits sur le sens qu'ils attachent au mot *Siang-Tiei*, sans jamais obtenir de réponse claire et précise. Les uns croient que l'on désigne par-là « l'Être suprême », créateur et conservateur du monde ; d'autres

3. Dynastie Joseon ou « Choseon », 1392-1910

4. C'est dans l'une de ces pagodes qu'en 1777, des lettrés coréens découvrent la « religion des Occidentaux ». cf. Charles DALLET, *Histoire de l'Église de Corée, Tome I*, Éditeur Victor Palmé, 1874, p. 144-146.

5. Les cinq lois concernent les relations : Roi-Sujet, Parents-Enfants, Mari-Épouse, Aîné-Cadet, et Ami-Ami.

6. *J'ai souvent demandé qu'est-ce que ce Sia-tsik. Les réponses sont fort obscures. La plupart prétendent que Sia est le génie de la Terre, et Tsik l'inventeur de l'agriculture en Chine....* Mgr Antoine DAVELUY cité par Charles DALLET dans *op. cit.*, tome I, p. 140.

prétendent que c'est purement et simplement le Ciel, auquel ils reconnaissent un pouvoir providentiel, pour produire, conserver et faire mûrir les moissons, pour éloigner les maladies, etc.⁷.

Néanmoins, la plupart des personnes n'accordent que peu d'importance au *Siang-Tiei*. Selon J.-M. Bosc, auteur de la première partie du livre «*Lumière sur la Corée*», les néo-confucianistes avaient transformé le confucianisme en un système athée utilisé par le pouvoir pour tenir le peuple en dépendance étroite. En effet, le roi est la clé du passage entre ciel et terre. Il reçoit son mandat du ciel, et il est le seul à pouvoir lui offrir un culte⁸.

Le culte des ancêtres

Le culte des ancêtres est la partie principale, et la seule, de la "religion des lettrés" que pratique l'immense majorité de la population. En effet, le choix d'un lieu d'enterrement est très important pour tout Coréen, puisqu'il croit que le sort de la famille et la prospérité de leur race en dépendent. Quand on a trouvé le lieu de la sépulture, il est défendu à qui que ce soit d'y enterrer quelqu'un à proximité, de peur que la fortune ne passe de son côté.

Aussitôt après la mort d'une personne, on fabriquait une tablette avec le bois d'un arbre éloigné de toute habitation humaine, dans laquelle devait résider l'âme du défunt. Cette tablette est une petite planche plate peinte en blanc sur laquelle on écrit le nom du défunt ; les pauvres font souvent des tablettes en papier. La tablette est ensuite placée dans une boîte carrée, conservée chez les riches dans une pièce spéciale, et chez les pauvres, dans le coin de la maison. Les Coréens se prosternent devant ces tablettes, leur offrent de la nourriture, du tabac, et de l'encens pendant les vingt-sept mois de période de deuil. Après le deuil, on continue à pratiquer ce culte à des jours fixés par la loi et l'usage. À la quatrième génération, on enterre les tablettes, et le culte cesse définitivement, sauf pour les « grands hommes ».

7. Charles DALLET, *op. cit.*, Tome I, p. 139.

8. Cf. J-M BOSCH, *op. cit.*, p. 47-48.

Les premiers chrétiens de Corée

De la Chine à la Corée

La Corée⁹ est une péninsule d'Extrême-Orient, qui s'est construite dans la souffrance et la résistance aux pressions de ses deux puissants voisins : le Japon et la Chine. Son histoire lui a appris à se méfier de l'étranger. Pour pouvoir subsister, le pays, vassal de la Chine, envoyait chaque année une ambassade à Pékin pour payer le tribut à l'empereur et recevoir le calendrier lunaire qui était commun à tous les pays sous tutelle chinoise. Les lettrés de ces ambassades profitaient de ces occasions pour visiter les lieux culturels de la capitale impériale, parmi lesquels, il y avait quatre églises catholiques. C'est ainsi que dès le XVII^e siècle, certains lettrés ont eu des contacts avec les missionnaires jésuites résidant à Pékin, et ont acquis auprès d'eux des livres de science, mais aussi de religion¹⁰.

Vers la fin du XVIII^e siècle, un groupe d'intellectuels à la recherche d'une philosophie capable de réformer le royaume de Corée, qui était en proie à une grave crise politique, se retire dans une maison à la montagne pour se consacrer à l'étude de toutes les connaissances dont ils disposaient. Parmi les ouvrages étudiés figurent les ouvrages de religion chrétienne ramenés de Pékin¹¹. Séduits par la cohérence et la beauté de la religion chrétienne, ils décident de la mettre en pratique. L'un des participants, *Yi Byok*, voulant en savoir plus sur la religion des Occidentaux demande à

9. À cette époque, elle s'appelait encore le royaume Joseon (ou Chôson). La dynastie Joseon a été fondée par le roi *Taejo* en 1392 et elle a pris fin en 1910, avec la mort du dernier empereur *Sunjong*.

10. Au XVII^e siècle, les lettrés coréens utilisaient les caractères chinois pour écrire, ils pouvaient donc communiquer par écrit avec les lettrés chinois et les missionnaires. L'alphabet coréen, le «*Hangeul*» fut inventé au XV^e siècle par le «grand roi» *Sejong* pour favoriser l'alphabétisation du peuple et des femmes, mais pendant longtemps, les lettrés coréens mépriseront le *Hangeul*, et choisiront de continuer à utiliser les caractères chinois.

11. Il y avait entre autres le *Discours véridique sur Dieu* de Mattéo Ricci et *les sept victoires* du P. De Pantoja

un de ses amis, *Yi Seung-Hoon*, fils du troisième ambassadeur, de faire partie de la prochaine ambassade, pour prendre contact avec les missionnaires vivant à Pékin :

À Pékin, il y a une église catholique et des lettrés européens qui prêchent la religion. Va les voir, demande-leur un exemplaire du symbole des apôtres, et prie-les de te donner le baptême. Alors les missionnaires ne manqueront pas de t'aimer beaucoup, et tu obtiendras d'eux quantité d'objets merveilleux et intéressants. Certainement tu ne reviendras pas les mains vides¹².

Les premiers baptisés

Même s'il semblait plus intéressé par la science que par la foi, *Yi Seung hoon* accepta de rentrer dans le projet de son ami *Yi Byok* et se rendit à Pékin avec l'ambassade annuelle. Après une instruction accélérée sur les vérités centrales de la foi, il reçut le baptême des mains d'un jésuite français, le Père Grammont, en 1784, et reçut le prénom de Pierre. 1784 est donc regardée comme la date de fondation de l'Église de Corée¹³.

Pierre Yi Seung Hoon, le premier coréen baptisé, revient en Corée chargé de livres scientifiques et religieux. *Yi Byok* est baptisé avec plusieurs de ses amis par *Yi Seung Hoon*, il choisit le nom de Jean-Baptiste ; la nouvelle doctrine se répand rapidement de la capitale aux provinces, et touche très vite toutes les classes de la société. Avec quelques-uns, ils organisent les premières communautés catholiques. Les réunions se tiennent au domicile des chrétiens. Chez les nobles, le devant de la demeure où résidait le maître était un salon ouvert, où tous, riches et pauvres, pouvaient entrer et prendre part à la conversation.

12. J-M BOSC, *Lumière sur la Corée*, Paris, Le Sarmant-Fayard, 1984, p. 22.

13. Toutefois, bien avant, les Coréens avaient eu un premier contact avec l'Évangile dans des circonstances tragiques au XVI^e siècle pendant l'occupation japonaise. Des soldats japonais chrétiens et leur aumônier, le P. Gregorio de Cespedes, étaient désireux de faire partager leur foi aux gens du pays, mais le contexte d'occupation n'y était pas favorable. Cf. J. M. BOSC, *op. cit.*, p. 16-18.

Cette dimension universelle de l'évangélisation en Corée est très bien illustrée par un poème de *Jean Baptiste Yi Byok* datant de 1779. Venant à peine de découvrir le christianisme, il exprime sa nouvelle foi et son engagement dans un poème, écrit non pas en caractères chinois, mais en alphabet coréen¹⁴. En utilisant la « langue du peuple », *Yi Byok* exprimait son désir de partager avec tous la foi qui venait de changer sa vie. Par la suite, les communautés chrétiennes coréennes auront toujours le souci de rédiger et de traduire des ouvrages en langue coréenne pour les rendre accessibles à tous. Ce rapprochement des classes au sein d'une même foi menaçait les structures sociales. C'est dans ce contexte que la doctrine chrétienne commença à se répandre.

Cependant en 1785, le ministre du tribunal des crimes, *Kim Hwa Djin*, voulant mettre un terme à l'expansion du christianisme fit faire une descente au domicile d'un chrétien, et le précepteur du roi fit publier une circulaire contre les chrétiens la même année. Cette première persécution permit à la Corée d'offrir à l'Église ses premiers martyrs.

La croissance d'une Église

La mission de Corée est confiée aux M.E.P.

Le 23 décembre 1794, un prêtre chinois *Jacques Chu*, pénètre secrètement en Corée. Il réussit à s'y maintenir pendant six ans grâce à un réseau de complicité tissé par les responsables laïcs coréens.¹⁵ Il sera finalement arrêté et décapité en 1801 pendant la première grande persécution, déclenchée l'année précédente. Après avoir essayé vainement de contacter l'évêque de Pékin pour demander de leur envoyer des prêtres, les laïcs coréens décident de s'adresser directement au pape à Rome pour demander des prêtres.

14. Les lettrés coréens préféraient utiliser les caractères chinois pour montrer leur érudition.

15. Françoise BUZELIN, *Lumière sur la Corée*, MEP et Fermer Publication, 2015, p. 16.

C'est le Cardinal Cappellari, préfet de la Congrégation de *Propaganda Fide*, qui prend en main le dossier coréen. Il propose aux Missions Étrangères de Paris (MEP) de prendre en charge cette mission. Les directeurs des MEP faisant face à des difficultés en Asie hésitent à accepter une nouvelle mission. En 1831, à peine élu pape sous le nom de Grégoire XVI, le cardinal Cappellari court-circuite les directeurs de Paris, en créant le vicariat apostolique de Corée. Il nomme Barthélemy Bruguière, alors coadjuteur du vicaire apostolique du Siam, premier vicaire apostolique de Corée avec le titre d'évêque de Capses. Mgr de Bruguière mourra en Mongolie avant de pouvoir rejoindre les émissaires coréens qui devaient le faire entrer en Corée.

Un jeune prêtre des MEP, Pierre Maubant, venu célébrer les funérailles de l'évêque, réussit à persuader les émissaires de le faire entrer en Corée à la place de Mgr Bruguière : « Le 12 janvier 1836, après avoir traversé à pied le fleuve Yalou pris dans la glace, il franchit la frontière par un aqueduc percé dans la muraille de la douane »¹⁶. La mission de Corée est fondée.

Les premiers prêtres des Missions Étrangères en Corée

À peine arrivé en Corée, Pierre Maubant sélectionne et envoie immédiatement trois jeunes hommes se former au sacerdoce à Macao, il s'agit d'*André Kim Taegon*, de *Thomas Ch'oe* et de *François Ch'oe*. En janvier 1837, un autre prêtre français, Jacques Chastan, pénètre en Corée, et au mois de décembre, c'est au tour de Mgr Laurent Imbert, nommé vicaire apostolique de Corée suite au décès de Mgr Bruguière. Les trois missionnaires français font de leur mieux pour répondre au désir de sacrements des Coréens, mais ils n'échappent pas à une nouvelle persécution générale. Ils sont décapités le 21 septembre 1839, et l'Église de Corée se trouve à nouveau sans prêtre.

Sitôt la mort de Mgr Imbert connue, Jean Ferréol est nommé troisième vicaire apostolique de Corée. En 1845, après bien des péripéties, Jean Ferréol et un autre prêtre français Antoine

16. Françoise BUZELIN, *op. cit.*, p. 24.

Daveluy entrent en Corée. Ils sont accompagnés d'*André Kim Taegon*, l'un des deux jeunes hommes envoyés à Macao par Pierre Maubant se former pour devenir prêtres en 1836. Tout juste ordonné, André Kim Taegon est arrêté pendant qu'il prépare la voie à de nouveaux missionnaires. Le premier prêtre coréen est décapité le 16 septembre 1846.

Pendant vingt ans, sous les épiscopats de Jean Ferréol¹⁷, et de Simon Berneux¹⁸, l'Église va grandir dans une paix relative. Mais, en 1866, éclate la dernière grande persécution qui fera des milliers de victimes.

Le sang des martyrs, semence de chrétiens

Le temps des choix

En 1790, *Yi Seung-Hoon*, premier baptisé coréen, fait parvenir une lettre à Mgr Govéa, évêque de Pékin, dans laquelle il demande entre autres des éclaircissements sur la question du culte des ancêtres. La réponse de l'évêque fut claire : cette pratique est contraire au culte de Dieu. Les jeunes communautés furent profondément attristées, car, tout en étant assidus aux observances chrétiennes, les chrétiens coréens avaient continué à rendre le culte traditionnel aux défunts de leurs familles. En effet, le culte des ancêtres était considéré comme le premier devoir filial, mais aussi comme le pilier central de la religion d'État. Toute infraction à ce culte était sévèrement punie. Les chrétiens feront le choix douloureux de ne pas l'observer.

De plus, le christianisme est considéré comme « une secte perverse ». En effet, en enseignant que toute personne peut rendre un culte au « Dieu du Ciel », en introduisant des rapports d'égalité entre hommes et femmes, nobles et pauvres, le christianisme menaçait l'équilibre traditionnel de la société coréenne et particulièrement le pouvoir en place.

17. Vicaire apostolique de Corée entre 1839/1840 et 1853.

18. Vicaire apostolique de Corée entre 1854 et 1866.

Les temps de l'épreuve : les trois grandes persécutions

En refusant d'offrir les sacrifices traditionnels aux défunts, les chrétiens étaient accusés d'impiété, et souvent condamnés à mort. L'Église de Corée a connu trois grandes persécutions.

La première fut déclenchée en 1800 et dura deux ans. En effet, en janvier 1801, un décret royal interdit la religion chrétienne, et en février, c'est un véritable décret de persécution qui est signé par la régente¹⁹. Ce texte va servir de référence aux tribunaux pendant les années de persécution des chrétiens. C'est pourquoi, l'Église de Corée :

peut être comparée à la primitive Église, cette Église dès sa naissance en butte aux orages des persécutions, arrosée du sang de cinq martyrs, affermie par les vertus d'un grand nombre de confesseurs...²⁰.

Entre 1836 et 1839, la politique est un peu plus souple. Trois missionnaires français, dont un évêque, arrivent en Corée, assurant tous les trois l'administration des sacrements. Beaucoup de Coréens embrassent la foi chrétienne :

Au commencement de 1839, de beaux jours semblaient se lever pour l'Église de Corée, son horizon, si longtemps assombri par le délaissement et la persécution, s'éclaircissait rapidement et tout lui promettait un avenir de paix et de prospérité²¹.

Malheureusement le président de la régence en place, fatigué et malade, démissionne. Le ministre *Ni Tsi-en-i*, partisan d'une politique plus rigide, obtient alors pleins pouvoirs. La seconde grande persécution est déclenchée en 1839.

19. Cf. J-VERINAUD, *op. cit.* p. 58-59.

20. Extrait d'une lettre de Mgr De Gouvea, évêque de Pékin, 1797. Cité par Françoise BUZELIN dans le cahier « *Lumière sur la Corée* », déjà cité.

21. Charles DALLET, *Histoire de l'église de Corée, Tome II*, Librairie Victor Palmé éditeur, s.l., 1874, p. 131.

La réaction des Occidentaux contre les Coréens suite aux premières persécutions aboutit à une suspicion de plus en plus grande à l'encontre des Européens. L'ambassade coréenne qui était partie à Pékin en 1865 apporte des nouvelles, à savoir qu'en Chine, la lutte contre les Européens et les chrétiens continue. De plus, comme le relève J. Vernaud : « l'exemple du Japon est là aussi pour servir de leçon : il a ouvert ses portes aux Européens et n'arrive plus à endiguer l'invasion »²². La conclusion est qu'il faut refuser tout contact avec l'étranger, refermer les frontières, et, bien sûr, éliminer les Occidentaux résidant dans le royaume, ainsi que tous les « traîtres » qui sont en contact avec eux. La dernière grande persécution est alors déclenchée en 1886.

Hommage aux Laïcs

En somme, entre la création des premières communautés chrétiennes en 1784 et l'édit royal du 12 juin 1881 annonçant la fin de la persécution ainsi que la tolérance de la religion chrétienne, entre 8 000 et 10 000 catholiques ont été torturés et tués pour leur foi. 103 d'entre eux ont été canonisés le 6 mai 1984 par le pape Jean-Paul II. Parmi eux, 9 prêtres français, dont 3 évêques, le premier prêtre coréen *André Kim Teagon*, et 24 catéchistes coréens. 124 autres martyrs coréens ont été béatifiés le 16 août 2014 par le pape François.

Tous ces martyrs, hommes et femmes, clercs et laïcs, jeunes et adultes sont unis par la même foi en Jésus-Christ, dont les laïcs coréens furent les premiers missionnaires dans leur pays. C'est à eux que le pape François rend un vibrant hommage lors de la béatification de *Paul Yun Ji-chung* et de ses 123 compagnons :

L'héritage du bienheureux *Paul Yun Ji-chung* et de ses compagnons — leur rectitude dans la recherche de la vérité, leur fidélité aux grands principes de la religion qu'ils ont choisi d'embrasser, ainsi que leur témoignage de charité et de solidarité envers tous. Tout cela fait partie de la riche histoire du peuple coréen²³.

22. J. VERINAUD, *op. cit.*, p. 149.

23. Homélie du pape François prononcée en Corée le 16 août 2014.

Tous serviteurs et servantes

Ainsi donc, la foi chrétienne a commencé à se répandre en Corée vers la fin du XVIII^e siècle, par la lecture, par des intellectuels laïcs, d'écrits catholiques en langue chinoise. En naîtront des communautés dynamiques et autonomes entièrement dirigées par des laïcs jusqu'à l'arrivée du prêtre chinois *Jacques Chu* en 1794, et des premiers missionnaires français à partir de 1836. Ce sont donc des laïcs qui ont évangélisé et fondé l'Église de Corée. Comme au temps des premiers chrétiens, l'Esprit Saint était à l'œuvre dans les cœurs du « précurseur » : *Jean-Baptiste Yi Byok*, et des premiers chrétiens coréens. Leur foi était si forte qu'ils en ont témoigné jusqu'au sang, à la suite de Jésus, le témoin vrai et fidèle.

L'histoire de l'Église de Corée ressemble à celle de l'Église primitive. Elle est marquée par le témoignage, la simplicité et le service. Elle anticipe le concile Vatican II qui rappelle que la mission concerne autant les laïcs que les prêtres et les évêques, tous serviteurs et servants du Christ et de l'humanité, au cœur d'une Église servante, quel que soit le ministère que l'on assume dans la communauté.

Dans un contexte de persécutions, l'Église de Corée s'est retrouvée à plusieurs reprises sans prêtre pour célébrer les sacrements. Pourtant, les communautés chrétiennes ont non seulement vécu et survécu, mais elles se sont agrandies grâce au zèle missionnaire des laïcs qui ont pris leurs responsabilités de baptisés au sein de leur communauté. Ils n'ont pas hésité à transmettre les vérités de la foi à leur entourage malgré les risques de persécution. Ces milliers de martyrs de Corée étaient tous animés par un seul désir : faire connaître à tous leurs contemporains, Celui qui avait changé leur vie en leur donnant « *le pouvoir de devenir enfants de Dieu* » (Jn 1, 12).

Alexandre ROGALA

Les femmes et le pouvoir dans l'Église

Geneviève MÉDEVIELLE

Geneviève Médevielle est religieuse Auxiliatrice. Professeur honoraire de l'Institut Catholique de Paris, elle a enseigné la théologie morale tant fondamentale que sociale et politique. Elle a exercé diverses tâches administratives : la direction du Cycle des Études du Doctorat pour la Faculté de Théologie de l'Institut Catholique de Paris (1999 - 2004), la fonction de Vice-recteur académique et à la recherche et celle de Recteur ad intérim de l'Institut Catholique de Paris (2004 - 2008). Depuis de nombreuses années, elle accompagne des religieuses, dont certaines ont été abusées par des clercs.

Comme tant d'autres chrétiens et chrétiennes, j'appartiens à ce peuple de fidèles en colère face à ces actes *pédo-criminels* et *d'abus sexuels* commis par des fils de l'Église qui ont fait tant de victimes. Le dégoût me prend à chaque nouvelle annonce qui vient révéler tant de souffrances cachées et qui défigurent l'évangile que l'Église a charge d'annoncer. Je sais que cette crise vient décrédibiliser une fois de plus l'Église dans ce qu'elle dit et fait. Je ne peux donc que saluer l'initiative de la rédaction de *Spiritus* de vouloir traiter dans ce numéro, une des questions radicales posées à l'Église, celle du comment exercer le pouvoir et l'autorité dans l'Église qui rende impossible les abus sur l'autre. Comprendre ce que peut représenter l'exercice du pouvoir « au féminin » dans l'Église, tel sera l'objet de cette contribution.

Femme et religieuse dans l'Église

Comme femme et religieuse dans l'Église, en lisant cette crise comme un symptôme du cléricalisme de l'institution, je suis tentée de croire que, si celle-ci donnait plus de place et de pouvoir aux baptisés laïcs, nous éviterions des postures de toute-puissance qui sont à la base de ces abus. Car il est vrai qu'une certaine théologie du ministère sacerdotal paré de sacralité et de sainteté aura fourni un terrain favorable aux abus quand la formulation des identités et l'exercice des *munera* du ministère sacerdotal produit dans les esprits des supériorités équivoques. Revoir l'économie du sacerdoce des baptisés et du sacerdoce ministériel selon Vatican II, au sein de l'Église et donc également les modalités de sa gouvernance, comme l'appelle de ses vœux Anne-Marie Pelletier¹, devrait nous aider à trouver des postures plus évangéliques et, on peut l'espérer, moins sujettes aux abus.

Or, il est clair que les femmes constituent l'écrasante majorité des laïcs dans l'Église qui, au titre de leur baptême, porte au quotidien le témoignage et le rayonnement de l'Évangile en servant dans de nombreuses tâches et charges dans l'Église. Peut-on alors sur fond de cette transformation de la vie ecclésiale², inconcevable il n'y a pas si longtemps, imaginer que donner plus de pouvoir aux femmes dans l'Église serait une solution pour éviter les abus ? Certains et certaines le croient pour avoir été témoins d'une manière féminine d'habiter le pouvoir bien différente des hommes. Comme l'exprime Alphonse Borrás, les femmes dans l'Église ont :

-
1. Voir en particulier, Anne-Marie PELLETIER, *L'Église des femmes avec des hommes*, Paris, Le Cerf, 2019.
 2. « L'appel de *Christifideles laïci* (1988) à ce que des femmes entrent dans les conseils pastoraux diocésains et paroissiaux, ou œuvrent dans les synodes diocésains, n'est pas resté lettre morte. Des fonctions traditionnellement et structurellement réservées aux hommes, sinon aux prêtres, se voient aussi investies de présence féminine. L'accompagnement spirituel est de plus en plus fréquemment délégué à des chrétiennes chargées d'aumôneries en des lieux — hôpitaux ou prisons — aux prises avec les questions radicales de la vie en expérience de souffrance, d'échec, ou à l'horizon de la mort », dans Anne-Marie PELLETIER, « Femmes dans une ecclésiologie intégrale. Surmonter l'invisibilité des femmes », *Transversalités*, 2015/2, n° 133, p. 99.

un style de leadership plus dynamique, parce que plus relationnel, transformationnel et émotif. Un leadership plus interactif encourageant la participation et stimulant la motivation, axé sur la tâche et les résultats moyennant la mise en relation des personnes et des objectifs. On leur reconnaît un leadership sensible à la résolution des problèmes et au dépassement des conflits. L'intuition spontanément qualifiée de féminine n'y serait pas étrangère. Il y a aussi très souvent chez les femmes une approche intégrée des différentes composantes de la personne : corps et esprit, affectivité et intellect³.

Si telles sont les qualités des femmes en poste dans l'Église, le pouvoir des femmes devrait nous interpeller aujourd'hui alors que celles-ci affrontent encore de nombreux défis de reconnaissance.

Pouvoir des femmes dans l'Église : tabou partagé avec les femmes au pouvoir dans la société

Notons qu'aucune enquête n'a été faite auprès de femmes exerçant un poste de pouvoir dans l'Église pour comprendre comment elles le vivent et l'habitent. On en reste à des stéréotypes véhiculés au mieux par quelques discours de reconnaissance. Il est vrai qu'elles ne sont pas encore très nombreuses dans les dicastères comme le pape François le soulignait en voulant augmenter les espaces pour une présence féminine plus incisive dans l'Église⁴. Mais, il serait faux de dire que les femmes n'occupent que des charges subalternes.

3. *Art.cit.* p. 99.

4. On peut se rapporter à son discours pour les 25 ans de la *Lettre apostolique Mulieris dignitatem* du Pape Jean-Paul II, où il osait dénoncer de manière inhabituelle les poncifs d'une féminité exaltée par la maternité et les ambiguïtés d'une insistance sur le « service » qui serait un privilège féminin si souvent perverti en véritable servitude. On peut aussi consulter ses propos aux journalistes lors de son retour de Rio en avion, où il osait réclamer une réflexion de fond déplorant qu'il n'y ait pas encore de théologie profonde de la femme : « il faut ouvrir un chantier ».

Personnellement, lorsque j'ai occupé mes différentes charges dans l'Église⁵, j'ai souvent expérimenté que mes collègues prêtres me renvoyaient ma manière différente d'occuper les postes qu'ils avaient pu occuper. Ils qualifiaient ma façon d'habiter le pouvoir des stéréotypes féminins. Ils ajoutaient, non sans humour et ambiguïté, que nous les femmes, habitons le pouvoir avec le « génie féminin » du prendre soin des gens confiés comme une mère prend soin de sa famille ! En utilisant cette expression chère au pape Jean-Paul II, ils n'ignoraient pas que celle-ci risquait de rabattre l'être femme sur la seule maternité et les ambiguïtés du « service ».

Il est vrai qu'il n'est pas facile de parler du pouvoir quand on l'occupe comme femmes dans l'Église. Pour au moins deux raisons. La première, c'est que lorsqu'on possède un pouvoir marqué par les hommes depuis si longtemps, on a du mal à en parler tellement on le vit différemment des hommes. On ne s'y reconnaît pas. Alors oser dire qu'on vit ce pouvoir avec des qualités « féminines » nous met en difficulté par rapport aux féministes absolues qui vont jusqu'au refus de la différence sexuelle ou aux femmes soutenant un féminisme essentialiste qui développent qu'ontologiquement nous sommes naturellement faites pour des tâches maternelles de service et de prendre soin des autres.

La seule manière de s'en sortir, c'est de reconnaître que nous habitons le pouvoir d'une manière « genrée », fruit d'une éducation et d'une culture particulière. L'avantage de cette vision, c'est de pouvoir rendre compte des différences d'appréciation du pouvoir des femmes dans l'Église liée au contexte socioculturel et aux traditions de gouvernance différentes : le monde anglo-saxon de mes sœurs américaines ou québécoises n'est pas le même que celui de mes sœurs japonaises ou encore de mes sœurs africaines

5. Comme professeur honoraire de théologie à l'Institut Catholique de Paris, ayant occupé les plus hauts postes de gouvernance de cet institut, et aujourd'hui nommée « commissaire apostolique » par le Saint-Siège pour aider une communauté religieuse en difficulté de gouvernance, je n'ai pas manqué de pouvoir dans l'Église. Je fais l'expérience depuis presque 40 ans d'une confiance que l'Église m'accorde, dans des tâches d'autorité théologique et spirituelle naguère encore réservées aux clercs.

où l'égalité hommes/femmes est loin d'être acquise. À ce titre, nous sommes comme les femmes dans la société contemporaine qui bien qu'occupant de très hautes fonctions dans les sociétés, entreprises et grandes administrations ont du mal à s'approprier le mot « pouvoir » tant celui-ci est connoté au masculin⁶. Elles parlent plus de leur « leadership féminin » que de pouvoir.

Finalement, les femmes au pouvoir dans la société s'attribuent en grande majorité des qualités spécifiques, « genrées », qui peuvent être de vrais stéréotypes : la capacité d'écoute, l'empathie, le jeu collectif, un ego moindre, un sens aigu de l'éthique. Les femmes disent avoir une approche différente du pouvoir que les hommes, même si quelques-unes habitent le pouvoir avec une « sur-adaptation au modèle masculin » : plus franches, avec un réel désir de faire avancer les choses, elles accordent une grande importance à la légitimité par l'exemple. Il en va de même lorsqu'elles listent les qualités masculines : charisme, impartialité, capacité de décision, prise de risque.

Enfin, il est impossible de s'engager dans une réflexion sur l'autorité et le pouvoir des femmes sans chercher à comprendre fondamentalement le service que peut apporter l'exercice de l'autorité pour une institution ou la société. Nous rejoignons là, si nous voulons aborder la question du pouvoir des femmes dans l'Église, une question proprement théologique, celle présumée

6. On peut consulter l'enquête de Viviane de BEAUFORT, « Femmes et Pouvoir : Tabou ou nouveau modèle de gouvernance ? », Septembre 2012. <http://vdb-gender-mixite.com/wp-content/uploads/2016/01/%C3%89tude-Femmes-et-pouvoir-francais.pdf>

Professeure et Co-Directrice du Centre Européen de Droit et d'Économie à l'ESSEC, décidée à lancer une filière spécifique pour aider des femmes confirmées à atteindre des hauts postes de direction par le programme "Women be European board ready", elle s'est rendu compte que peu de participantes évoquaient la question du pouvoir alors même qu'elles cherchaient à assumer des rôles d'autorité au sein des entreprises et des administrations. Elle s'est alors posé la question de cette omission du mot pouvoir dans les discours de ces femmes. La question du pouvoir serait-elle encore un tabou chez les femmes ? C'est à cette question que répond l'enquête.

par le thème de ce numéro de *Spiritus*, à savoir l'autorité évangélique comme « service ». Le *catéchisme de l'Église catholique* le dit explicitement au n° 2235 : « Ceux qui exercent l'autorité doivent l'exercer comme un service ». Mais d'autres articles de ce numéro permettront d'éclairer ce point.

Soulignons juste que, malgré les apports du concile Vatican II, dès que nous abordons la question du pouvoir et de l'autorité dans l'Église, les femmes restent marquées par le modèle de l'autorité hiérarchique, liée à l'être même de l'Église en sa forme visible et historique. Il n'est pas certain que ce type de pouvoir et d'exercice de l'autorité corresponde au mode évangélique que le concile Vatican II a voulu promouvoir. C'est oublier qu'il n'y a pas qu'une seule modalité de l'autorité et du pouvoir en Église et que chaque modalité est au service d'un type de communauté. Or les femmes sont marquées par cette image de l'Église dans la mesure où le sacerdoce des baptisés n'est pas assez justement articulé avec le sacerdoce ministériel.

Un tabou redoublé par la non-ouverture au sacerdoce des femmes

La seconde difficulté à parler du pouvoir pour les femmes dans l'Église, c'est que celui qu'on possède nous semble subalterne par rapport à celui que les hommes exercent dans l'Église. Effectivement, bon nombre de femmes dans l'Église se sentent et se disent « exclues du pouvoir ». Les discours les plus absolus des féministes soulignent l'ambiguïté du lien qui unit autorité cléricale et soumission féminine dans une institution qui récupère à son profit les services d'éducation, de santé et de bienfaisance accomplis par des femmes. Pour les autres, habituellement peu revendicatives, dévouées à l'institution, il n'est pas rare de les entendre dire qu'elles n'ont pas accès aux « postes de pouvoir et des lieux de réelle influence », ceux-ci étant réservés à un clergé toujours aussi hiérarchisé, et masculin.

Être exclues du diaconat et de la prêtrise, leur donne une image du pouvoir et de l'autorité fondée sur un degré dans l'ordre

sacramental. Il est vrai que, dans les derniers siècles, l'Église s'était orientée de plus en plus nettement vers une conception juridique de l'autorité hiérarchique, risquant de couper celle-ci de sa dimension pneumatique pour la cantonner dans la sphère de l'administration et exigeant du fidèle une obéissance sans nuances. La vie religieuse féminine elle-même a subi ce processus d'assimilation quand encore aujourd'hui dans certaines congrégations, tout descend d'en-haut par voie hiérarchique et l'on semble souvent convaincu que Dieu a comme remis son propre pouvoir entre les mains de celle qui « le représente ».

Certes, le Concile a poussé fortement tous les ministres, quels qu'ils soient, à une conversion profonde de leur mentalité et de leur agir dans un esprit de service. Mais à la base de cette conversion doit se trouver un effort de repenser la nature propre de l'autorité que chacun possède. Autrement, on risque de n'envisager le pouvoir des femmes dans l'Église que sous la forme de la question taboue de non-ouverture au sacerdoce alors qu'il faudrait pouvoir réfléchir à la manière évangélique d'habiter tout pouvoir qu'il nous soit donné d'occuper.

Un pouvoir qui peut se pervertir en domination psychologique et spirituelle

Sans dénier que les femmes ont une manière féminine d'habiter les charges confiées qui peuvent être bonnes pour l'Église, et l'équilibre prophétique hommes-femmes pour la société, je pense qu'il nous faut dépasser une certaine naïveté, celle de croire qu'il suffirait de donner du pouvoir aux femmes dans l'Église pour éviter toutes les dérives qui mènent aux abus. Comme les hommes, les femmes peuvent malheureusement exceller dans l'abus spirituel. C'est malheureusement ce dont nous sommes témoins dans certains mouvements ou communautés religieuses et chrétiennes, quand une femme au pouvoir le détourne de sa vocation de service évangélique.

On le sait, l'emprise s'établit au moyen de manipulations et de stratégies « perverses » plus ou moins subtiles qui se déploient dans les dimensions interpersonnelles et institutionnelles. Les qua-

lités féminines de sensibilité, d'affectivité et de séduction peuvent devenir alors des armes au service de ces stratégies. Les femmes ne sont donc pas à l'abri de commettre des abus spirituels tout aussi dévastateurs qu'une agression sexuelle. Ce phénomène, encore tabou, touche pourtant certaines femmes au sein des communautés, même si la plupart des révélations d'abus spirituels concernent les femmes comme victimes et non pas comme abuseurs. Dès qu'il y a pouvoir, que ce soit au féminin ou au masculin, il s'agit donc de ne pas baisser la garde et de renforcer notre vigilance. Il en va de la crédibilité du message de l'Église.

Conversion et communion

À l'heure où je boucle cet article, nous vivons une situation inédite due à la pandémie du Covid-19. Avec le confinement strict, nous sommes renvoyés à vivre une vie en Église peu commune. Le contexte épidémique impose aux communautés chrétiennes de ne pas célébrer l'eucharistie dominicale, privant les croyants du sommet et de la source de leur vie chrétienne. Les prêtres célèbrent seuls chez eux la messe en communion avec les fidèles. La prière prend une place plus importante dans la vie de chacun. Beaucoup découvrent ou redécouvrent la liturgie des heures qui nous met en communion avec tous les chrétiens de par le monde. Le vendredi 20 mars, le pape François lors d'une célébration retransmise par les médias de la place Saint-Pierre vide, dépouillée, accordait aux croyants privés de sacrement du pardon, « l'indulgence plénière » à condition qu'ils y soient disposés.

Tout le monde s'accorde à dire que nous ne sortirons pas indemnes de cette pandémie, à tous les niveaux. Mais, quels fruits de conversion et de communion retirerons-nous de cette expérience de fragilité et de dépouillement ? Comment ferons-nous désormais Église ? Et, quelle sera la place des femmes dans le service ecclésial de la charité et de la communion ?

Geneviève MÉDEVIELLE

La mission hier, aujourd'hui et demain

***Compte rendu du colloque International « Omnes Gentes »
(19 - 21 novembre 2019)***

Éric NZEYIMANA

Éric Nzeyimana, prêtre de l'archidiocèse de Bujumbura (Burundi), est titulaire d'un master en théologie morale (obtenu à l'Université Catholique de Louvain) et d'un certificat universitaire d'approfondissement en philosophie (UCLouvain). Depuis 2018, il est doctorant en théologie morale à l'Université Catholique de Louvain. Il est également vicaire à la paroisse de Blocry en Brabant Wallon.

D'après la vocation *d'Omnes Gentes* de promouvoir le dialogue et la collaboration entre les Églises du Nord et celles du Sud, un colloque a rassemblé les théologiens et agents pastoraux d'Europe, d'Asie et d'Afrique, dans le cadre de la célébration du centenaire de la lettre apostolique *Maximum Illud* du Pape Benoît XV, publiée le 30 novembre 1919. Des questions fondamentales sur l'histoire des missions ont été débattues le premier jour. Au deuxième jour, les orateurs avaient pour axe de réflexion la mission vue à partir des autres continents. Le troisième jour a été consacré à la réflexion sur l'état et la possibilité de la mission en Belgique.

L'histoire des missions

La mission dans la Bible

L'ouverture du colloque a été réalisée par le doyen de la Faculté de théologie de la KU Leuven et du père Michel Coppin, alors président de *Omnes Gentes* et directeur de *Missio* Belgique. La première conférence a été celle du professeur émérite de l'Université catholique d'Afrique centrale, Paulin Poucouta. Celui-ci a mené sa réflexion sur « la mission à la lumière de l'Apocalypse johannique ». P. Poucouta a fait remarquer que la Bible présente une diversité de théologies missionnaires. Dans l'Ancien Testament, la mission a toujours été liée à l'élection. Celle-ci est conçue comme une responsabilité pour le peuple d'Israël d'être un peuple modèle et lumière des nations (Is 42, 1-9). Ce qui est symbolisé par la *menorah*, chandelier à sept branches, figure avant tout de Dieu lui-même (Ps 36, 10). Le peuple est appelé à être le reflet de cette Lumière. Cette mission est célébrée particulièrement à la fête de *Hanukkah*, qui rappelle la dédicace du temple de Dieu après sa profanation, en 167 av. J.C. La *Hanukkah*, fête de la lumière est en Israël une fête missionnaire.

En reprenant cette symbolique, l'Apocalypse johannique dit la mission de l'Église comme lumière, mais en précisant que l'Agneau est la lumière qui éclaire les hommes et les fait venir vers lui (Ap 14, 1ss). L'Église n'en est que le reflet. Elle en témoigne par sa fidélité, son témoignage et sa conversion permanente. Alors, même les moments de tourments sont un *kairos*, un moment favorable pour témoigner du Ressuscité.

La mission dans Maximum Illud

Dans son intervention, le Professeur Jean-Paul Messina, lui, a montré que *Maximum Illud* portait le souci de réajuster et de relancer l'activité missionnaire affectée et freinée par la Grande Guerre. Par ailleurs, les conséquences de cette guerre étaient entre autres la montée des nationalismes préjudiciables à l'esprit missionnaire. De plus, le Pape n'a pas ménagé les missionnaires aux comportements contraires à l'esprit de l'évangile. Certains

d'entre eux servaient les intérêts de leurs patries plutôt que ceux du Royaume de Dieu, ce que le Pape qualifie de « peste affreuse » dans l'Église.

Robert Aaron Wessman, dans sa conférence intitulée : « A vision for christian mission : engaging the missiological significance of *Maximum Illud* » est revenu sur l'aspect pessimiste de *Maximum Illud* au sujet des non chrétiens qualifiés de « pitoyables, malheureux et infidèles »¹. Wessman a rectifié cette vision qui ne tient pas compte de la bonté de la création. Pour le conférencier, la mission est à inscrire dans la dynamique trinitaire, car le Dieu qui veut sauver le monde par le Christ est Celui-là même qui l'a créé par son amour et qui l'anime par son Esprit Saint. Le missionnaire est appelé à poser un regard d'amour sur les autres, à dialoguer et à collaborer aussi bien avec les chrétiens que les non-chrétiens, à mener une tâche missionnaire en phase avec la dignité de la personne humaine.

La mission au concile Vatican II : Ad gentes

Mathijs Lamberigts (KU Leuven), dans sa conférence "the long and difficult way towards *Ad gentes*" a insisté sur la considération respectueuse des peuples formulée par le décret *Ad gentes*. La mission se focalise sur l'annonce de l'Évangile. Celle-ci doit être respectueuse des cultures auxquelles elle s'adresse. De plus, selon *Ad gentes*, la mission est un appel à une incessante conversion. Elle concerne en même temps la vie personnelle et communautaire de l'Église et son dialogue avec le monde (AG 11). *Ad gentes* insiste sur le fait que les conditions dans lesquelles la mission s'accomplit doivent être prises en compte (AG 6).

La mission à partir de l'Europe

Selon Dries Vanysacker (Ku Leuven), la mission *Ad gentes* s'est réalisée dans les moments difficiles. En effet, dans son thème « Panorama historique de la mission jusqu'en 1918 », Vanysacker montre que la persécution des premiers chrétiens a été marquée

1. *Maximum illud*, n° 7.

par la conversion de saint Paul, qui est passé du rôle de persécuteur à celui de missionnaire (Ac 1, 8).

Le conférencier rappelle que dans son expansion, l'Évangile est parti de Jérusalem et d'Antioche en Syrie vers les autres contrées de l'Empire romain. Ainsi, en 112, la lettre du gouverneur Pline atteste la présence des communautés chrétiennes en Asie Mineure. Déjà, Jean a beaucoup travaillé à l'évangélisation d'Éphèse durant la seconde moitié du premier siècle. Polycarpe (mort martyr en 156) fut un missionnaire acharné à Smyrne.

À Rome, le mouvement missionnaire a d'abord atteint les classes inférieures, qui parlaient le grec. En 199, à Rome les chrétiens étaient estimés à 30 000. Sous l'impulsion du pape Victor, le latin supplante progressivement le grec comme langue liturgique. Dans leurs écrits, Tertullien et Cyprien font mention des Églises espagnoles. Et au concile d'Elvira au IV^e siècle, les Églises espagnoles se sont fait représenter, quoique rien ne le confirme, selon les historiens, le ministère de Saint Paul en Espagne.

En France, l'Évangile serait arrivé par des marchands chrétiens. Irénée de Lyon (115-200) a lui-même d'abord été au service d'immigrants de langue grecque. Les Anglo-Saxons n'ont pas été bénéficiaires de l'évangélisation jusqu'à la fin du VI^e siècle. Mais le ministère d'Augustin de Canterbury fut fécond. Saint Patrick, le célèbre missionnaire (387-461) a évangélisé une grande partie de l'Irlande.

En Afrique, les origines du christianisme égyptien sont mal connues. Cependant, une école de catéchèse fut ouverte très tôt à Alexandrie. Les théologiens tels que Tertullien, Cyprien et Augustin d'Hippone ont beaucoup contribué au façonnement de l'Église en Afrique du Nord entre le IV^e et le V^e siècle. À l'Est, le mouvement chrétien en Perse et en Mésopotamie est principalement parti d'Edessa aux II^e et III^e siècles. L'évangélisation de l'Inde serait tributaire de l'œuvre de Thomas. L'Évangile a pénétré très tôt en Arabie, mais on n'en retrouve les traces qu'à partir du IV^e siècle. Les premières Églises furent établies dans l'actuel Qatar. Sur le territoire africain, il est difficile de relier le baptême de l'eunuque

éthiopien à l'œuvre missionnaire. Les récits les plus vraisemblables des débuts de l'Église éthiopienne ne remontent qu'au IV^e siècle. Quant à la Chine, rien n'indique son évangélisation avant le VII^e siècle.

À la période pré-constantinienne, ce fut la persécution. Puis, au IV^e siècle, la conversion de Constantin fut une clé de la vague d'évangélisation. Le christianisme étant devenu la religion d'État, même les contraintes et les violences étaient acceptées comme méthodes d'évangélisation. Toutefois, la montée de l'Islam aux VII^e et VIII^e siècles a ralenti l'évangélisation des territoires conquis par les Arabes. Les missionnaires des premiers siècles de l'ère chrétienne furent principalement les apôtres, les disciples du Seigneur, les évêques, les philosophes, les enseignants, les moines missionnaires, des laïcs et anonymes.

À la fin du Moyen Âge, l'évangélisation s'est convertie en la propagation unilatérale à l'intérieur et à l'extérieur de la mission européenne. Aux XVI^e et XVII^e siècles, l'engagement missionnaire devint la responsabilité des ordres catholiques, dont les Jésuites, les Franciscains, etc. En 1622, le Pape Grégoire XV créa une Congrégation chargée de la mission, *Propaganda Fide*, en vue d'assurer le contrôle missionnaire. Aujourd'hui, il est intéressant d'avoir le feedback de cette colossale entreprise missionnaire à partir de l'Europe. C'était l'objet du deuxième jour du colloque.

La mission hors Europe

La mission en Amérique latine

Luis Martinez (Lumen Vitae) dans sa conférence « Le concept de mission et disciplines missionnaires dans la tradition postconciliaire latino-américaine », a montré la fécondité missionnaire de Vatican II en Amérique latine. En effet, dans le discours inaugural du concile, *Gaudet mater ecclesia*, le Pape Jean XXIII demandait aux Pères conciliaires de faire de l'évangélisation des pauvres le cœur du concile. Pour Martinez, le Pape venait de lancer son rêve de faire de l'Église une Église des

pauvres. Le congrès du conseil épiscopal latino-américain (CELAM) à Medellín, en 1968, a approfondi cette conscience et opéré une véritable conversion pastorale missionnaire. La mission a été vite comprise comme un service et une solidarité avec toute l'humanité. Être missionnaire, dans cet ordre d'idées, c'est être une altérité bienveillante, témoin de l'amour du Père pour tout être. La théologie de la libération a pris naissance dans ce sillage. Elle rime bien avec la thèse du théologien Joseph Comblin, qui affirme que la mission est une œuvre de libération.

Ce que confirmera la conférence d'Alzirinha Souza sur le thème « Les éléments permanents de la mission d'après Joseph Comblin », le terme « mission » est sous-tendu par trois verbes : « envoyer, aller, venir ». Ces trois éléments ou mouvements structurent le fondement christologico-trinitaire de la mission. Jésus a été envoyé par le Père au monde pour adresser la parole de vie à Pierre, André, Jean, etc. Et par ceux-ci, qui ont fait de la tâche missionnaire un héritage pour les générations futures, sous l'action de l'Esprit Saint, il continue d'adresser la même parole à l'histoire, toutes époques confondues. Le projet d'évangélisation est en même temps un projet d'humanisation ou de renouvellement de l'homme par l'Évangile. Il vise à faire que tout un chacun soit homme en Jésus. Ce dynamisme missionnaire se vit un peu partout dans le monde.

La mission en Afrique

Edward Tengan, dans sa conférence "Shifting paradigms in mission: the experience of Dagara in northwestern Ghana", a montré qu'en Afrique comme un peu partout ailleurs, où l'évangélisation a eu lieu à l'heure de la colonisation, la mission a été conçue comme une implantation de l'Église dans des lieux où elle n'était pas encore présente. D'après l'expérience, recueillie auprès des Dagara, populations du nord-ouest du Ghana, au début de leur évangélisation (dès 1929), la mission a été vécue comme une implantation de l'Église européenne au Ghana. Mais Vatican II fut un tournant dans l'histoire de la mission. Celle-ci passa pour une démarche d'inculturation de l'Évangile. Fort heureusement, dans le diocèse de Wa, Mgr Peter Poreku Dery

(alors missionnaire au Ghana) a devancé Vatican II en demandant au Pape Jean XXIII de lui permettre d'initier les célébrations en dagara (langue locale). Car la personne humaine n'est pleinement accomplie que dans sa culture.

Mais la mission vise également la transformation de la vision humaine sur la vie et le monde. C'est ce que remarque en partie Tengan chez les Dagara. Ceux-ci, malgré l'accueil de l'Évangile, gardent la vision traditionnelle du monde (la relation à la mort et au mariage, le crédit accordé au pouvoir protecteur des rites traditionnels, etc.). Il est donc clair que l'évangélisation est loin d'être une œuvre achevée. C'est un travail permanent et de longue haleine.

Judith Gruber (KU Leuven) en sa conférence « Le salut dans un monde blessé : vers une théologie spectrale de la mission », montre l'ambiguïté de l'œuvre missionnaire, qui n'a pas toujours été téléologiquement une histoire de salut. Pour elle, la théologie spectrale est de nature à traduire les complicités du message christique de la Rédemption avec les visées colonio-impériales. Gruber part d'une statue blanche avec des rides noires de l'artiste congolais Aimé Mpane au Musée de l'Afrique à Tervuren à Bruxelles. La statue est intitulée « Nouveau souffle ou Le Congo bourgeonnant ». Il nous a amenés à reconnaître l'enchevêtrement des visées impérialistes et la soumission au mandat du Christ d'évangéliser le monde. Il paraît donc évident qu'un renouveau missionnaire s'avère nécessaire dans l'Église.

Ce projet missionnaire a un prix. En Afrique, sous le contrôle de la *Propaganda Fide*, quatre Œuvres pontificales missionnaires ont été créées respectivement au XIX^e siècle (Œuvre de la propagation de la foi, Œuvre pontificale de l'enfance missionnaire, Œuvre pontificale de saint Pierre apôtre) et au XX^e (Union pontificale missionnaire). Les Œuvres pontificales missionnaires sont les instruments d'animation missionnaire et de formation intégrale du peuple de Dieu.

Dans sa conférence « Les Œuvres pontificales missionnaires dans les Églises locales d'Afrique », Godefroid Manunga (Directeur

national OPM-RDC) a rappelé que les Œuvres pontificales missionnaires (OPM) ont commencé en Afrique dès 1920-1922. Ces Œuvres ont été implantées localement en Afrique. Le Dimanche des missions, une collecte de fonds est organisée comme partout ailleurs dans le monde. Manunga a souligné que l'Afrique, à cette occasion, reçoit 60 % des collectes alors qu'elle donne une infime partie. Mais la sensibilisation est en faveur d'une large solidarité et d'une auto-prise en charge à la hauteur des communautés chrétiennes.

La mission en Asie

Le mandat missionnaire du Christ a également concerné le continent asiatique dans l'ensemble. Mgr Yvon Ambroise nous a retracé l'histoire de son évangélisation. Pour lui, ce fut par une inspiration de l'Esprit Saint que saint Pierre, en tant que chef de l'Église, a déplacé de Jérusalem à Rome le siège de l'Église. Cela a facilité l'évangélisation de l'Empire romain (de l'an 313 à l'an 500), puis de toute l'Europe (de l'an 500 à 1400).

Au XV^e siècle, les choses changèrent. L'Empire ottoman était en pleine croissance, et les papes y voyaient une menace pour l'évangélisation, car cet empire était une puissance musulmane. Le Pape Nicolas V (1447-1455) accorda au roi du Portugal et à l'Espagne le patronage de l'Église locale dans les territoires conquis avec le droit de nommer des évêques. L'est de l'Océan Atlantique, y compris le Brésil et le Japon, fut donné au Portugal. L'ouest de l'Océan Atlantique comprenant le continent nord-américain jusqu'aux Philippines fut confié à l'Espagne. Ce sont les fameux droits de *Padroado*. Au XVI^e siècle, un écart entre l'objectif de la mission de l'Église et les objectifs des puissances portugaises et espagnoles se fit remarquer. Et, en 1622, le pape Grégoire XV mit sur pied la Sacrée Congrégation de la propagation de la foi (*Propaganda Fide*) chargée de suivre et d'améliorer les activités missionnaires. C'est ainsi qu'aux siècles qui ont suivi, le travail missionnaire en Asie et en Amérique latine a changé et devint respectueux des traditions religieuses.

En Asie du Sud, l'Inde a été évangélisée au tout début par saint Thomas, dès l'an 52. D'autres missionnaires ont suivi, tel l'illustre saint François Xavier, qui atteint Goa en 1542. En Asie du Sud-Est, l'évangélisation a été assurée par les Jésuites, la Société des missions étrangères de Paris, les Dominicains, etc. Le Vietnam a été une grande terre de martyrs. En effet, de 1625 à 1886, plus de 300 000 catholiques sont morts à cause de leur foi.

En ce qui concerne l'Asie orientale, le conférencier a signalé que la dynamique missionnaire se frayait un chemin dès le XIII^e siècle. En 1245, le Pape Innocent IV a envoyé en République de Mongolie les Frères franciscains pour une première tentative missionnaire. Puis d'autres missionnaires ont suivi dont les Pères Scheutistes, les Augustiniens, etc.

De manière générale, la convention *Padroado*, malgré les intérêts pas tout à fait ajustés au message de l'Évangile, a sensiblement contribué à la mission. Le conférencier a signalé, à titre d'exemple, qu'au moment où les pouvoirs politiques de la Chine et d'ailleurs ont interdit l'exercice des missionnaires, ces derniers se sont rabattus sur les moyens de communication dont la SW Radio Veritas Asiatique (RVA). En phase avec l'appel de Paul VI dans l'encyclique *Evangelii nuntiandi*, l'Église, selon notre conférencier, se rendrait coupable devant le Seigneur si elle ne se servait pas des médias comme outils missionnaires.

La mission en Belgique aujourd'hui

La mission en Occident

Le troisième jour a été consacré à la mission en Belgique aujourd'hui. C'est le professeur Henri Derroitte qui a ouvert les débats par sa conférence sur le thème « Le kérygme et la catéchèse missionnaire ». À partir de l'exhortation apostolique du pape François, *Evangelii gaudium*, il montre l'articulation entre kérygme, catéchèse et mission. Derroitte nous a fait remarquer que le monde d'aujourd'hui n'a plus besoin d'un déploiement d'une armée de missionnaires en vue de la première annonce, du moins en Occi-

dent dont la Belgique fait partie. Ce pays, dont les fils et les filles, hier et aujourd'hui, ont remarquablement contribué à l'évangélisation des peuples un peu partout dans le monde, a besoin du « visage d'un Dieu désirable », donc plus d'une découverte que d'une première annonce. C'est ce que Enzo Biemmi appelle la seconde annonce. Celle-ci garde le même contenu de la foi que la première, mais elle axe son attention sur la reformulation favorable à une découverte ou redécouverte de la richesse du message du Christ.

Ensuite, Stijn Van den Bossche a posé une question importante dans sa conférence « Foi, Église et présence missionnaire en 50 ans en Europe ». Le conférencier s'est basé sur les travaux du prêtre catholique tchèque et spécialiste de la sociologie des religions, Thomas Halik. Celui-ci désigne le christianisme des années passées en Europe comme un christianisme culturel. Et il en distingue trois phases. La première phase est le « vrai christianisme culturel » du Moyen Âge. La seconde phase est le christianisme moderne centré sur les valeurs, un christianisme qui transforme Dieu en des recettes pour un monde meilleur. La troisième phase est celle du christianisme postmoderne dit « christianisme divisé entre la religiosité extrinsèque et la religiosité intrinsèque ». C'est en ce christianisme que Thomas Halik voit la situation la plus dangereuse.

Toutefois, ce type de christianisme disparaît rapidement. Dans 50 ans, peut-on espérer une réapparition du christianisme culturel ? La réponse est non, selon Thomas Halik. Pour lui, le christianisme futur ne sera ni une idéologie ni un système de croyances et de rites, mais un lieu d'apprentissage de foi, d'espérance et d'amour. En Europe, l'Église future sera, après une période de chocs, davantage une communion des choqués et des secoués qu'une tradition accueillie sans discernement.

La mission dans le contexte de la Belgique

Le professeur Arnaud Join-Lambert (UC Louvain) a proposé, en phase avec le contexte de fortes mutations que connaît le monde, une diversité de modèles d'évangélisation. En exposant le thème « L'éclatement des théories et pratiques missionnaires dans l'Église catholique », Join-Lambert a souligné que l'Église doit

éviter le *statu quo*, mais accepter d'être «liquide» dans une «modernité liquide», donc en mutation. Ici le professeur se réfère aux travaux de Zygmunt Bauman et à *Evangelii gaudium* du pape François qui fustige le *statu quo* missionnaire. L'Église catholique belge est une «Église liquide», qui doit faire face à ses propres mutations et à celles du monde.

Tom Ooms nous a rappelé que l'évangélisation doit véhiculer les valeurs du royaume de Dieu. Il part du travail de l'artiste belge Luc Tuymans qui, en 2000, a fait une exposition des images de la souveraineté coloniale belge et de la colonie (Congo). Pour lui, le vrai paradigme de la mission est le «Royaume de Dieu». Toute activité missionnaire est appelée à être autant un instrument qu'un aperçu du Royaume de Dieu. Certes, la mission en tant qu'avènement du Royaume de Dieu ne pourra pas s'effectuer uniformément en Belgique comme partout ailleurs.

Les associations catholiques Entraide & Fraternité (EF) et Action Vivre Ensemble (AVE) — dont Axelle Fischer est secrétaire générale, vivent ce déplacement missionnaire dans l'Église, imposé par le changement des contextes et des situations. A. Fischer nous a entretenus sur le thème «Vers une écologie intégrale, quel sens pour l'action d'une ONG catholique ?» Nées dans les années 60, ces associations sont issues de la Constitution pastorale *Gaudium et spes* du concile Vatican II. Ce document traduit l'engagement d'une Église ouverte au monde et qui comprend que la mission c'est de partager les joies et les peines de toute la famille humaine, à la suite de Jésus qui invite à s'occuper du plus petit comme de Jésus lui-même (Mt 25, 31-40). EF et AVE par la méthode «voir-juger-agir» analysent la réalité et les causes de la pauvreté et expliquent le bien-fondé de la solidarité planétaire. Ensuite, elles sensibilisent à un changement structurel socio-politique et interpellent les décideurs politiques en faveur des exclus.

Jan Dumon, dans sa conférence sur le thème «Être chrétien missionnaire en Belgique», précise que la qualité de l'Église missionnaire dépend de la qualité missionnaire de ses membres. Et cela constitue le thème transversal de *Maximum illud* à *Evangelii gaudium*. La chrétienté en Belgique perd depuis plus d'un demi-siècle son dynamisme au risque de s'effriter et de disparaître. Dans ce contexte, nombre de chrétiens et d'organisations

catholiques considèrent que la meilleure façon d'être missionnaires est de se cramponner aux valeurs évangéliques plutôt que directement à l'Évangile. Or, être chrétien c'est opérer un choix personnel qui s'enracine dans les Évangiles ; ceux-ci rappellent que l'annonce missionnaire est un engagement quotidien.

La mission dans les écoles flamandes

Qu'en est-il des écoles flamandes ? Lieven Boeve nous en parle dans sa conférence, « Identité par le dialogue dans la différence : la mission des écoles catholiques flamandes » ; il décrit la situation des écoles catholiques flamandes. Celles-ci ont choisi de contribuer à la mission par un projet dit « École catholique du dialogue ». Il ne porte pas uniquement le souci de transmission de la foi, mais se donne la tâche de sauver l'identité chrétienne de la noyade du relativisme. Car enseigner la politesse, l'entraide, la solidarité, etc. ne signifie pas nécessairement révéler l'identité chrétienne. L'école catholique du dialogue se propose de travailler en faveur de la re-confessionnalisation de l'éducation et de la re-contextualisation de l'inspiration chrétienne, dans une Belgique aux positions philosophiques et religieuses multiples.

Conclusion

Enfin, le colloque s'est clôturé par un panel animé par le professeur Joseph Famerée qui a invité l'auditoire à poser des questions aux différents intervenants. L'une d'elles fut la suivante : « Que faut-il faire face au sécularisme grandissant ? » Les vues n'ont pas convergé. Les uns soutenaient que la Belgique comme ailleurs vit dans une culture sans transcendance ; c'est un état de fait qu'on ne peut pas changer. Pour d'autres, l'Église pour être missionnaire a besoin de se réinventer, de se remettre en question et d'utiliser d'autres approches contextualisées en accordant toute la place à l'Évangile, à l'Esprit Saint qui l'habite et rend toujours actuel l'appel à la mission.

Éric NZEYIMANA

« Protéger toute vie »

Le pape François au pays du Soleil Levant

Maria Angela de GIORGI

Maria Angela de Giorgi est missionnaire de la «Società Missionaria di Maria di Parma» ou «Missionarie di Maria-Saveriane». Depuis 1985, elle travaille au Japon, où elle est engagée dans le dialogue interreligieux au Centre Shinmeizan Center for Spirituality and Interfaith Dialogue. Docteure en théologie de l'Université grégorienne de Rome, elle y enseigne comme professeure invitée. Elle nous propose ici de relire le voyage du pape François au Japon en 2019. Son texte est traduit de l'italien.

Attendue et souhaitée, la visite du pape François au Japon, des 23 au 26 novembre 2019, a profondément marqué l'Église et la société japonaise. Officiellement invité par le Premier ministre Shinzo Abe, et à plusieurs reprises par les évêques japonais, le pape François fut accueilli avec respect, intérêt et enthousiasme.

L'Église du Japon

Pour comprendre l'impact réel de cette visite historique — la seconde d'un Pontife romain après celle de saint Jean-Paul II en 1981 — et les échos qu'elle a suscités au sein de la société japonaise et de l'Église locale, il me semble important de rappeler que les chrétiens au Japon ne représentent qu'environ 1% de la population (un peu plus d'un million sur 127 millions d'habitants). Et parmi les chrétiens, les catholiques ne sont

qu'environ 0,33 %, soit 450 000 de la population globale : une petite minorité, héritière d'une histoire de persécutions et de martyres qui a duré des siècles. Interdit en 1587, et considéré pendant des siècles comme *jakyō* (mauvaise religion), le christianisme au Japon n'a commencé, en fait, à jouir d'une liberté effective qu'après la fin de la Seconde Guerre mondiale, bien que la peine de mort contre les chrétiens — imposée par Ieyasu Tokugawa en 1612 — ait été abolie en 1873.

C'est pourquoi le discours d'accueil du Premier ministre, Shinzo Abe, étonnamment axé sur l'histoire tragique du christianisme au Japon et sur les siècles sombres de persécutions, apparaît comme un geste sans précédent de « réconciliation officielle » de l'État avec cette minorité de chrétiens qui est une partie intégrante du peuple japonais. Ce discours aurait mérité plus d'attention de la part des médias.

Deux autres données sont importantes à relever : le vieillissement progressif de l'ensemble de la société japonaise — et par conséquent de la communauté chrétienne — et le phénomène inquiétant du *shukyo banare* (désaffection et éloignement de la religion) qui traverse toutes les traditions religieuses, y compris l'Église catholique. Au cours des dernières décennies, le nombre de fidèles ainsi que celui de baptêmes d'adultes et d'enfants a diminué.

Ce qui a provoqué un processus d'involution générale qui a également eu de l'impact sur les instituts religieux et missionnaires contraints de fermer et de réduire leurs œuvres et leurs initiatives par manque de vocations. En revanche, il est vrai, nous avons la présence de plus de 500 000 catholiques venus des Philippines, du Vietnam, d'Amérique latine et d'autres pays qui, au cours des dernières décennies, ont apporté un souffle vivifiant au « petit troupeau » de l'Église japonaise. Témoignage précieux de l'universalité de l'Église, cette présence cosmopolite exige, cependant, de la communauté locale, une minutieuse organisation pastorale d'accueil et d'intégration.

C'est dans ce contexte social, ecclésial et missionnaire complexe que le « *Pèlerin missionnaire* » François a fait retentir avec vigueur le message évangélique, médiatisé par la devise qui a préparé et accompagné sa visite : « protéger toute *vie* ». Dans son immédiateté, cette devise — que l'Église locale a valorisée comme une occasion singulière d'affirmation — a marqué profondément le cœur et l'esprit du peuple japonais. Un service d'information efficace a permis à tous, fidèles catholiques ou non, d'être au courant des détails de la visite papale, pour le suivre, moment par moment, à travers les médias ou par la participation directe.

Par exemple, dans le diocèse de Fukuoka, où j'habite, toutes les paroisses ont organisé le transport de ceux qui souhaitent participer à la célébration eucharistique présidée par le Saint-Père à Nagasaki le 24 novembre. Pendant près d'un mois, une exposition mise en place dans les locaux de la cathédrale a présenté, en plus des différents moments de la visite papale, de nombreux thèmes liés à la vie et à l'activité de l'Église catholique au Japon et dans le monde. Des écrans géants placés à l'extérieur de la cathédrale ont permis à ceux qui n'avaient pas pu avoir accès aux lieux officiels de la visite papale d'en suivre les différentes étapes.

« Protéger toute vie »

À diverses reprises, le pape François a eu l'occasion de rappeler que comme jeune jésuite, il avait rêvé et voulu venir au Japon en tant que missionnaire. Même aux évêques japonais qui l'ont accueilli à la nonciature, immédiatement après son arrivée à Tokyo le 23 novembre soir, il a répété :

Je ne sais pas si le vous savez, mais dès mon plus jeune âge, j'ai ressenti de la sympathie et de l'affection pour cette terre. De nombreuses années se sont écoulées depuis cette ardeur missionnaire, dont la réalisation s'est fait attendre. Aujourd'hui, le Seigneur m'offre l'occasion d'être parmi vous comme pèlerin missionnaire sur les traces de grands témoins de la foi.

Puis, se référant à la devise de son voyage apostolique « protéger toute vie », François a courageusement désigné par leur nom les problèmes qui minent la société japonaise et menacent sa vie : solitude, désespoir, isolement, intimidation, augmentation des avortements et des suicides, formes d'aliénation et de désorientation spirituelles.

« Protéger toute vie », a-t-il rappelé aux évêques, peut bien symboliser le ministère épiscopal parce que « l'évêque est celui que le Seigneur a appelé au milieu de son peuple, pour en faire un pasteur capable de protéger toute vie, et cela détermine dans une certaine mesure le scénario vers lequel nous devons tendre », un scénario que le pape François n'a jamais perdu de vue lors de son court, mais intense séjour.

« Protéger toute vie » en effet n'était pas seulement le leitmotiv de tout son voyage apostolique, mais aussi l'impératif moral qu'il voulait laisser à l'Église et au peuple japonais, un peuple qui, même s'il est héritier d'une culture ancestrale qui a toujours reconnu la vie comme don de Dieu, risque maintenant — à cause de la sécularisation et du matérialisme dominants — d'en perdre le sens et la valeur.

Immoralité des armes nucléaires

Le 24 novembre, le « pèlerin missionnaire » François a traversé le Japon du nord-est au sud-ouest et vice - versa : Tokyo, Nagasaki, Hiroshima et de nouveau, Tokyo. Des scènes évocatrices de drames et de moments historiques indélébiles, sculptées dans la conscience personnelle et collective des Japonais. À Nagasaki, sur le site de l'épicentre de la bombe atomique, sous une pluie battante, rappelant « l'horreur indicible subie dans leur chair par les victimes et leurs familles », le pape François n'a pas eu peur d'élever la voix contre la course aux armements. Reprenant ce qu'il avait dit dans son « Message au Japon », avant de quitter Rome, à savoir que « se servir de l'arme atomique est immoral », il déclare :

Nous ne pourrons jamais nous lasser d'œuvrer et de soutenir avec une insistance persistante les principaux instruments juridiques internationaux de désarmement et de non-prolifération nucléaire, y compris le Traité sur l'interdiction des armes nucléaires.

Et puis encore :

Convaincu qu'un monde sans armes nucléaires est possible et nécessaire, je demande aux leaders politiques de ne pas oublier que ces armes ne nous défendent pas des menaces contre la sécurité nationale et internationale de notre temps » (Nagasaki, *Message sur les armes nucléaires*).

Avec la même vigueur, le pape François a lancé le même appel au monde depuis Hiroshima où, le soir même, le 24 novembre, un groupe d'*hibakusha* (survivants des bombardements atomiques), une délégation interreligieuse et 1300 personnes se sont rassemblées au Mémorial de la Paix en mémoire des victimes de la première bombe atomique. J'ai pu participer à ce moment de grande intensité et recueillir l'émotion de ceux qui étaient présents au moment où le pape François disait :

Je désire redire avec conviction que l'utilisation de l'énergie atomique à des fins militaires est aujourd'hui plus que jamais un crime, non seulement contre l'homme et sa dignité, mais aussi contre toute possibilité d'avenir dans notre maison commune. L'utilisation de l'énergie atomique à des fins militaires est immorale de même que la possession des armes atomiques [...] Comment pouvons-nous parler de paix en construisant de nouvelles et redoutables armes de guerre ? (Hiroshima, *Rencontre pour la paix*).

Ces appels forts, recueillis et relayés par les médias, ont eu un grand impact sur l'opinion publique à un moment où le débat sur le nucléaire suscite de nouveau des controverses. En effet, le Japon est l'unique peuple à avoir fait l'expérience de la tragédie de la bombe atomique et avoir renoncé, constitutionnellement, à produire et à posséder des armes nucléaires. Il n'a même pas le droit d'avoir une armée, sauf pour la défense de son territoire. Les Japonais ont donc vibré aux paroles passionnées de François en reconnaissant dans ses mots un message universel.

Néanmoins, face à la situation internationale complexe et aux menaces nucléaires répétées de la Corée du Nord voisine, il ne manque pas de groupes qui appellent à la révision de la Constitution afin de permettre au Japon d'avoir — comme tous les autres pays — une armée capable de défendre le territoire, de prévenir d'éventuelles attaques et d'intervenir dans le jeu des équilibres internationaux. À la suite des catastrophes écologiques et environnementales causées par l'accident de Fukushima, le débat se concentre désormais également sur la nécessité ou non de l'utilisation civile des centrales nucléaires, auxquelles le Japon a recours pour des besoins industriels.

Il est difficile de prévoir l'impact du message du pape François sur cette délicate controverse. Il ne fait aucun doute, cependant, que les discours prononcés à Nagasaki et à Hiroshima, sur les sites des catastrophes atomiques, et à Tokyo, lors de la réunion avec les victimes de la triple catastrophe de Fukushima ainsi qu'avec le Corps diplomatique, resteront des textes de référence importants.

Comme le Pape l'a lui-même rappelé à Nagasaki : « En juillet dernier, les évêques du Japon ont appelé à l'abolition des armes nucléaires, et chaque mois d'août, l'Église japonaise célèbre une réunion de prière de dix jours pour la paix ».

Un engagement courageux qui donne à la petite Église catholique au Japon une position de leader dans un conflit difficile et complexe. De nombreux articles parus dans divers magazines japonais témoignent de l'impact du message de François au sein de l'Église et du peuple japonais.

Aux racines chrétiennes du Japon

Cœur du christianisme japonais, Nagasaki préserve non seulement la mémoire du martyr atomique, mais aussi celle des milliers de martyrs chrétiens qui ont donné leur vie pour le Christ et son Évangile en deux siècles de persécution féroce. À Nagasaki, sur la colline de Nishizaka, l'endroit où, le 5 février 1597, les vingt-six premiers martyrs ont été crucifiés, est vénéré. Le pape François

y est allé honorer leur mémoire et inviter l'Église au Japon à proclamer inlassablement l'Évangile de la vie (Jn 14, 6) :

Que l'Église, au Japon de notre temps, avec toutes ses difficultés et ses promesses, se sente appelée à écouter chaque jour le message qu'a proclamé saint Paul Miki par sa croix, et à partager avec tous les hommes et femmes la joie et la beauté de l'Évangile, qui est Chemin, Vérité et Vie (cf. *Hommage aux Saints Martyrs*).

Sans oublier les milliers de martyrs dont le sang, aujourd'hui encore, baigne tant de pays, François a exhorté à s'élever :

contre toute instrumentalisation des religions, par des politiques fondamentalistes et de division et par les systèmes de gain insatisfaisant et par les tendances idéologiques odieuses, qui manipulent les actions et les destins des hommes (cf. *Hommage aux Saints Martyrs*).

L'appel à « protéger toute vie » a également émergé fortement dans les deux homélies prononcées à Nagasaki le 24 novembre et à Tokyo le 25 novembre, lors des célébrations eucharistiques qui ont rassemblé plus de 35 000 fidèles à Nagasaki et plus de 50 000 à Tokyo, dans les stades des deux villes. Les deux célébrations, retransmises en direct à la télévision, ont également eu un grand impact dans les médias. Non seulement des chrétiens japonais et immigrés étaient présents, venant des différents diocèses, mais aussi des fidèles d'autres traditions religieuses.

L'intense programme du pape François s'est poursuivi à Tokyo par une visite privée à l'empereur Naruhito, une rencontre avec le Premier ministre Shinzo Abe, les autorités et le Corps diplomatique, avec les jeunes, chrétiens et non chrétiens, réunis dans la cathédrale Sainte-Marie, et enfin avec les frères jésuites de l'Université Sophia. Ce court, mais intense voyage apostolique le « pèlerin missionnaire » François en a lui-même donné la clé de lecture dans son discours aux évêques :

Nous savons que l'Église au Japon est modeste et que les catholiques sont une minorité. Mais cela ne doit pas diminuer la valeur de votre engagement pour une évangélisation qui, dans votre situation particulière, a comme parole forte et claire à offrir,

celle d'un témoignage humble au quotidien et d'un dialogue avec d'autres traditions religieuses.

L'hospitalité et l'attention que vous accordez aux nombreux travailleurs étrangers, qui représentent plus de la moitié des catholiques au Japon, servent non seulement de témoignage évangélique dans la société japonaise, mais encore attestent de l'universalité de l'Église, en démontrant que notre union avec le Christ est plus forte que n'importe quel autre lien ou identité et est capable d'atteindre et d'imprégner toutes les réalités. Une Église de martyrs peut parler plus librement, surtout en abordant des questions urgentes de paix et de justice dans notre monde¹.

Des graines précieuses

Quelques mois après l'événement, je pense que nous pouvons légitimement parler d'un « effet François ». Les catholiques japonais ont une sympathie particulière pour le pape en raison de ses gestes originaux et surprenants, de la dimension concrète et pratique de son témoignage de foi, particulièrement en harmonie avec la psychologie japonaise. Surtout son mode de vie et son témoignage chrétien se révèlent être des « graines précieuses », capables de stimuler un engagement missionnaire renouvelé dans la communauté catholique au Japon.

Maria Angela de Giorgi

1. Pape François, *Discours aux évêques*, Nonciature apostolique à Tokyo samedi 23 novembre 2019.

Recensions

Cris Beauchemin et Mathieu Ichou (dir.), *Au-delà de la crise des migrants : décentrer le regard*, Coll. « disputatio », Paris, Karthala, 2016, 200 p.

L'objectif de cet ouvrage collectif est de fournir des clefs de compréhension de ladite crise des réfugiés en prenant de la distance par rapport aux représentations communes du phénomène. Pour éclairer l'actualité, celle des années 2014 et 2015, ce livre prend le parti de ne pas traiter seulement des événements récents et d'élargir le champ géographique au-delà des frontières du vieux continent. Sa méthode veut dépasser les idées reçues, comme celle de l'envahissement, souvent utilisées par des « Politiques » pour susciter la peur de l'autre et gagner des électeurs.

Les différents auteurs veulent nous proposer une distance réflexible et un décentrement de notre regard. Ils proposent un premier décentrement par les chiffres en nous donnant des statistiques les plus précises et une terminologie précise des termes habituellement utilisés : migrants, réfugiés ou clandestins.

Le deuxième décentrement voulu par les auteurs est historique, qui nous permet de dépasser l'illusion du « jamais vu », sans tomber dans celle du « toujours ainsi » et d'inscrire ainsi les migrations récentes dans une histoire plus ancienne, des plus anciennes.

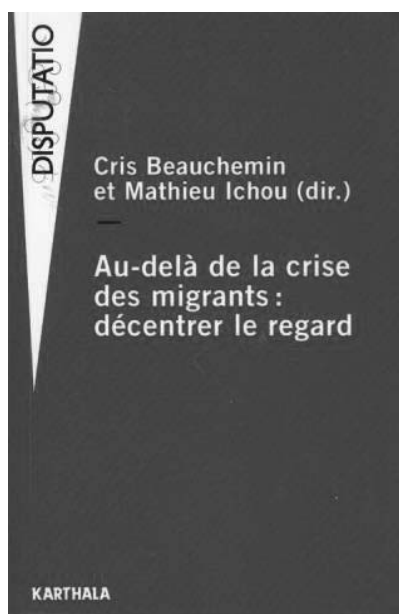
Pour nous décentrer de l'Europe, ils nous rappellent les migrations vers d'autres pays et continents et qu'il n'y a pas seulement des « pauvres » qui migrent et que les retours dans les pays d'origine sont aussi une réalité à ne pas oublier.

La première partie de l'ouvrage (Migrations internationales en Europe : arriver et partir) comprend quatre chapitres. Dans le premier,

Cris Beauchemin décode les statistiques des migrations vers ce continent et clarifie les termes qui sont utilisés : migrants, réfugiés, demandeurs d'asile. Il permet de relativiser la place de l'Europe dans le monde comme seule terre d'accueil.

Au 2^e chapitre, Cris Beauchemin, Mathieu Ichou et Lionel Kesztenbaum rappellent à notre mémoire les arrivées massives de réfugiés en France lors de l'exode des Espagnols républicains au début de l'année 1939, du rapatriement des « pieds-noirs » au moment de l'indépendance de l'Algérie et de l'accueil des réfugiés d'Asie du Sud-est, au milieu des années 1970.

Ce rappel historique relativise la pertinence des débats sur la « capacité d'accueil » de la France. Dans le 3^e chapitre, Mathieu Ichou remet en question la vision misérabiliste très répandue des migrants. Il signale que les immigrés venus en France sont souvent plus éduqués que la moyenne dans leur pays d'origine.



Dans le 4^e, Louise Caron démonte l'idée répandue selon laquelle ceux qui arrivent en France s'y installent, en notant que les migrations sont souvent temporaires et à double sens.

La 2^e partie présente des éclairages régionaux extra-européens en 4 chapitres. Lama Kabbanji évoque la situation du Liban, l'un des principaux territoires des réfugiés syriens. Elle note le caractère répressif des politiques et montre la capacité d'adaptation et d'action des migrants. Dorothée Serges Garcia décrit l'histoire des migrations en Guyane, dans les années 1990, la peur de l'invasion et les stéréotypes racistes qui se développent. Audrey Lenoël et Tatiana Eremenko s'intéressent aux nouvelles migrations de Subsahariens et de retraités français vers le Maroc.

Cris Beauchemin scrute les migrations d'Afrique subsaharienne des Congolais, Ghanéens et Sénégalais, une vision multilatérale des migrations qui nous parlent de la non-migration et des retours

Guy Vuillemin

Benjamin Lee Hegeman, *L'Évangile en pays baatonou (Bénin) : De l'hostilité à l'harmonie en Christ 1940-2000*. Traduction de l'anglais par Michel Bonemaison, en collaboration avec Jean-Claude Maingot et Christiane Brousseau, Préface de Michel Bonemaison. Paris, Karthala, 2018, 154 pages.

À la source de ce livre, il y a la thèse du pasteur évangélique, « Benjamin Lee Hegeman, missionnaire de la SIM (Sudan Interior Mission) ... arrivé au Borgou en 1990, chercheur, missiologue ». Cet ouvrage est un extrait de sa thèse "Between Glory and Shame". Il présente l'accueil fait à l'Évangile par le peuple des « Baatombu », communément appelé "bariba". Ils habitent la région du Borgou, au nord-est du Bénin et au nord-ouest du Nigéria.

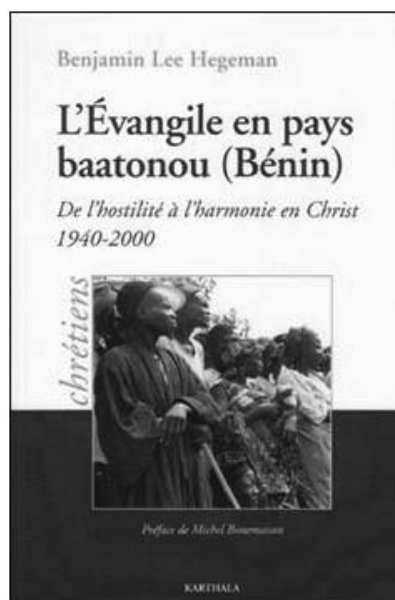
(La complexité de la vie et de l'organisation de ce peuple a été étudiée par Jacques Lombard dans son livre « *Structure de type féodal en Afrique noire : Étude des dynamismes internes et des relations sociales chez les Bariba du Dahomey* », Ed Mouton et Co, Paris, 1965).

Cet ouvrage a vu le jour grâce à trois missionnaires très « différents, voire aussi éloignés idéologiquement, que des évangélistes anglophones et des catholiques francophones » (cf. Prélude). Tous les trois ont vécu proches de ce peuple, en comprennent et parlent la langue. Tous les trois aiment ce peuple. Ils se sont rencontrés.

Cette rencontre a permis d'ouvrir les horizons comme en témoigne la bibliographie qui, à côté des autres sources, fait une belle part à la documentation catholique sur la mission et tout particulièrement au Dahomey-Bénin et à son histoire.

"Between shame and glory", le peuple bariba valorise l'honneur et craint la honte. Il va connaître une suite d'humiliations dues aux attaques « djihadistes » venues du Nigéria au début du XIX^e siècle, à l'avancée du colonialisme à la fin du XIX^e siècle, à la prépondérance de l'islam, à l'avènement du marxisme-léninisme dans les années 1970, à la mondialisation : « Contrairement à la vie d'il y a un siècle, de nombreux Baatonou sont maintenant musulmans. Comme ils paraissent le croire, l'islam serait-il l'ultime refuge de leur honneur ? » Pourtant de belles communautés ont pris naissance parmi eux.

Que le christianisme ait pris racine au milieu de ces Baatonou est un « miracle de Dieu » (cf. p. 33). Selon toutes les apparences, au point de



vue missiologique, le royaume de Dieu parmi les Baatombou est proche, non pas de « la honte ou la mort », mais d'une glorieuse résurrection d'entre les morts (p. 34).

Ce livre nous fait découvrir l'histoire de l'évangélisation au Nord Bénin, tout particulièrement auprès du peuple des Baatonou, dans le contexte général de la mission au Dahomey-Bénin. Ce territoire avait été confié à la Société des Missions Africaines, en 1860. Le Père Michel Bonemaison, sma, en donne la préface. Les notes qu'il introduit précisent ou éclairent les événements.

Ce fut une histoire malmenée par les aléas de la conquête coloniale et les rivalités entre Églises chrétiennes. À partir de la page 19, un « glossaire missiologique » présente la diversité des groupes chrétiens et leurs différentes approches. Pourtant, rien de cela n'a empêché la Parole de Dieu de faire naître et grandir de belles communautés chrétiennes, catholiques, évangéliques, protestantes... Petit à petit, on passe de « l'hostilité à l'harmonie en Christ ». Ce livre témoigne que la mission est l'œuvre de Dieu.

Paul Quillet.

Jean Isidore Nkondog, *Le christianisme : une affaire africaine ? L'intervention de la théologie et du christianisme en contexte néocolonial*. Préface de Maurice Pivot — Postface de Mgr François Achille Eyabi, Paris, L'Harmattan, 2019, 218 pages.

Où en est aujourd'hui la théologie africaine ? Qu'est-elle devenue depuis la négritude et l'ouvrage provocateur « Des prêtres noirs s'interrogent », parrainé par le laïc Alioune Diop, que l'on peut considérer comme le proto-ancêtre de la théologie africaine des temps modernes ? Qu'en est-il du message et des écrits des ancêtres de cette théologie comme Vincent Mulago, Alexis Kagame, Robert Sastre, Meinrad Hebga, John Mbiti... ? Que reste-t-il du célèbre débat fondateur entre Tharcisse Tshibangu et Alfred Vanneste, débat qui légitime la possibilité d'une théologie africaine, et qu'Oscar Bimwenyi systématisera dans son « discours théologique négro - africain » ? Que fait-on des propositions

de Ngindu Mushete, Bénézet Bujo, Anselme Sanon, Laurenti Magesa, Desmond Tutu, Barthélémy Adoukonou, Julien Penoukou, Sidibé Semporé, Eugen Uzukwu, Teresa Okure, Josée Ngalula, et de tant d'autres ?

Ancien recteur du grand séminaire propédeutique et du petit séminaire du diocèse d'Edéa au Cameroun, Jean Isidore Nkongdog, passionné des questions d'épistémologie, de théologie africaine, et de Bible, entend revisiter l'héritage de la théologie africaine. Il choisit de ne pas en faire un parcours diachronique, mais plutôt une synthèse synchronique.

C'est ainsi qu'il s'intéresse à quelques courants qui ont marqué la théologie africaine : courant de l'inculturation avec particulièrement l'école de Kinshasa ; courant de la libération porté chacun à sa manière par Engelbert Mveng et Jean Marc Ela ; courant de la reconstruction initié par la Conférence des Églises de toute l'Afrique et reprise par Kä Mana ; courant de l'inventivité développé par Léonard Santedi. L'auteur attire également l'attention sur le courant kémite qui s'invite au débat. Même s'il entend ne dépendre d'aucune école, on sent néanmoins l'attachement de l'auteur à deux mentors qui ont marqué son parcours théologique, Meinrad Hebga et Jean Marc Ela.

Néanmoins, ce long préliminaire de mémoire prépare à répondre à la question : « le christianisme : une affaire africaine » ? Méthodologiquement outillé par Fabien Eboussi Boulaga et Eloi Messi Metogo, Jean Isidore Nkongdog trouve en Léonard Santedi le point de départ de l'exploration des nouveaux lieux théologiques.

En effet, une relecture inventive des dogmes, qui « dépasse le cadre d'une simple répétition et translittération » (p. 140), est comme le paradigme de la créativité en pastorale, en liturgie, dans l'organisation ecclésiale, en droit canonique, en inculturation, dans le dialogue interreligieux, l'enseignement de la théologie, les ministères des laïcs, l'investissement dans l'avenir socio-politique du continent, dans le refus de toute forme de néo-colonisation et dans la dynamique de responsabilité si chère à Axelle Kabou. Cette dynamique a été développée dans l'exhortation post-synodale *Africae Munus* (engagement de l'Afrique, au sens militaire du terme *munus*), qui est aujourd'hui l'une des feuilles de route de l'Église du continent et de ses théologiens.

En phase avec de nombreux colloques qui s'organisent en Afrique et en Occident, Jean Isidore Nkongdog réveille l'intérêt pour la théologie africaine, au moment où l'Église d'Afrique vient de célébrer les 50 ans du SCEAM et où le synode amazonien a montré l'universalité des



problématiques débattues en théologie africaine : l'inculturation ; le respect de la nature ; la libération de tous prédateurs externes et internes ; la prise en mains de notre devenir ; la mission et la responsabilité des laïcs, hommes et femmes ; bref la vie multiforme, thème qui aujourd'hui fédère la plupart des courants théologiques en Afrique.

Dans la Postface au livre *Des prêtres noirs s'interrogent* (2006, p. 298), M. Hebga se demande si le combat pour la théologie africaine auquel lui et ses compagnons avaient voué toute leur existence intéresse encore les Africains, particulièrement les jeunes ! Se passionnent-ils pour ce qui se dit, s'écrit, se fait, s'organise pour et dans l'Église d'Afrique ? Certes, oui ! Jean Isidore est de ceux-là. Puisse-t-il rejoindre ces lieux fédérateurs où les filets d'eau qui jaillissent çà et là deviennent un fleuve puissant qui irrigue l'ensemble du continent et l'Église !

Paulin Poucouta

Abonnements 2020

Nous invitons nos lecteurs à renouveler leur abonnement pour 2020. En raison surtout de l'augmentation des frais postaux, les tarifs ont subi une hausse, après six ans de stabilité : 45 € pour la zone 1 et 35 € pour la zone 2. Tout abonnement qui ne sera pas renouvelé fin juillet 2020 sera suspendu.

Il est nécessaire que toute correspondance indique le **numéro d'abonné** (de 1000 à 4500 pour les abonnés, de 5000 à 5999 pour les intermédiaires).

Ne pas envoyer de chèque bancaire de l'étranger (sauf chèque payable directement auprès d'une banque française en vertu d'un accord particulier). Un virement international occasionne moins de frais. Voici les codes nécessaires :

IBAN : FR 18 2004 1000 0116 5071 0F02 053

BIC : PSSTFRPPAR

Au nom de : **Association de la revue Spiritus**

Achévé d'imprimer par Corlet — 14110 Condé-en-Normandie
N° d'imprimeur : — dépôt légal : 2020 — imprimé en France
Commission Paritaire des Publications de Presse: Certificat n° 1020 G 83668

SPIRITUS

est une revue d'expériences et de recherches missionnaires. Elle se construit à partir des événements de la vie des communautés humaines et chrétiennes des divers continents. Elle rassemble, partage et approfondit les questions suscitées par l'annonce du Royaume de Dieu aujourd'hui.



Revue trimestrielle fondée en 1959 par les spiritains et gérée en commun par 12 Instituts missionnaires :

- Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs)
- Société des Missions Africaines
- Missions étrangères de Paris
- Scheutistes
- Spiritains
- Société du Verbe Divin
- Missionnaires de Notre-Dame d'Afrique (Sœurs Blanches)
- Franciscaines Missionnaires de Marie
- Notre-Dame des Apôtres
- Saint-Joseph de Cluny
- Spiritaines
- Oblats de Marie Immaculée

Spiritus est un instrument de libre recherche au service de la Mission.
Les positions prises par les différents auteurs n'engagent qu'eux-mêmes.



Rédaction et administration de la revue
12 rue du P. Mazurié – 94550 Chevilly-Larue – France
Tél. : 01 46 86 70 30
courriel de la rédaction : spiritus.redaction@wanadoo.fr
courriel du service abonnements : asso.spiritus@gmail.com

N° de commission paritaire : 1020 G 83668

Directeur de la publication : Paulin Poucouta

Directeur adjoint : Rémi Fatchéoun

Administrateur : Marie-Annick Crochet

Secrétaire : Jean-Yves Urfié

Comité de rédaction : Peter Baekelmans, cicm ; Bertrand Évelin, omi ; François Glory, mep ; Bernadette Nana, fmm ; Paul Quillet, sma ; Agnès Simon-Perret, SMSpS ; Christian Tauchner, svd ; Guy Vuillemin, pb ; Gérard Meyer, cssp.

Conseil de rédaction : Jean-Claude Angoula ; Catherine Chevalier ; Sidnei Marco Dornelas ; Ameer Jajé ; Evelyn Monteiro ; Helmut Renard et les membres du Comité de rédaction.

Périodicité : mars, juin, septembre, décembre.

Cum permissu superiorum/Reproduction interdite sans autorisation.

TARIFS des ABONNEMENTS

Zone 1 : Europe - USA - Canada - Japon - Corée - Hong Kong - Singapour - Taiwan - Thaïlande - Australie - RSA 45 € - US\$ 49 - CAN\$ 69

Zone 2 : tous les autres pays 35 € - US\$ 38 - CAN\$ 54

Vente au numéro : 13 € le cahier.

L'affranchissement par avion est compris

Tout abonnement non renouvelé fin juillet de l'année en cours sera automatiquement suspendu. Tout moyen de liaison et toute correspondance d'un abonné ou d'un intermédiaire payeur doivent indiquer impérativement le numéro d'abonné (de 1000 à 4500 pour les abonnés, de 5000 à 5999 pour les intermédiaires). Cf. « référence » sur les factures.

C.C.P. : Revue Spiritus 16.507.10 F Paris

Évitez les chèques bancaires étrangers et faites usage d'un virement international :

IBAN : FR 18 2004 1000 0116 5071 0F02 053.

BIC : PSSTFRPPPAR

Au nom de : Association de la revue Spiritus.