

Spiritus

CARLOS PAPE
JOSEPH COMBLIN
JOSÉ OSCAR BEOZZO
ROMEO BALLAN
FRANÇOISE MASSY
LAURY MOUCHEZ
MICHEL MÉNARD
1492-1992

JOSEPH DORÉ
ALBERT NAMBIAPARAMBIL
RECENSIONS

V^e CENTENAIRE: L'OPTION POUR LES PAUVRES
SITUATIONS LATINO-AMÉRICAINES
«DIEU AU VISAGE NOIR»
«CONTINENT DE L'ESPÉRANCE MISSIONNAIRE»
EN MARGE AVEC LES MARGINALISÉS. MEXIQUE
AVEC LES YUKOS. COLOMBIE
CHOIX DE VIE MISSIONNAIRE. HAÏTI
DÉCLARATION DE YPACARAÍ SUR LES INDIENS
&
FOI, ÉGLISE: UNE CONCEPTION DYNAMIQUE
MISSION ET PLURALISME DES RELIGIONS
OUVRAGES DE R. BALLAN ET DE J. COMBLIN

mission Amérique latine

1. dossier

Carlos Pape	V ^e centenaire : l'option pour les pauvres, un apport de l'Eglise latino-américaine à l'Eglise universelle / 347
Joseph Comblin	Situations latino-américaines / 358
José Oscar Beozzo	« Dieu au visage noir » / 369
Romeo Ballan	« Continent de l'espérance missionnaire ». Ouverture de l'Amérique Latine à la mission universelle / 381
Françoise Massy	En marge avec les marginalisés au Mexique / 394
Laury Mouchez	Avec les Yukos en Colombie / 401
Michel Ménard	Choix de vie missionnaire, dans une situation nationale particulière / 409
1492-1992	Ypacaraí : Déclaration épiscopale sur les Indiens / 413

2. autres contributions

Joseph Doré	Une conception dynamique de la foi et de l'Eglise / 417
Albert Nambiaparambil	Mission et pluralisme des religions / 427
	&
Recensions	Ouvrages de R. Ballan et de J. Comblin / 442
Conseil de rédaction	La session d'août 1991 / 446

3. divers

lectures	Notes bibliographiques et livres reçus / 448
Table	Tome XXXII / 458
	Informations / 460

1492-1992: cinquième centenaire de l'évangélisation en Amérique Latine. « Nous refusons de célébrer une fête et de continuer ensuite à être marginalisés, exploités, réprimés », disent les Indiens dans une enquête. Et à propos des Noirs J.O. Beozzo affirme: « C'est le défi le plus radical de l'histoire de l'évangélisation en Amérique Latine ».

C'est pourquoi, d'entrée de jeu, Carlos Pape, du Chili, nous introduit au cœur de la préoccupation de Medellin et de Puebla: les pauvres, et nous fait partager le choix courageux et prophétique de l'option préférentielle pour les pauvres.

« Les situations en Amérique Latine sont complexes » dit-on. Il existe une diversité d'interprétations et d'orientations. Joseph Comblin entreprend l'analyse de quelques situations de ce continent et de l'Eglise en particulier.

Aujourd'hui, Indiens et Noirs en Amérique Latine demeurent « les plus pauvres parmi les pauvres », « visage du Christ souffrant ». L'histoire aide à comprendre la situation présente. José Oscar Beozzo, du Brésil, évoque en quelques pages très denses la tragédie des Noirs.

La mission en Amérique Latine est restée longtemps repliée sur elle-même. « L'heure est arrivée... nous devons donner de notre pauvreté » affirment les évêques à Puebla. Romeo Ballan évoque les jalons de la mission « à l'intérieur et à partir du continent » qui peut devenir « le continent de l'espérance missionnaire ».

Ce dossier est limité à des aspects de la mission qui retiennent l'attention de Spiritus: les pauvres et la mission universelle. Les témoignages de Françoise Massy, Laury Mouchez et de Michel Ménard nous permettent de rejoindre tous ceux qui s'engagent pour la libération des pauvres, par des choix courageux, jusqu'au risque de leur vie.

Nous ajoutons à ce dossier deux articles en attente, de J. Doré et A. Nambiaparambil, qui répondent à des questions bien actuelles.

Etienne Desmarescaux pb, directeur-adjoint, et Antoine Nibel cssp, administrateur, ont terminé leur mandat à Spiritus. De tout cœur nous leur exprimons nos remerciements pour leur dévouement au service de la mission par Spiritus. Bienvenue cordiale à Paul Chataigné sma, directeur-adjoint, et à Pierre Laurent cssp, administrateur.

Spiritus

V^e CENTENAIRE: L'OPTION POUR LES PAUVRES

APPORT DE L'ÉGLISE LATINO-AMÉRICAINE À L'ÉGLISE UNIVERSELLE

par Carlos Pape

Originaire du Chili, Carlos Pape fut Provincial de la Société du Verbe Divin dans son pays d'origine. Il est actuellement chargé du secrétariat pour les Missions auprès du Conseil Général de sa congrégation, à Rome. Avec une rare compétence, Carlos Pape présente l'origine de l'option préférentielle pour les pauvres et comment ce choix se pose aujourd'hui.

(Document Medellin: D.M. – Document Puebla: D.P. – Populorum Progressio: P.P.- Evangelii Nuntiandi: E.N.).

Le fait que l'Amérique Latine constitue un secteur important du catholicisme, avec une population en continuel accroissement, avec au plan du continent une relative uniformité d'histoire, de langue, de réalité culturelle, religieuse et socio-économique, amène à penser à la *vocation particulière qu'il lui revient d'assumer dans le contexte de l'Eglise universelle*. A l'intérieur du cadre ecclésiologique en vigueur jusqu'à Vatican II, cette vocation a consisté dans l'augmentation quantitative de la population catholique et dans une participation croissante à l'activité missionnaire telle qu'elle avait été conduite des origines jusqu'à cette époque.

Vatican II, pour redimensionner la conscience que l'Eglise a d'elle-même, a mis en relief sa nature de communion d'Eglises particulières. Soulignant comme on ne l'avait jamais fait auparavant l'importance de l'insertion du christianisme dans les différentes cultures des peuples, il a dépassé définitivement le modèle d'une Eglise coloniale, pour ouvrir le chemin d'un pluralisme légitime. Dans cette perspective, les Eglises pourront, maintenant et à l'avenir, élaborer leur vocation originale dans l'Eglise-communion. Le Concile a été le point de départ qui a placé les Eglises locales devant la nécessité de développer leur créativité dans la recherche de réponses à leurs propres défis.

Parmi les valeurs — «quelque chose d'original et d'important» — que l'Eglise latino-américaine peut offrir à l'Eglise universelle, Puebla souligne celles-ci : *son sens du salut et de la libération, la richesse de sa religiosité populaire, l'expérience des communautés ecclésiales de base, la floraison de ses ministères, son espérance et la joie de sa foi* (D.P. 368). Vouloir présenter d'une manière adéquate en un seul article tout cet apport est une tâche pratiquement impossible. C'est pour cette raison que j'ai choisi de me limiter à la dimension la plus essentielle, le point de vue qui pour ainsi dire englobe toutes les valeurs que Puebla définit comme «quelque chose d'original et d'important», à savoir : **l'option que l'Eglise latino-américaine a faite et continue de faire pour les pauvres.**

C'est un point de vue qui présente un intérêt tout spécial, au moment où l'épiscopat latino-américain va à nouveau se réunir pour le sommet de sa quatrième assemblée générale à San Dominguo l'an prochain, pour commémorer les cinq cents années de l'évangélisation du continent. Lors de la préparation mouvementée de cette assemblée, diverses parties ont exprimé leurs préoccupations : *allait-on poursuivre la marche sur les chemins que l'Eglise latino-américaine avait définis comme siens à partir de sa rénovation post-conciliaire et dont le progressif accomplissement a suscité tant d'espoir parmi les pauvres du monde entier et tant d'appréhension à l'intérieur de l'Eglise, ou en dévier ?*

D'autre part, face à la nouvelle situation mondiale, conséquence de la liquidation du communisme, et du discrédit des thèses marxistes comme instrument d'analyse des phénomènes sociaux, bien des personnes s'interrogent sur la manière dont cet événement va se répercuter au niveau des convictions et des pratiques de l'Eglise latino-américaine dans son analyse des multiples problèmes économiques et culturels des peuples du continent.

I. UNE VOCATION QUI SE PRÉCISE

Vatican II dans le contexte de l'Amérique Latine

Les Eglises latino-américaines ont fait *leur propre* «réception» du Concile, une réception active qui voulait développer dans la réalité socio-culturelle locale beaucoup des intuitions du Concile, affirmant des accents et cher-

1/ L. BOFF, *Teología desde el lugar del pobre* (= Théologie à partir des pauvres), Sal Terrae, Santander, 1986, pp. 31 ss.

chant des modes d'application qui soient les plus adaptés. Elles n'ont fait que prendre en compte l'invitation du Concile lui-même dans sa conclusion de la Constitution Pastorale *Gaudium et Spes* en ce qui concerne la nécessaire adaptation de son contenu à chaque peuple et à chaque mentalité: «... face à la variété extrême des situations et des civilisations qui existent à travers le monde, comme cet exposé... traite souvent de questions sujettes à une incessante évolution, l'enseignement présenté ici... devra encore être poursuivi et amplifié» (G.S. 91). « C'est aux communautés chrétiennes concernées, dira Paul VI (Octogesima adveniens, 4), d'analyser objectivement la situation de leur propre pays et de tenter de l'éclairer à la lumière inaltérable des paroles de l'Évangile¹ ».

Medellin

Cette nécessaire relecture de Vatican II dans le contexte propre de l'Amérique Latine, est affirmée par le thème que s'est donné la deuxième assemblée de l'épiscopat latino-américain réunie à Medellin en 1968: « *Présence de l'Eglise dans la transformation actuelle de l'Amérique Latine à la lumière du Concile Vatican II* ».

Comment les évêques latino-américains voyaient-ils donc cette présence de l'Eglise mue par le grand élan de Vatican II à l'heure que vivait le continent? Voici la lecture qu'ils ont faite des signes des temps.

Les évêques partent de la conviction que « *nos peuples aspirent à leur libération et à leur croissance en humanité, et notre mission est de contribuer à la promotion intégrale de l'homme et des communautés de ce continent* » (Message aux peuples d'Amérique Latine). C'est pour cette raison que « *l'Eglise latino-américaine centre son attention sur l'homme de ce continent qui vit un moment décisif de son histoire* » (D.M. Introduction) et « *cette deuxième conférence de l'épiscopat latino-américain se propose d'engager l'Eglise dans le processus de transformation des peuples latino-américains* » (D.M. Education, 1). Pour notre travail, nous retenons comme significative cette affirmation que « **dans cette transformation nous prenons conscience de la vocation originale de l'Amérique Latine** » (D.M. Introduction, 7).

Des accents d'anxiété dominent les documents de Medellin. La vision de la réalité, la misère et l'exploitation dans lesquelles vit la grande majorité du continent, sont décrites comme une **situation d'injustice** « *qui peut être appelée un état de violence institutionnalisée* » (D.M. Paix, 16), affirmation

qui englobe les questions complexes de la contre-violence. De là suit l'avertissement qu'« *il ne faut pas abuser de la patience d'un peuple qui supporte depuis tant d'années des conditions qu'accepteraient difficilement ceux qui ont une plus grande conscience des droits humains* » (D.M. Paix, 16).

Cette anxiété est accompagnée d'un appel vigoureux à l'action : « *C'est, avec une dramatique urgence, l'heure de l'action* » ; « *nous sommes au seuil d'une nouvelle étape historique* » (D.M. Introduction, 3-4), « *à l'aube d'une ère nouvelle* » (D.M. message). Enfin, est révélatrice la persuasion des évêques que « *en raison de sa vocation propre, l'Amérique Latine essaiera sa libération quels que soient les sacrifices, non pour se fermer sur elle-même, mais pour souffrir en union avec le reste du monde, en donnant et en recevant en esprit de solidarité* » (D.M. message). Processus de transformation, moment historique, l'homme latino-américain, violence institutionnalisée, possibilité de changer un monde sous-humain en un autre plus humain et fraternel, tels sont quelques-uns **des traits les plus marquants** qui reflètent la réception par l'Amérique Latine de l'esprit de Vatican II.

après Medellin (1968), Puebla (1978)

Les années qui ont suivi ont accredité les propos exprimés par les évêques à Medellin : « *Nous espérons être fidèles aux engagements que nous avons contractés en ces jours* » (D.M. message). L'Eglise a commencé à assumer la situation du continent avec une attitude de plus en plus lucide, exigeante, et qui contraste fortement avec celle qu'elle tenait il n'y a pas longtemps encore dans la société latino-américaine. L'abondance de la documentation et de la réflexion et les sujets abordés ont mis en évidence la croissance de la prise de conscience critique. Dans le même temps, les secteurs les plus dynamiques suscitérent un déplacement progressif de l'Eglise, **du centre vers la périphérie sociale** du continent où vit majoritairement l'homme latino-américain, donnant consistance à l'option pour les pauvres.

C'est ce qu'a pu constater, dix ans plus tard, la troisième assemblée générale de l'épiscopat réunie à Puebla qui non seulement a réaffirmé l'option de Medellin : « *nous reprenons la position de la deuxième assemblée géné-*

2/ J. PIXLEY, C. BOFF, *Opción por los pobres* (= Option pour les pauvres), Ed. Paulinas, Madrid, 1986, p. 212.

3/ G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación* (= Théologie de la libération), Ed. Sígueme, Salamanca, 1980, p. 236.

rale qui a fait une claire et prophétique option préférentielle pour les pauvres» (D.P. 1134) mais aussi, évaluant le chemin parcouru, a fait le constat suivant : « *Nous vérifions que les évêchés nationaux et de nombreux sec-teurs de laïcs, de religieux, de religieuses, de prêtres, ont approfondi et concrétisé leur engagement avec les pauvres* » (D.P. 1136).

Un tel constat, loin d'être une raison de ralentir l'allure, visait plutôt à confirmer l'authenticité de la direction prise. Et les évêques d'insister à nou-veau : « *Nous avons de très graves raisons d'urger l'évangélisation libéra-trice, non seulement parce qu'il est nécessaire de rappeler le péché individuel et social, mais aussi parce que depuis Medellín la situation s'est aggravée dans le plus grand nombre de nos pays* » (D.P. 487). La perspective d'une évangélisation faite à **partir des pauvres** est devenue peu à peu l'axe autour duquel est orientée la vocation originale de l'Eglise latino-américaine.

II. L'OPTION POUR LES PAUVRES

nouveauté : une situation de péché social

Lorsque l'on examine la longue histoire de l'Eglise, il saute aux yeux que s'est toujours maintenue vivante en ses rangs la conscience de la place cen-trale du pauvre et de sa cause. L'esprit de l'Evangile qui l'a toujours ani-mée à toutes les époques n'a pas permis que cette préoccupation disparaisse de son horizon. Mais, alors que dans le passé la pauvreté était vue à l'inté-rieur d'un ordre social statique – on croyait y voir une disposition divine –, dans l'option pour les pauvres qu'a faite sienné l'Eglise latino-américaine il y a une nouveauté : la pauvreté est vue à l'intérieur d'un système contraire à la volonté de Dieu comme une situation de **péché social**². « *Ce qui est nouveau, c'est qu'on prête attention aux causes profondes de cette situation*³ ».

questions cruciales

Si le Concile Vatican II a mis en relief la place centrale que l'homme occupe aujourd'hui dans tout discours de la foi, (« pour connaître Dieu il est néces-saire de connaître l'homme », remarque le pape Paul VI, dans le discours de clôture du concile), l'Eglise latino-américaine a fait sienné cette inspira-tion ; elle a senti l'urgence de privilégier l'option en faveur de l'homme iden-tifié à ces innombrables multitudes laissées en marge de l'histoire : l'option pour les pauvres.

Les pauvres dont il est question ici sont ceux d'un continent qui se dit catholique, dans lequel, dans une continuité prophétique, se posent à nouveau aujourd'hui *les grandes questions* qui étaient celles des missionnaires au début de son évangélisation. Comment être chrétien dans un monde de gens misérables et victimes de l'injustice? Comment surmonter une situation de péché social d'une telle gravité, pour s'engager dans des pays qui se disent catholiques et qui ont la capacité de changer? (D.P. 28). C'est la question cruciale sur laquelle sera jugée l'Eglise de notre temps. De nombreuses voix ont exprimé cette conviction durant le Concile. La réponse, en Amérique Latine, ne peut être que celle-ci: nous serons disciples de Jésus uniquement si nous nous faisons solidaires des pauvres et si nous vivons l'Évangile comme bonne nouvelle de libération. Aux chrétiens de ces pays appartient avec une particulière urgence *« le devoir d'annoncer la libération de millions d'êtres humains... le devoir d'aider cette libération à naître, de témoigner pour elle, de faire qu'elle soit totale »* (E.N. 30).

pauvre, «sacrement de Dieu»

Au Concile, on avait déjà entendu le thème qui est développé aujourd'hui par l'Eglise latino-américaine: le pauvre est le **«sacrement de Dieu»**⁴. Le pauvre, l'autre, apparaît comme révélateur de celui qui est *« tout Autre »*⁵. *« A la lumière de la foi, le chrétien reconnaît ici la manifestation pleine de défi du “serviteur patient”, Jésus Christ, le Crucifié, présent dans les crucifiés qui pleurent et qui crient: j'ai soif, je suis en prison, je suis nu, (cf. Mt 25,31-46) »*⁶. D'un point de vue strictement théologique, l'option pour les pauvres est une option pour l'image de Dieu *« obscurcie et défigurée »* (D.P. 1142) dans ses fils, une option pour le Christ dans les pauvres. Dans ce visage défiguré *« le Seigneur nous questionne et nous interpelle »* (D.P. 31). On peut alors affirmer avec raison: *« ce qui fait le fond de la question de la pauvreté, ce n'est pas la pauvreté, mais la dignité humaine et divine de l'homme qui se voit opprimée et écrasée. La pauvreté n'est que le symptôme social d'une problématique plus profonde. Pour la solutionner elle-même, il faut construire un ordre économique adéquat »*⁷.

4/ J. PIXLEY, C. BOFF, *op. cit.* p. 127.

5/ Varios, *La Iglesia en America Latina* (= Divers auteurs: L'Eglise en Amérique Latine), Ed. Verbo Divino, Estella, 1975, p. 28.

6/ L. et C. BOFF, *Cómo hacer teología de la libe-*

ración? (= Comment pratiquer la théologie de la libération?), Ed. Paulinas, Madrid, 1986, p. 12.

7/ J. PIXLEY, C. BOFF, *op. cit.* p. 167.

8/ G. GUTIÉRREZ, *op. cit.* p. 366.

9/ J. PIXLEY, C. BOFF, *op. cit.*, pp. 137, 212.

Derrière l'ambition d'un ordre social différent ne se dissimule pas le rêve d'une société riche et opulente, mais simplement le rêve d'une société *plus humaine et fraternelle* dans laquelle le développement matériel est la condition nécessaire, même si elle est insuffisante, du développement intégral. Il ne s'agit pas de la recherche de l'avoir, mais de celle de l'être. L'avoir doit être en fonction de l'être (P.P. 15-20-21).

dimensions de l'option pour les pauvres

Mais le pauvre pour lequel l'Eglise latino-américaine fait son option n'est pas, en premier lieu, le pauvre isolé qui demande l'aumône à notre porte, mais le pauvre « **collectif** », les masses populaires, le bloc social et historique des opprimés. « *Classes sociales, peuples et continents entiers prennent conscience de leur pauvreté et, en découvrant les causes ultimes, se rebellent contre elles*⁸ ».

L'option pour les pauvres nous situe alors face à « *la dimension sociale de la charité, dans la dimension politique de l'amour évangélique* » ; elle se présente comme une option stratégique car ce que tu fais est : « *opter pour les luttes des pauvres* » et « *questionner le système à partir des luttes populaires* »⁹. En effet, les pauvres en Amérique Latine ne sont pas le résultat d'une fatalité ; leur existence n'est ni politiquement ni éthiquement neutre. Ils sont au contraire, le « *sous-produit* » de situations et de structures économiques, sociales et politiques (D.P. 30) d'un système dont les chrétiens sont coresponsables.

un processus de libération

En réalité, une situation de pauvreté aussi généralisée que celle de l'Amérique Latine, dont le caractère dramatique est décrit comme « *le fléau le plus dévastateur et le plus humiliant qui ait frappé ce peuple* » (D.P. 29) ne trouvera pas sa solution dans l'appel à des actions généreuses d'assistance, mais exige avant tout « **une conversion personnelle et un changement profond des structures** » (D.P. 30) : un nouvel ordre social. C'est dans cette transition vers un ordre nouveau, quand on parle d'option pour les pauvres, que le processus de libération prend toute sa signification.

Dans *Populorum Progressio*, le pape Paul VI signalait que « *le développement exige des transformations audacieuses, profondément novatrices,*

urgentes», urgence que fit sienne Medellín en 1968, dénonçant le mythe libéral du développement selon lequel le progrès technique et la croissance économique provoquent par eux-mêmes le bien-être social, sans nécessiter de changements des structures ou de participation créatrice de la part du peuple (P.P. 32-34).

Le processus de libération, avec comme conséquence la rupture des relations créées par la dépendance et le néo-colonialisme (E.N. 30), commence à se réaliser lorsque les pauvres prennent conscience de leurs conditions de vie, quand ils découvrent les causes de leur oppression, quand ils s'unissent pour programmer une action concertée de changements sociaux orientés vers une société différente, caractérisée par des relations humaines plus justes et plus fraternelles. « *La justice et, par voie de conséquence, la paix se conquièrent par une action dynamique de conscientisation et d'organisation des secteurs populaires, capables de faire pression sur les pouvoirs publics, bien souvent impuissants à mettre en œuvre leurs projets sociaux sans appui populaire* » (D.M. Paix, 18).

Il s'agit d'une *transformation globale*, dans laquelle toutes les structures de la société: productives, éducatives, de l'habitat, sanitaires, juridiques, des moyens de communication sociale, etc. seront mises au service de tous et pas seulement au service d'un réformisme social qui maintiendrait pratiquement sans changement le modèle de relations sociales et les mécanismes qui conditionnent l'ordre social en vigueur (D.P. 1160). Il s'agit aussi d'une transformation qui implique un *changement des valeurs et une conversion du cœur de l'homme* (D.P. 1555). Pour cela, Medellín proclame l'urgence d'une « *éducation libératrice* » (D.M. Education, 94). La consigne est donnée: des hommes nouveaux pour une société nouvelle!

dimension politique

Si les masses marginalisées doivent se transformer en « *peuples-sujets* » de leur propre destin, conscients de leurs droits et de leurs devoirs, si les pauvres doivent devenir les artisans de leur propre promotion, le processus de libération ne pourra se passer d'une intense activité de conscientisation (D.M. Paix, 73), activité qui englobe la nécessaire dimension politique. Le politique concerne et conditionne toute l'activité humaine (D.P. 513 ss), permet-

tant aux individus de s'éprouver comme êtres libres et responsables, en rapport avec leurs semblables, agents de leur propre vie perçue comme une histoire conditionnée par des facteurs déterminés par le libre choix des hommes (D.M. Elites, 19-21). Gustavo Gutiérrez observe avec pertinence : *« Dans les milieux chrétiens on a eu, et on a toujours, de la difficulté à percevoir l'originalité, la spécificité du domaine du politique. L'accent a été mis sur la vie privée; le politique se trouvait relégué au second plan, dans le domaine vague et peu exigeant du bien commun mal compris. Le résultat était une vision moraliste et humaniste de la réalité, au détriment d'une connaissance objective et structurelle des mécanismes qui conditionnent les réalités temporelles¹⁰ »*.

oppositions

Il est clair que cette conscientisation suscitera inévitablement de nombreuses oppositions, car elle se heurtera de front à la résistance tout à fait normale de ceux qui sont satisfaits de la situation présente. Les pasteurs latino-américains en sont concients : *« Les pauvres, ainsi encouragés par l'Eglise, ont commencé à s'organiser... la dénonciation prophétique de l'Eglise et ses engagements concrets avec les pauvres ont suscité persécutions et brimades... Tout cela a occasionné des tensions et des conflits à l'intérieur et à l'extérieur de l'Eglise »* (D.P. 1137 ss). En fait, dans la mesure où se développe et s'affirme la volonté de changement social, apparaissent aussi dans tout le continent les efforts pour le combattre.

L'instrument tristement célèbre de ce front de lutte sera celui des **dictatures militaires latino-américaines** inspirées, spécialement dans la décennie 70 et la première moitié de la décennie 80, par la célèbre doctrine de la sécurité nationale. La conférence de Puebla s'en est inquiétée, la qualifiant d'*« idéologie liée à un modèle socio-économico-politique déterminé, de caractère élitiste et verticaliste, qui supprime la participation du peuple dans les décisions politiques. Elle prétend même se légitimer en certains pays comme doctrine défendant la civilisation chrétienne occidentale. Elle développe un système répressif en accord avec son concept de la guerre permanente »* (D.P. 547). Le ténébreux chapitre des « disparus » est à porter au compte de ces dictatures.

En lien avec cette doctrine, il faut mentionner aussi l'**interventionnisme nord-américain**. Par exemple, la « nouvelle politique interaméricaine » que nous trouvons exposée dans le document de Santa Fe, signale dans une de ses

résolutions : « *La politique extérieure américaine doit prendre l'initiative de combattre – et non seulement de réagir a posteriori – la théologie de la libération telle qu'elle est utilisée par le clergé de la théologie de la libération* ». Et le texte poursuit : « *Le rôle de l'Eglise en Amérique Latine est vital en ce qui concerne le concept de la liberté politique. Malheureusement, les forces marxistes-léninistes ont utilisé l'Eglise comme une arme politique contre la propriété privée et le système capitaliste de production avec comme résultat que dans la communauté croyante se sont infiltrées des idées communistes plutôt que des idées chrétiennes*¹¹ ». Quel est donc le chemin vers la paix sociale ? L'observation de G. Gutiérrez nous aide à trouver la réponse : « *Prendre conscience du caractère conflictuel de la politique ce n'est pas s'y complaire, c'est au contraire chercher avec lucidité et courage, sans se tromper soi-même ni tromper les autres, l'établissement de la paix et de la justice pour les hommes*¹² ».

contradictions et clivages

Au milieu de ces conflits, la neutralité n'est pas admissible. C'est ce que pensait un paysan centraméricain. Après avoir écouté son curé expliquer la parabole du bon Samaritain, il lui a demandé : « Que se serait-il passé si le bon Samaritain était arrivé un peu avant, au moment où les voleurs frappaient et dépouillaient le voyageur sans défense ? Serait-il demeuré sans rien faire, attendant de pouvoir remédier aux conséquences de l'agression ?¹³ ». Il faut faire un choix.

Précisément, en Amérique Latine, depuis quelques années, on vit avec une particulière virulence ces contradictions sociales et les clivages entre les chrétiens quand il s'agit d'en rendre compte. La lutte est interprétée théologiquement de *deux façons opposées*. D'une part, elle est vue comme une lutte entre la foi et l'athéisme marxiste ; de l'autre, elle est entendue comme une lutte entre le Dieu de la vie et les faux dieux qui exigent la mort des pauvres. Medellín l'avait déjà prévu : « *Il sera très facile de trouver d'apparentes justifications idéologiques – l'anti-communisme –, ou pratiques – la*

11/ U.S.A., America Latina, Nixon, Carter, Reagan : *La politica di un decennio* (= La politique d'une décennie), EMI, Bologna, 1983, p. 152.

12/ G. GUTIÉRREZ, *op. cit.*, p. 80.

13/ R. MUNÓZ, *Nueva conciencia de la Iglesia en America Latina* (= Nouvelle conscience de l'Eglise

en Amérique Latine), Ed. Sígueme, Salamanca, 1974, p. 201.

14/ J. PIXLEY, C. BOFF, *op. cit.*, p. 230.

15/ Divers auteurs, *op. cit.*, p. 27.

16/ L. et C. BOFF, *op. cit.*, p. 118.

défense de l'ordre – pour légitimer ces façons d'agir» (D.M. Paix, 6). La figure de Mgr Oscar Romero se dresse ici comme celle du pasteur assassiné parce qu'il avait élevé la voix contre un ordre social qui opprime les pauvres¹⁴.

utopie du royaume

Au moment où il faut opter pour la reconstruction de la société à partir des intérêts des pauvres, bien des choses qui jusqu'alors étaient vécues avec la simplicité de la position acquise, commencent à prendre une nouvelle signification: «*Expérience chrétienne inédite, comme l'appelle Gutiérrez, pleine de possibilités et de promesses, mais aussi d'impasses et de détours sur le chemin*¹⁵». C'est un fait: la recherche qui inspire l'option pour les pauvres se situe dans la ligne de l'utopie du Royaume, et la libération proposée par les forces les plus créatives de l'Eglise en Amérique Latine se présente comme une porte ouverte vers une société nouvelle que ce Royaume permet déjà d'imaginer dans ce monde. «*L'espérance d'une terre nouvelle, rappelle Gaudium et Spes (n° 39), ne fait pas mourir mais avive plutôt le souci de perfectionner cette terre*». C'est à partir de cette utopie que «*la foi peut contribuer à indiquer les nouveaux chemins d'une société nouvelle, société alternative au capitalisme et au socialisme, société davantage développée et plus humaine, société libre et libérée, en un mot, société de libérés*¹⁶».

Une anthropologie renouvelée est en voie d'élaboration. On a pris conscience que donner à l'homme n'implique pas d'enlever quoi que ce soit à Dieu, mais au contraire, que l'amour de Dieu passe à travers l'homme, et la construction de la cité céleste, par les efforts investis dans l'édification de la cité terrestre.

De cette praxis a jailli une approche différente de la théologie, de l'ecclésiologie, de la vie religieuse et des autres dimensions de la vie chrétienne, ainsi que les nombreux questionnements critiques qui devraient nécessairement et doivent accompagner dans le futur **un authentique essai d'inculturation de la foi en Amérique Latine**. Ce seront les points qui nous occuperont dans la deuxième partie de cette étude.

(NDR: la seconde partie paraîtra dans le numéro 127 de mai 1992).

Carlos Pape, s.v.d.

Via dei Verbiti, 1
C.P. 5080 – 00154 Rome (Italie)

SITUATIONS LATINO-AMÉRICAINES

par Joseph Comblin

Né à Bruxelles en 1923, ordonné prêtre en 1947, Joseph Comblin est en Amérique Latine depuis 1958, particulièrement au Brésil et au Chili. Il enseigne également à l'université de Louvain. Derniers ouvrages: O tempo da ação (1982). A força da palavra (1987). Curso breve de teologia (4 vol. 1983-1986). Antropologia cristã (1985). O Espírito Santo e a libertação (1987). Epistola aos Filipenses (1985). Epistola aos Colossenses (1986). Epistola aos Efesios (1987). Atos dos Apóstoles (1988).

Considérée de l'extérieur, l'Amérique Latine suscite bien des questions. J. Comblin entreprend l'analyse de quelques situations, qui permettent de mieux comprendre la mission de l'Eglise dans ce continent.

L'Amérique Latine n'est pas complètement homogène. Ce qui vaut pour un pays, ne vaut pas nécessairement pour un autre. Que peut-on dire qui ne puisse être immédiatement démenti par des observations en sens contraire surgissant de quelque coin du continent ? Il n'y a rien qui vaille absolument pour toutes les régions. Mais il y a *certaines constantes* qui se retrouvent dans la grande majorité des situations locales. Ce que nous dirons ici s'applique en gros à la majorité des nations, mais si on veut le rapporter à chaque pays, il faudra chaque fois *rectifier et nuancer*. Ce qui est dit ici, s'applique à divers degrés aux différentes nations latino-américaines.

I. DES NATIONS INACHEVÉES

Dans l'ensemble on peut dire que la situation sociale créée par la conquête n'a pas été vraiment et radicalement dépassée. Or, le résultat de la conquête, ce fut en premier lieu une société formée de **trois races** qui sont aussi trois cultures et trois groupes économiquement, socialement, politiquement inégaux.

Il y a les autochtones que les conquérants avaient appelés Indiens parce qu'ils croyaient avoir découvert les Indes. Aujourd'hui le mot indien est devenu une insulte. Il faut l'éviter et dire «**les indigènes**». Les indigènes sont refoulés sur les plus mauvaises terres. Ils sont totalement marginalisés, méprisés, sans droits et sans pouvoir. Ils sont encore 10 % de la population totale du continent et subsistent misérablement.

- Puis il y a les **Noirs** descendants des esclaves importés d'Afrique entre 1535 et 1850. Les derniers esclaves ont été émancipés au Brésil en 1888. Mais leur émancipation légale les a laissés sans ressources, sans instruction, sans droits réels et sans pouvoir. Ils sont en bas de l'échelle sociale et ils acceptent les travaux les plus bas. Ils sont presque tous dans une condition misérable. Ils sont plus de 10 % de la population totale. Certains pays n'ont pas de Noirs (Mexique, Chili, Argentine). Certains sont à majorité noire (Caraïbes), certains ont une très forte minorité noire (Brésil, Vénézuëla, Panama). D'autres ont de petites minorités (Colombie, Equateur, Pérou).

- Ensuite il y a les **créoles**. Ce sont des Blancs souvent teintés de couleur noire ou indienne mais orgueilleux de leur race : ils sont les descendants des conquérants. Ils se considèrent comme appartenant au monde occidental. Ce sont eux qui ont inventé le nom d'«Amérique Latine» car ils considèrent que grâce à eux le continent est devenu latin.

Au XIX^e siècle les créoles ont voulu blanchir leur peuple et ils ont fait venir de nombreux **immigrants européens** auxquels ils ont accordé des avantages et des droits qu'ils n'ont jamais reconnus ni aux indigènes, ni aux esclaves émancipés. Ces Européens, généralement d'origine très pauvre, ont été en quelques générations promus économiquement et socialement et ont été cooptés par la classe dirigeante. Ils ont eu accès à une condition privilégiée. Le nombre des immigrants est fort variable. Très peu nombreux au Mexique et en Amérique centrale, ils sont presque la totalité de l'Uruguay, ils forment la majorité de Buenos Aires, ils dominent dans le sud du Brésil et forment une partie importante de la classe dirigeante au Chili, au Pérou, au Paraguay, en Bolivie, au Vénézuëla.

Les Blancs ont toutes les terres, toutes les industries, tout le commerce, toutes les positions de l'Etat. Ils ont la culture dominante occidentale. Ils ont tout et ils sont tout. Il y a bien eu des révolutions en Amérique Latine. Mais elles ont été suivies de restaurations qui en ont presque totalement annulé les effets. Il reste Cuba. Il est maintenant bien possible qu'il y ait là aussi une restauration.

En second lieu, la conquête a engendré un grand nombre de **métis**. Les conquérants sont venus avec peu de femmes. Ils ont pris femme parmi les indigènes et les Noirs. Même plus tard lorsqu'ils furent légitimement mariés, les Blancs ont conservé la coutume d'avoir plusieurs femmes prises dans les classes inférieures. Encore aujourd'hui, la coutume veut que celui qui en a les moyens ait plusieurs femmes. Il s'agit d'une polygamie de fait dont l'Eglise s'est accommodée.

Les métis forment la plus grande partie de la population. Ils disposent de ce que les Blancs veulent bien leur laisser : les terres sans valeur commerciale, les emplois inférieurs. Comme il est normal, l'argent et le pouvoir blanchissent. Si quelqu'un d'une race inférieure réussit par des prodiges d'intelligence à monter dans l'échelle sociale, il blanchit. Un jour, l'archevêque de la Paraíba au Brésil, qui est noir de race, demanda à une dame de la haute société : « *Quelle impression cela vous fait, Madame, d'avoir devant vous un évêque noir ?* » Et la dame répondit : « *Mais, Monseigneur, vous n'êtes pas noir, vous êtes évêque !* » Mais cela n'arrive pas souvent. Au Brésil, sur 350 évêques, il y en a six ou sept qui sont noirs.

Les métis assouplissent les relations raciales. Mais même s'ils forment la majorité, ils ne disposent pas d'un pouvoir réel. Lorsque les terres qu'ils cultivent, ou le terrain qu'ils occupent en ville, intéresse quelqu'un de classe supérieure, ils sont immédiatement expulsés. Et les salaires qu'ils gagnent sont misérables.

Au Brésil par exemple, un directeur d'entreprise, un administrateur ou un gérant gagne plus que son homologue européen, mais un ouvrier ou un employé gagne dix fois moins que son homologue européen. Le rapport des revenus entre la haute classe et la basse classe est de 1 à 100 ou de 1 à 500.

Les classes pauvres sont analphabètes ou semi-analphabètes. Au Brésil la moyenne de la scolarité est entre deux et trois ans. Dans les écoles populaires il n'est pas rare qu'après quatre ans de primaire un enfant ne sache encore ni lire, ni écrire. Mais pour les riches il y a d'excellentes écoles souvent administrées par des religieux.

Dans l'ensemble *la classe dirigeante* n'a pas l'esprit d'entreprise. C'est encore une classe à mentalité féodale. Elle ne s'intéresse pas à la production. Ce sont les descendants d'une classe de conquérants qui vinrent pour piller l'or, l'argent, les ressources naturelles ou les produits de l'artisanat des indigènes.

nes. Ce sont des pillards et non des entrepreneurs, ou bien des planteurs qui surexploitent les travailleurs pour profiter des conditions favorables d'un marché (sucre, café, cacao, caoutchouc, soja, coca) et faire fortune rapidement.

Bref, la nation existe formellement depuis les déclarations d'indépendance et elle est reconnue par l'ensemble du monde. Mais elle n'est pas encore formée du dedans. Il manque encore une vraie révolution nationale pour **intégrer** dans un ensemble les divers éléments de la population. Il est vrai que, étant donné le passé, cette intégration est un défi énorme: comment unir dans une même nation les races indiennes, les descendants des esclaves africains, et des Blancs qui sont venus pour «faire l'Amérique»?

II. LA FAIBLESSE DE L'ÉTAT

La faiblesse de la nation vient naturellement de la faiblesse de l'Etat. Ou bien réciproquement, la faiblesse de l'Etat vient de l'inexistence de la nation. L'Etat est dominé par les **grands féodaux**. Il manque encore un Richelieu, un Pierre le Grand, un Bismarck. Les grands ne paient pas d'impôts, ne paient pas les emprunts qu'ils font aux banques d'Etat. Ils considèrent l'Etat comme une machine pour recueillir des fonds soit à l'intérieur, soit à l'extérieur, et les mettre à leur service. Les fonctionnaires publics sont des agents à leur service. La police doit obéir à leurs réquisitions. L'armée est à leur service lorsqu'il y a par hasard des menaces à leurs privilèges. Dans une situation sociale toujours menaçante, les grands font incessamment appel à l'armée. Ils remettent volontiers les insignes du pouvoir à un général à condition que le général mette la force de l'armée au service de leurs privilèges.

C'est pourquoi il y a eu tant de *dictatures militaires* en Amérique Latine. Les dictateurs militaires ne sont que les délégués des oligarchies dominantes. En fait les héros de l'Etat sont presque partout des généraux. Les places des villes latino-américaines ne montrent guère que des statues de généraux chefs d'Etat. Les victoires qu'ils affichent furent remportées sur leur propre peuple. Les guerres latino-américaines sont généralement des guerres de l'armée contre le peuple.

Les Etats latino-américains ignorent la distinction entre le public et le privé. L'Etat est au *service des intérêts privés* de ceux qui détiennent le pouvoir.

Les classes dirigeantes ne doivent pas nécessairement s'imposer par la force. En général il leur suffit de s'imposer par le « *clientélisme* ». Les grands ont à leur service d'innombrables caciques locaux dont ils maintiennent la fidélité grâce à des faveurs. Le budget de l'Etat a pour but de financer ces faveurs. Les caciques locaux ont à leur tour leur clientèle. Les députés, les maires, les conseillers municipaux ne sont autre chose que des caciques locaux qui entretiennent la ferveur et l'adhésion des troupes d'une grande famille.

Dans un Etat organisé ce clientélisme passerait pour être un système de *corruption* généralisée. Mais ici ce n'est pas de la corruption, c'est la loi. Les lois écrites ne valent que lorsqu'elles servent les intérêts des grands. Elles ne s'appliquent pas ou elles sont oubliées lorsqu'elles ne servent pas les grands. Elles servent avant tout à opprimer les petits. Ce que l'on appelle corruption est le moyen de survie des métis les plus intelligents, de ceux qui savent s'accrocher à la fortune des grands. Quant aux Indiens et aux Noirs, ils sont trop bas pour que les grands puissent avoir besoin d'eux. Ils ne sont que des esclaves auxquels on recourt en cas de nécessité et que l'on laisse au bord du chemin quand on n'en a plus besoin.

Les tribunaux existent avec tout le système de lois de l'Occident. Mais jamais ils ne condamnent un grand. Jamais ils ne défendent les petits contre l'arrogance des grands. Au Chili, récemment, le fameux rapport de la commission Rettig qui montre le tableau des homicides pratiqués par les services de sécurité au temps du régime de Pinochet, a bien mis en évidence le rôle des tribunaux, Cour suprême incluse. Jamais les tribunaux ne sont intervenus pour défendre une personne portée « disparue » par les services de sécurité. Les tribunaux n'ont pas de vraie indépendance.

L'instruction publique est partout déficiente, mais elle ne l'est nulle part autant qu'au Brésil. Au Nordeste du Brésil, un professeur d'instruction primaire des campagnes gagne l'équivalent de dix dollars par mois et souvent le maire paie avec trois ou quatre mois de retard. Les résultats d'un tel système ne se font pas attendre.

Quant aux *services sociaux publics*, ils sont lamentables. Il faut attendre longtemps pour recevoir quelques minutes d'attention dans les hôpitaux publics et les erreurs médicales sont quotidiennes lorsqu'il s'agit de pauvres qui jamais ne pourront se plaindre.

Dans ces conditions il n'est pas étonnant que le secteur de *l'économie informelle* serve de refuge à la majorité de la population en âge de travailler.

Insuffisance de l'Etat ! Et pour comble de malheur l'idéologie néo-libérale qui triomphe en Occident, vient encore donner raison aux élites latino-américaines. En Amérique Latine on affaiblit encore plus l'Etat qui n'a même jamais réussi à se constituer réellement comme un pouvoir. Et cela paraît être le système le plus avancé. La formation de l'Etat au lieu de progresser est en régression depuis dix ans.

Faut-il se demander : **pourquoi tant de violence ?** En l'absence de l'Etat, la violence triomphe. Il y a la violence des grands, soit par des milices privées, soit par l'intermédiaire de l'armée et de la police, soit par des escadrons de la mort qui réunissent des milices privées et des agents des services publics. En Amérique Latine on tue des dirigeants syndicaux, des politiciens de l'opposition, des chefs de communautés, ou simplement des travailleurs qui réclament. En ce sens il n'y a pas beaucoup de différence entre régime militaire et régime civil. On tue plus de dirigeants syndicaux, d'avocats, de prêtres au Brésil depuis la fin du régime militaire qu'avant.

Face à cette violence de la part des grands, la violence des petits est presque nulle. Ils n'osent pas, sauf en certains cas extrêmes qui provoquent l'exaspération des opprimés. En général les pauvres supportent l'oppression avec résignation, la résignation de ceux qui connaissent leur impuissance.

Il y a eu les insurrections des mouvements de libération conduits par des petits groupes d'intellectuels. Ceux-ci ont triomphé à Cuba et un instant au Nicaragua. Partout ailleurs ils ont rapidement échoué parce qu'ils n'ont pas réussi à convaincre les peuples. Le clientélisme fonctionne bien et empêche l'action de mouvements de libération venus de la ville et de classes moyennes sans racines dans le peuple. De toute manière, la violence de ces mouvements est bien inférieure à la violence établie et institutionnalisée, comme disait Medellin.

III. SITUATION DE L'ÉGLISE

Si l'on considère tout ce qui est visible dans l'Eglise catholique, les diocèses, les paroisses, le clergé, les congrégations religieuses, les écoles et hôpitaux, les associations, mouvements et organisations, il faut dire que presque tout est d'origine récente, et date d'un peu plus d'un siècle.

réévangéliser. «romanisation de l'Eglise»

C'est à la fin du siècle dernier que de Rome est venu le projet de réévangéliser l'Amérique Latine. En ce temps-là l'idée que l'on se faisait à Rome du christianisme de l'Amérique Latine était tout à fait négative : idolâtrie, superstitions, abus de tout genre, manque de discipline ecclésiastique. C'est à Rome que fut conçu le programme de restauration du catholicisme. L'énoncé le plus clair se trouve dans les décrets du concile plénier latino-américain réuni à Rome en 1899.

De là vient en premier lieu le programme de *création de séminaires* qui vont être dirigés par des religieux européens, italiens ou français surtout ou bien espagnols. De là sortira un nouveau type de prêtre selon le modèle du parti intransigeant qui a pris le pouvoir à la Curie romaine sous Pie IX.

Rome envoie en Amérique Latine les ordres religieux et les congrégations masculines et féminines rénovés selon l'esprit du même parti. Prêtres, religieux et religieuses introduisent en Amérique Latine le nouveau modèle de catholicisme qui correspond ici à la *romanisation de l'Eglise*. Discipline stricte, mystique de l'obéissance, formalisme rigide dans l'application des décrets de Trente, conçus de la manière la plus rigide possible, néo-thomisme, néo-gothique, néo-scolastique, tout est importé d'Europe. Naissent des diocèses et des paroisses, des associations de fidèles, des dévotions qui se veulent des copies fidèles de ce qui existe en Europe à ce moment.

On peut dire que jusqu'en 1960 le modèle de «néo-romanisation» prédomine dans le catholicisme latino-américain, tout au moins à la surface. C'est ce que l'on voit et ce qui fait l'histoire. Cependant ce programme de réévangélisation par l'implantation du catholicisme européen du XIX^e siècle n'a réussi que partiellement et n'a pas pénétré profondément. Il n'a affecté que la partie la plus lettrée des villes traditionnelles : 10 % de la population. Là, l'évêque est comme un évêque européen, la paroisse est comme une paroisse européenne, et de même les maisons religieuses, les collèges catholiques, les hôpitaux catholiques.

Ce programme est resté extérieur aux grandes masses rurales. Les religieux et religieuses ne sont pas allés à la campagne. Les paroisses n'ont pas été fondées à la campagne. Les écoles catholiques ont toujours été réservées aux riches ou aux moins pauvres des villes. Car les enfants pauvres ne vont pas à l'école.

Le programme romain a formé une chrétienté de type italien dans 10 % de la population, c'est-à-dire dans la *population plus aisée* des villes traditionnelles, *pas dans le monde rural*. Et ce monde rural qui était la très grande majorité de la population jusqu'en 1960, est demeuré dans son catholicisme traditionnel hérité de l'époque coloniale, lui-même héritier du catholicisme populaire ibérique du moyen âge. Ce catholicisme populaire a été peu touché par le concile de Trente. Des sacrements, il ne connaît guère que le baptême, surtout nécessaire pour ses effets civils, ou encore pour ses effets magiques. Les contacts avec le clergé se limitent à une rapide visite une ou deux fois par an, souvent moins encore. Peu de gens recevaient les autres sacrements. Pour les esclaves, le mariage était interdit par les propriétaires parce qu'il créait des problèmes le jour de la vente de l'esclave. Jusqu'à ce jour les descendants des esclaves ne connaissent pas le mariage rituel.

Mais on aurait tort de sous-estimer la *religion populaire* parce qu'elle était peu ecclésiastique et peu sacramentaire. Elle était très contemplative, animée par une prière forte et constante. Elle était une religion de fête et de joie. Elle était une religion de fraternité, d'hospitalité et d'entraide. Elle se transmettait dans la famille et les réunions de prière se faisaient surtout dans les maisons particulières. Mais cette religion populaire avait ses missionnaires laïcs, ses conseillers religieux, ses ministres de la célébration. Elle fut une véritable inculturation du christianisme que les visiteurs européens ne surent pas apprécier à sa juste valeur. Rome décida que cette religion ne valait rien et prit la décision de tout recommencer à partir de prêtres et de religieux importés d'Europe.

deux catholicismes parallèles

De cette manière il s'est créé au XX^e siècle un *divorce* entre le catholicisme populaire et le catholicisme officiel, entre le peuple d'un catholicisme médiéval et le clergé inspiré par le parti intransigeant du XIX^e siècle. Ces deux catholicismes ont coexisté de manière parallèle durant cent ans. Les masses catholiques multipliaient les démonstrations de respect envers leurs prêtres. Elles en avaient peur, mais elles ne les aimaient pas, sauf les missionnaires charismatiques qui d'ailleurs furent excommuniés par les évêques comme le fameux padre Cicero de Juazeiro do Norte dans le Nordeste du Brésil, suspens et excommunié mais vénéré comme un saint encore aujourd'hui soixante ans après sa mort, le seul qui ait son portrait dans toutes les mai-

sons pauvres du Nordeste. Par ailleurs le clergé fait comme si tout était pour le mieux. En réalité l'influence de ce nouveau clergé dans les masses est minime. Dans le monde noir elle est nulle. Les Noirs concilient sans peine la soumission aux rites catholiques et la pratique assidue de religions africaines. Dans le monde des indigènes l'influence du catholicisme des prêtres est superficielle. Les indigènes sont fidèles à ce type d'inculturation du christianisme dont ils sont les auteurs.

pourquoi si peu de vocations?

Ce système de deux catholicismes parallèles put maintenir l'illusion d'une chrétienté homogène jusqu'en 1960. Il y avait bien certaines faiblesses : pourquoi si peu de vocations ? L'explication est facile. Pourquoi y avait-il tant de vocations dans l'Europe rurale post-tridentine ? Parce qu'il y avait un curé dans chaque village et chaque curé se faisait le recruteur du clergé. En Amérique Latine, il n'y a jamais eu de paroisses rurales, jamais eu de curés de campagne. Le clergé n'avait de contact réel qu'avec une portion infime du peuple catholique. D'ailleurs le principe a toujours été que les Indiens n'étaient pas capables de fournir des prêtres et il était interdit d'accepter des Noirs dans les séminaires et les noviciats. Quant aux métis on considérait généralement qu'ils étaient d'une race dégénérée dont jamais ne sortiraient de bons prêtres.

Inspirés par l'esprit romain, les évêques pensèrent que rien ne valait des prêtres, des religieux ou des religieuses importés directement d'Europe. Le résultat est là : pas de prêtres indiens, presque pas de prêtres noirs, et au Brésil six ou sept évêques noirs sur 350 (parmi eux quelques-uns de peau noire mais de tête blanche). Aujourd'hui une grande partie du peuple catholique est convaincu que le sacerdoce est fait pour les étrangers. D'ailleurs ils croient que les étrangers ont une constitution physique différente, ce qui leur permet d'observer le célibat sans peine.

villes. Eglises nouvelles et sectes

Le système de néo-romanisation fonctionna bien, au moins en apparence, jusqu'en 1960 environ. A ce moment commença *le grand mouvement de migration* vers les villes et la formation des grandes mégalofoles actuelles. São Paulo atteint le premier million d'habitants en 1942 et en compte maintenant vingt millions pour le grand São Paulo.

Or, les masses rurales qui s'accumulent dans les villes et forment un *nouveau type social*, sont des paysans de culture et de religion catholique traditionnelle. Arrivant en ville, ils ne trouvent plus rien de leur religion traditionnelle. Les rares paroisses qui en ville regroupent cent mille ou deux cent mille habitants leur sont totalement étrangères. Le catholicisme que l'on y pratique est très différent de ce qu'ils ont connu chez eux. Ils se sentent abandonnés. Ce sont eux qui se précipitent vers *les nouvelles Eglises de type pentecôtiste ou vers les sectes*. Au Brésil quarante dénominations sont nées récemment et ont déjà fait quinze millions d'adhérents. En divers pays on peut déjà dire que le dimanche il y a plus de monde qui fréquente les églises de ces sectes ou nouvelles dénominations chrétiennes que les églises catholiques. C'est le cas au Brésil, mais aussi au Chili, en Amérique centrale et probablement aussi en d'autres pays.

Il semble qu'il y ait plus d'affinité entre les nouvelles Eglises et le catholicisme traditionnel, qu'entre ce catholicisme et celui du clergé et des paroisses. Les nouvelles masses suburbaines des grandes villes abandonnent en masse l'Eglise catholique de ces villes où elles ne se reconnaissent pas. Elles ne l'abandonnent pas par sécularisation. Au contraire, face aux grandes masses, il semble que ce soit les paroisses qui sont sécularisées. Et il est explicable que la rénovation charismatique catholique ait un grand succès.

Cette situation explique aussi pourquoi les communautés ecclésiales de base ont très vite atteint leur limite d'expansion. Sauf quelques diocèses exceptionnels, les communautés ecclésiales de base réunissent rarement plus de 1 ou 2 % de la population. Il en va de même du rayonnement de la théologie de la libération. Les grandes masses ne se reconnaissent pas dans son discours. Ainsi, les communautés autant que la théologie sont limitées par l'étroitesse de l'influence du clergé dans le peuple catholique. Le clergé atteint une frange infime de la population catholique.

quelle Eglise ?

Si l'Eglise catholique ne réussit pas à mobiliser en cinq ans un demi million de missionnaires laïcs, elle perdra les grandes masses rurales. Bien des sociologues sont convaincus que l'évolution est d'ores et déjà irréversible, parce qu'il est impossible qu'une institution aussi conservatrice que l'Eglise catholique, et dans une phase d'ultra-conservatisme, puisse donner une réponse aux défis de l'heure. Dans l'avenir, l'Eglise catholique sera une Eglise d'élites et les masses appartiendront à d'autres Eglises chrétiennes. L'Etat aura

toujours besoin de l'alliance avec cette Eglise pour pouvoir légitimer la situation établie, et l'Eglise catholique aura toujours des privilèges, mais elle ne sera plus l'Eglise du peuple.

En Amérique Latine le clergé reste fidèle à un modèle du XIX^e siècle. Il se sent perdu dans la ville. Et le retour à la formation en milieu fermé dans les séminaires ne fera qu'accentuer ce modèle traditionnel... Le nouveau clergé, celui qui se forme dans les séminaires du dernier synode, a déjà abandonné la ville dans son cœur. Il rêve au refuge des paroisses tranquilles et sans problèmes où le prêtre dit la vérité, fait la vérité, est la vérité sans contestation: le contraire de la ville. Dans ce même temps se forment des dizaines de milliers de pasteurs qui en un an ou deux ans seront déjà prêts pour la mission.

avenir

Dieu écrit droit avec des lignes courbes, dit un proverbe portugais. Il veut maintenant écrire l'histoire de son peuple à l'aide de ces simples pasteurs improvisés des nouvelles Eglises. Ce sera sans doute pour confondre l'orgueil des prêtres harnachés de théologie, de culture, de diplômes, de privilèges, de dignités et de préjugés. Serait-il possible que se produise de nouveau un miracle comme au XIII^e siècle lorsque les évêques et les abbés se révélaient impuissants face à l'avalanche des nouvelles Eglises (Albigéois, etc.) et qu'apparurent saint Dominique et saint François d'Assise? Sans un miracle de cette nature, l'avenir de l'Eglise catholique dans ce continent n'est pas clair. Les peuples sont plus religieux que jamais et veulent être chrétiens. Ils entrent dans les nouvelles Eglises parce qu'ils veulent connaître Jésus Christ que l'Eglise catholique n'est pas capable de leur montrer. Comme à la fin du XII^e siècle.

Joseph Comblin

*Centro de formação missionária
58385 Serra Redonda – PB – Brasil*

«DIEU AU VISAGE NOIR»

par José Oscar Beozzo

Prêtre brésilien du diocèse de Lins, curé de paroisse en week-end, José Oscar Beozzo est historien et sociologue de formation, et dirige le Centre Oecuménique des Services à l'Evangélisation et à l'Education Populaire (CESEP). Il est également membre du directoire de la Commission d'Etudes d'Histoire de l'Eglise en Amérique Latine (CEHILA). Nous le remercions pour la pré-publication d'une partie d'un texte qu'il donnera en janvier 1992 à Lyon, pour le Colloque 1492-1992 du CEFAL.

L'histoire aide souvent à comprendre le présent. En ces quelques pages d'histoire, J.O. Beozzo nous introduit au cœur de la tragédie des Noirs, qui dure encore aujourd'hui.

La question des Noirs est **le défi le plus radical** de l'histoire de l'évangélisation en Amérique Latine et, en même temps, le moins étudié, le moins éclairci, le moins approfondi à l'intérieur de l'Eglise.

«afro-amérique»

A côté d'une Amérique fortement indigène au Mexique, au Guatemala, au Pérou, en Bolivie, en Equateur, et d'une autre Amérique blanche et européenne en Argentine, en Uruguay, au sud du Chili et du Brésil – résultat d'un flux migratoire dans la seconde moitié du XIX^e siècle –, s'est constitué très tôt dans diverses régions du continent une «Afro-Amérique». Elle s'étend du sud des Etats-Unis et, passant par les Antilles et la côte des Caraïbes de l'Amérique du Centre et du Sud, elle atteint sur le Pacifique, le «Choco» colombien, Esmeraldas en Equateur, la côte sucrière du Pérou, pour former du côté de l'Atlantique la chair et le sang du Brésil – colonie et empire –, dans ses plantations de canne à sucre, de tabac, de coton et

de café, ou dans ses mines d'or et de diamants. Entre le xvi^e siècle, quand arrivèrent les premiers esclaves à Hispaniola (1504), et la première moitié du xix^e siècle, quant s'interrompit ce trafic, près de *onze millions d'esclaves arrivèrent en Amérique*. La moitié fut destinée aux très riches plantations des Caraïbes, espagnoles, françaises, anglaises et hollandaises, 40 % au Brésil et le reste réparti entre divers pays.

Cet esclavage américain, différent de l'esclavage antique, constituait une institution parmi beaucoup d'autres, dans la société et dans l'Etat. Il touchait 90 % de la population dans certaines îles comme la Barbade, la Martinique, la Guadeloupe ou Haïti. Institution clef et constitutive de la société dans ces pays, il imprimait sa marque à l'économie, aux relations sociales et juridiques, au caractère de l'Etat et de l'Eglise. Tout a été fait pour légitimer, renforcer et maintenir le régime esclavagiste jusqu'à son abolition. Il commença à se dissoudre en Haïti avec la révolte des esclaves en 1791. Cette dissolution se poursuivit lentement au cours du xix^e siècle pour aboutir à son abolition, en 1835-1848 dans les Caraïbes anglaises, et en 1860-1865 en Amérique du Nord lors de la guerre de Sécession. A Cuba, la guerre de 1868 conduisit à l'élaboration des lois de 1870 (Lois Moret), et à l'abolition de l'esclavage par les lois de 1880 et de 1886. Au Brésil, l'esclavage fut aboli, d'abord par la loi dite «du ventre libre» de 1871, et, plus tardivement, par les lois de 1888.

«pauvres parmi les plus pauvres»

Aborder ces questions, qui ne sont pas seulement historiques, est encore et toujours une pierre d'achoppement, car elles concernent des réalités encore bien vivantes dans nos pays, héritage du métissage et discrimination teintée de racisme.

- *Medellin*, comparable à bien des égards aux premiers conciles de l'Eglise pour avoir posé les fondements d'une Eglise au visage latino-américain, garde le silence sur la question des «Afro-Américains».
- Le document de *Puebla* (1978) dénommé le «livre vert» en raison de la couleur de sa couverture, dans son premier chapitre consacré à l'histoire

1/ CELAM. Conclusions de la conférence de Puebla : *Evangélisation dans le présent et le futur de l'Amérique Latine*, Paulinas, São Paulo, 1979, n° 8, note 40.

2/ *Ibid.* n° 365.

3/ *Ibid.* n° 31.

de l'évangélisation en Amérique Latine, ne mentionne même pas l'esclavage des Noirs qui fut pourtant une réalité multiple et prioritaire, pendant près de quatre siècles, en de nombreux pays de cette contrée du monde. Sa rédaction a, de fait, rencontré bien des difficultés lorsque cette question fut abordée sous son aspect historique. Dans la partie consacrée à l'histoire de l'évangélisation, on ne relevait qu'une phrase faisant allusion à ces quatre siècles d'esclavage, mais elle en fut finalement retirée pour figurer dans une note en bas de page. C'est ainsi que fut éliminée toute référence à l'esclavage dans la première partie du document, partie intitulée: « La vision historique de la réalité latino-américaine ».

Cette note est éloquente en elle-même puisqu'elle se réduit à ces quelques mots: « *Le problème des esclaves africains n'a malheureusement pas attiré l'attention évangélisatrice et libératrice de l'Eglise*¹ ». Cela est d'autant plus surprenant que cette phrase, qui faisait partie du texte final approuvé par les évêques, a été transformée en note (n° 40) par le secrétariat du CELAM, sans que l'on n'ait jamais donné les raisons de ce procédé. D'autre part, parmi les 368 notes du document officiel, elle est la seule à ne pas comporter de références bibliographiques. Elle rapporte simplement une affirmation approuvée par la Conférence. Ce fait montre combien il est difficile d'aborder la question de l'esclavage lorsque l'on étudie l'histoire de l'évangélisation du continent.

D'autres passages de ce document montrent qu'il y a là un défi que l'on n'ose pas relever ou qui est mal résolu. Dans l'énumération des situations du continent qui présentent une urgence au plan de l'évangélisation, au premier rang des situations qui perdurent aujourd'hui, le document place: « *les indigènes habituellement marginalisés par rapport aux biens de la société et, en certains cas, pas ou insuffisamment évangélisés; les Afro-américains, si souvent oubliés*² ». Ce document ouvre aussi un chemin pour l'approfondissement théologique de la tragédie que furent l'esclavage des Noirs lui-même et l'attitude officielle de l'Eglise à son égard.

Dans un passage éclairant qui concerne quelques aspects concrets et réels de la pauvreté dans le continent, on peut lire: « *Cette situation d'extrême pauvreté généralisée prend, dans la vie réelle, des aspects concrets à travers lesquels nous pouvons reconnaître le visage souffrant du Christ, le Seigneur qui nous questionne et qui nous interpelle*³ ». Et, dans le document original, remanié postérieurement par le secrétariat du CELAM, le premier visage souffrant du Christ dans l'histoire du continent se trouvait justement, être

celui des indigènes et des Afro-américains : « ... visages des indigènes, et souvent, ceux des Afro-américains qui, vivant en ségrégation, dans des situations inhumaines, peuvent être considérés comme les plus pauvres parmi les pauvres⁴ ».

I. UNE THÉOLOGIE DE L'ESCLAVAGE !

théologies réformées et catholiques s'harmonisent

De fait, ce sont eux qui supportèrent le poids des travaux forcés et de l'esclavage tout au long du processus de construction de l'économie coloniale, tant espagnole que portugaise, française, anglaise, hollandaise ou danoise, sur les terres du continent ou dans les îles des Caraïbes.

Durant ce processus, les profondes divisions théologiques et politiques qui, en Europe, séparaient les catholiques romains des chrétiens réformés, disparurent comme par enchantement. Le régime esclavagiste soutenu par un fervent catholique, seigneur portugais du Brésil ou seigneur espagnol à Cuba, ne différait en rien du régime en vigueur soutenu par un pieux calviniste hollandais aux Antilles hollandaises, un sévère anglican de la Jamaïque, un huguenot français en Haïti ou un luthérien danois des Iles Vierges.

Les divergences qui suscitèrent les guerres de religion en Europe, s'harmonisèrent pour créer en Amérique un même et unique régime esclavagiste et une théologie qui légitimait l'esclavage des Noirs. Une même évolution des théologies réformées et catholiques aboutit à *l'élaboration d'une authentique théologie, non pas de libération mais d'esclavage*, avec ses dogmes, son éthique et sa pratique sacramentelle. La question du baptême en est une illustration.

nouveauté dans l'esclavagisme moderne

Dans la pratique esclavagiste de l'antiquité, on répugnait à l'acquisition d'esclaves provenant du même groupe social, ethnique, linguistique et surtout religieux.

4/ Ibid. n° 34.

Dans *le monde juif*, la Loi le défendait explicitement : « Les serviteurs et servantes que tu auras, viendront des nations qui vous entourent ; c'est d'elles que vous pourrez acquérir serviteurs et servantes..., mais sur vos frères, les enfants d'Israël, nul n'exercera un pouvoir arbitraire » (Lv 25,44 et 46b). Et dans le Deutéronome, celui qui violait cette loi, était passible de la peine de mort : « Si on trouve un homme qui enlève l'un de ses frères, parmi les enfants d'Israël, – qu'il l'exploite lui-même ou qu'il le vende, – ce voleur mourra » (Dt 24,7).

Chez *les Arabes*, l'esclavage tendait à être un état temporaire. L'esclave concubine qui donnait un fils à son maître, était affranchie ; l'esclave qui se convertissait à l'islam, également. La conversion religieuse était source de libération.

Dans *le christianisme médiéval*, la pratique n'était guère différente. Des chrétiens pouvaient être esclaves des Maures et, vice versa, des Maures esclaves des chrétiens. Il était impensable que des chrétiens réduisent en esclavage d'autres chrétiens, ou que des Maures prennent pour esclaves des musulmans.

Avec *l'esclavagisme moderne*, suscité par les pays chrétiens d'Europe à partir du XV^e siècle, et avec son extension explosive au cours des XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles, nous allons assister à un bouleversement des consciences et, finalement, à la naissance, dans toute sa cruauté, d'une théologie de l'esclavage.

baptême, sacrement de libération ou de servitude ?

Au XVI^e siècle, tant chez les réformés que chez les catholiques, l'idéal chrétien et la pratique sacramentaire mettent en évidence quelques scrupules par rapport à la pratique de l'esclavage. Il faut également noter qu'est alors bien enracinée *la conviction populaire* que le baptême arrache la personne à la condition d'esclave pour lui rendre la liberté perdue.

Dans son étude sur l'esclavage aux Antilles anglaises, Richard Hart relate le refus des colons de faire catéchiser leurs esclaves noirs, et il note : « ... *Une autre raison, au XVII^e siècle, de l'hostilité des propriétaires de plantations à l'enseignement de la doctrine chrétienne aux esclaves, était la croyance généralisée que les lois civiles interdisaient l'esclavage des chrétiens. La réprimande adressée en 1635 au Révérend Rishworth, pasteur de la colonie puritaine de l'ancienne Ile de la Providence, montre avec évidence combien cette*

croyance était répandue. Les sermons de Rishworth contre l'esclavage, sa sympathie envers les Africains qui se réfugiaient dans les forêts, déplurent tellement à sa congrégation qu'elle porta plainte auprès des propriétaires de la colonie. En avril de cette année-là, la colonie condamna le pasteur, se conformant à une opinion sans fondement mais répandue parmi les chrétiens, à savoir que l'on ne pouvait maintenir en esclavage des gens que s'ils demeuraient en dehors de la religion chrétienne⁵».

On peut recueillir un autre exemple dans le journal de John Evelin, membre du Conseil des Plantations étrangères. A la date de 1685, à propos d'un « désir » du Roi : « *Que les Noirs des plantations soient baptisés* », J. Evelin note : « *Il (le Roi) condamnait le manque de religion des maîtres qui interdisaient le baptême à leurs esclaves, en raison de l'opinion erronée selon laquelle ils seraient libres "ipso facto"* »⁶. Et pour encourager les maîtres des plantations à faire baptiser leurs esclaves, l'Assemblée des représentants des propriétaires de l'île de la Jamaïque, décrétait en 1696 que : « *Aucun esclave ne sera libéré parce qu'il devient chrétien* »⁷.

Il est intéressant de noter que théologie et pastorale sont définies, non par un synode ou une autre autorité ecclésiastique, mais par l'Assemblée des propriétaires, par une Compagnie de commerce ou par le Roi, qui introduisent des modifications notables dans la doctrine traditionnelle et dans la pratique chrétienne. Par son décret, l'Assemblée des propriétaires de la Jamaïque s'opposait à la pratique alors en vigueur dans la chrétienté. *Le baptême, ce sacrement de libération, devenait ainsi un sacrement de servitude.*

religion, instrument de soumission

Dans le camp catholique on rencontre la même question et la solution ne fut pas différente de celle du camp réformé. Un exemple : à la fin du XVII^e siècle, dans l'île de Saint-Christophe aux Antilles françaises, un grave conflit portant sur la situation des esclaves baptisés, opposa le gouverneur Poincy aux Capucins. Ces derniers soutenaient que « *les enfants des Noirs*

5/ Richard HART, *Les esclaves qui abolirent la servitude*, Maison des Amériques, La Havane, 1984, p. 95 (original en espagnol, traduit par l'auteur).

6/ John EVELIN, 45, vol. 2, p. 245, cité par HART, *op. cit.*, p. 96.

7/ R. HART, *op. cit.*, p. 96.

8/ P. MAURILLE, Saint Michel de Carnes. « *Voyage aux Iles Camericanes* », Le Mans, 1652, cité par

Gabriel DEVIEN, « *Les esclaves aux Antilles françaises, XVII^e et XVIII^e siècles* », Société d'Histoire de la Guadeloupe. Basse-Terre, p. 280.

9/ Antoine GISLER, « *L'esclavage aux Antilles Françaises (XVII^e-XIX^e s.). Contribution au problème de l'esclavage* », Karthala, Paris, 1981, p. 169.

10/ *Ibid.* p. 169.

*chrétiens devaient, après avoir été baptisés, être affranchis, car il était indigne de se servir d'un frère chrétien comme d'un esclave⁸». La controverse ne se limita pas à la question de savoir si le baptême entraînait ou non la libération de l'esclave, mais elle s'étendit à la conception même du baptême. Trois étapes furent successivement franchies pour arriver à une **conciliation entre baptême et esclavage**.*

- Tout d'abord, accepter l'*a priori* que rien ne justifiait dans les faits, qu'on ne causait aucun tort à ces gens en les transportant en Amérique, puisqu'ils étaient déjà esclaves en Afrique. Dans la réalité, l'esclavage était une entreprise militaire et commerciale pour répondre à la demande toujours croissante de « bras » pour l'Amérique.
- On affirma ensuite, toujours *a priori*, que l'esclavage amenait un changement radical dans la vie de ces personnes : esclaves et païennes en Afrique – c'est ce que l'on affirmait – ces personnes transportées en Amérique restaient certes esclaves, mais devenaient chrétiennes, ce qui leur donnait un bien inestimable ! Le baptême, clef de ce changement, était certes une libération, mais de l'esclavage du démon et du péché.
- Enfin troisième étape, on introduisait une séparation radicale entre le corps et l'âme, entre la vie présente et la vie future. Le baptême libérait l'âme de l'esclavage, mais maintenait inaltérable l'esclavage du corps. Il apportait à l'esclave la promesse d'une vie meilleure, mais ne changeait rien à la « vallée de larmes » qu'était sa vie présente. Dans les directives adressées depuis la métropole à l'administration coloniale française des Iles du Vent, il était stipulé que : « *(la religion) nécessaire pour tous les hommes, l'est encore plus dans les colonies, peuplées d'esclaves qui ne peuvent être maintenus que par l'espérance d'une vie meilleure⁹* ».

Dans ce contexte et d'une façon cynique, la religion devenait l'instrument qui amenait l'esclave à accepter la dégradation de son état et son exploitation, puisqu'il imitait ainsi la patience de Jésus dans sa passion. « *Comme un agneau que l'on conduit à l'abattoir, Il n'a pas ouvert la bouche* ». Obéissance, patience, soumission étaient les vertus fondamentales d'un esclave chrétien. L'Etat et les seigneurs manipulaient la religion qui devenait un moyen au service du maintien de l'ordre et du régime. « *La religion, écrivait le roi de France au gouverneur de la Guyane, doit retenir toute l'attention de l'administration. C'est par le frein qu'elle impose que peuvent être contenus les esclaves, déjà malheureux par leur propre servitude et également insensibles à l'honneur, à la honte, aux châtements¹⁰* ».

«maintenir dans la plus profonde ignorance» !

Mais ces seigneurs et administrateurs ne voulaient pas que la religion soit accompagnée d'un enseignement qui élevât l'esprit et la vie de l'esclave. Fene-lon, administrateur de la Martinique, écrit au Ministre de France le 11 février 1767 : *« Je suis arrivé à la Martinique avec tous les préjugés de l'Europe, contre la rigueur avec laquelle les Noirs sont traités, et pour l'instruction qu'on leur doit, selon les principes mêmes de notre religion... L'instruction — que diraient tous les saints clercs de France si mon opinion sortait du sanctuaire de votre cabinet ! — c'est un devoir de la leur donner, au nom même des principes de notre religion, mais une saine politique et des considérations humaines plus fortes s'y opposent. L'instruction, ici, est capable de donner aux Noirs une ouverture qui peut les conduire à d'autres connaissances et à un genre de raisonnement. La sécurité des Blancs, moins nombreux, entourés par les habitations de ces gens, exige que les Noirs soient maintenus dans la plus profonde ignorance¹¹ »...*

Le P. Labat, fin observateur de l'univers antillais et des profonds changements de la société au moment où le sucre remplit les îles d'esclaves, signale que les propriétaires s'opposent à l'instruction religieuse de leurs esclaves, *« voulant les maintenir dans une ignorance crasse de toutes choses, à l'exception de celles concernant le travail¹² »*.

voix de protestation

Dans l'Île de la Martinique, les dominicains furent impliqués dans un grave conflit avec les autorités civiles, en raison de leur ministère auprès des esclaves. Ils furent accusés de susciter des difficultés, dans la manière d'administrer le baptême aux esclaves arrivant de pays infidèles. Ils se défendirent, en disant vouloir appliquer les mêmes règles aux Noirs et aux Blancs, dans l'administration du baptême d'adultes, c'est-à-dire exiger qu'ils connaissent au moins l'existence de Dieu, la Trinité des personnes, la Rédemption et

11/ *Ibid.* pp. 171-172.

12/ P. J.-B. LABAT, *Nouveau voyage aux Iles d'Amérique*, Paris, 1742, 8 vol. III, p. 231, cité par DEVIEN, *op. cit.*, p. 268.

13/ Archives nationales, Colonies C 8, B 3, cité par DEVIEN, *op. cit.*, p. 266.

14/ Jorge BENCI, *Economie chrétienne des seigneurs dans le gouvernement des esclaves*, Grijalbo, São Paulo, 1987, pp. 91-92.

15/ P. Antonio VIEIRA, *Sermon XII du Rosaire* : dans la cathédrale de Bahia, après la déroute de l'Armée royale (Marie-Rose Mystique : 1639), cité par Afranio PEIXOTO et Constancio ALVES, *Anthologie brésilienne : Vieira brésilien*, Librairie Aillaud et Bertrand, Paris, Lisbonne, 1921, p. 148.

l'éternité, les baptisant alors dès que leurs maîtres attestent qu'ils ne sont pas vicieux. « Les baptiser, sans ces précautions, serait un abus évident du sacrement... Cependant, Seigneur, ils veulent que nous les baptisions aussitôt débarqués¹³ ».

Cependant, les missionnaires et les curés de paroisse, le plus souvent, se désintéressaient du ministère parmi les esclaves. Le P. Benci s'en plaint, à Bahia, au début du XVIII^e siècle :

« Quand on vous a fait pasteurs, était-ce simplement pour les affranchis et les Blancs, ou également pour les Noirs et les captifs ? J'entends déjà ce que vous allez me répondre... parce que nous sommes tous des brebis de Jésus Christ et tous rachetés par son précieux sang. Donc, si vous êtes également pasteurs des Noirs et des captifs, pourquoi êtes-vous si négligents pour les catéchiser, alors qu'ils sont dans une telle ignorance des choses de Dieu ? Ne le feriez-vous pas, par hasard, parce que ce ministère ne vous rapporte aucun gain ?

(...) Si vous n'enseignez la doctrine qu'aux Blancs et aux affranchis, parce que vous attendez d'eux une récompense, des dons et la reconnaissance que vous ne pouvez recevoir des pauvres Noirs et misérables captifs, ne voyez-vous pas que cela n'est pas faire paître les brebis de Jésus Christ dans les pâturages de la doctrine spirituelle, mais vous faire paître vous-mêmes¹⁴ ? »

II. LUTTE POUR DES VALEURS DE LEUR CULTURE

solidarité

Dans l'amertume même de leur sort, les esclaves laissaient transparaître les valeurs de leur propre culture qui n'échappaient pas aux plus perspicaces, comme le P. Antonio Vieira, s.j. (1608-1696) : « *L'union est une chose si naturelle et caractéristique chez les Noirs qu'ils appellent parents, tous ceux qui sont de la même couleur ; partenaires, tous ceux qui servent dans la même maison ; compagnons, tous ceux qui sont embarqués sur un même navire¹⁵* ». Frères de couleur, partenaires dans le travail et compagnons du même voyage, les Noirs savaient recréer les liens et la solidarité que l'esclavage s'efforçait de détruire. De même, par le baptême, ils recréaient une famille qu'ils n'avaient jamais pu avoir. L'enfant, dont le père était presque toujours inconnu, trouvait un parrain, et la mère, aussi seule que l'enfant, un père et une mère, donc une famille aussi réelle dans l'ordre spirituel que dans l'ordre charnel. Cette perception des esclaves qui voyaient, par le baptême, naître une solidarité refusée par les structures en vigueur,

demeure jusqu'à nos jours. En effet, le choix d'un parrain et d'une marraine et les liens spirituels qui en découlent sont aussi importants que le baptême lui-même.

résistance

Une autre dimension spirituelle jaillit des profondeurs de la condition d'esclave : celle d'une résistance tenace devant l'adversité, d'un attachement à la vie, bien que celle-ci soit très dure et sans horizon, comme le décrit Benci : *« Terrible et lamentable est le sort du captif ! S'il mange, c'est toujours la nourriture la plus vile ; s'il s'habille, c'est avec l'étoffe la plus grossière et le vêtement le plus méprisable ; s'il dort, son lit est très souvent la terre froide et, ordinairement, une planche dure. Le travail est continu, la besogne sans répit, le repos inquiet et apeuré, le soulagement presque nul. Qu'il lui arrive de commettre une négligence, il tremble ; une faute, il craint. Quand il n'en peut plus, il se fait violence et, dans sa faiblesse, retrouve des forces (...). Il doit être un lynx pour voir les gestes de son maître, un aigle pour pénétrer ses pensées, un satyre pour écouter sa voix, un cerf pour accomplir rapidement des volontés, un bœuf pour être robuste et résistant au travail, un âne pour souffrir avec patience le châtiment. En deux mots, il doit être tout, puisque, dans l'opinion de tous, il n'est rien »¹⁶.*

recherche de la liberté

Très souvent la résistance des esclaves se manifestait par la recherche de la liberté, comme le bien le plus impossible à acquérir et, par le fait même, le plus fortement désiré, en raison même d'une expérience de Dieu qui veut la liberté des captifs, qui veut la vie et non la mort, qui veut l'égalité entre tous ses fils et non la discrimination. Parfois, cette résistance s'exprimait par la fuite et la construction de réduits de liberté, appelés « quilombos ».

Mais ces tentatives étaient considérées comme des péchés sans rémission par le régime esclavagiste. Elles étaient passibles, non seulement d'une peine civile, mais aussi d'une sévère sanction religieuse. Une divergence dramatique éclata entre le P. Antonio Vieira et le roi du Portugal. Le Père s'opposa

16/ J. BENCI, *op. cit.*, p. 221.

17/ Lettre du P. Antonio Vieira à Roque Monteiro Pais, conseiller du roi du Portugal (2.7.1691), dans FREITAS Décio, *Esclavage des Indiens et des Noirs*

du Brésil, Institut culturel portugais, Est, Porto Alegre, 1980, p. 141.

18/ J. BENCI, *op. cit.*, p. 217.

à la permission que le roi avait donné à un jeune jésuite italien d'aller à Palmares, le plus célèbre « quilombo » d'esclaves enfuis du Brésil colonial (1620-1695), pour les assister sur le plan religieux.

Vieira avançait divers arguments, d'ordre politique, empruntés à la jurisprudence et, pour finir, d'ordre théologique. Selon lui, cette action pastorale était inutile et impossible pour les raisons suivantes :

- si cette entreprise était possible, elle devrait être menée par des Pères originaires d'Angola auxquels les Noirs se fient, parce qu'ils sont originaires du même pays et parlent la même langue. Mais tout le monde était d'accord pour dire que cette hypothèse était dépourvue de tout fondement ;
- parce que, dans ce cas particulier, les Noirs ne feraient pas confiance aux Pères mais les soupçonneraient d'être des espions au service des gouverneurs qui, par leur intermédiaire, chercheraient à les reprendre ;
- parce qu'il suffirait du moindre soupçon à l'égard de ces Pères, ou de certains d'entre eux, pour qu'ils soient empoisonnés, ainsi que les Noirs savent le faire secrètement entre eux ;
- parce que, même si leurs attaques contre les populations portugaises cessaient, jamais les Noirs ne feraient admettre à ceux de leur nation que, pour eux, ils avaient pris la fuite ;
- raison majeure enfin : *rebelles et captifs, ces Noirs sont et demeurent dans leur péché permanent, dont ils ne pourront être absous qu'en revenant, avec la grâce de Dieu, au service et à l'obéissance de leurs maîtres, ce qu'ils ne feront pas*¹⁷.

retrouver leur identité

Les rêves et les aspirations des Noirs débouchèrent aussi sur la tentative de retrouver leur propre identité, en sauvant la mémoire du passé et en gardant la fidélité à celui-ci, à travers les ancêtres et les divinités de l'Afrique. Dans cette tâche, des femmes se distinguèrent, comme ces « mères et filles de saints » qui eurent soin de reproduire non seulement physiquement, mais aussi spirituellement, leur propre peuple, tout en étant sur une terre d'exil.

Dans l'Eglise, se multiplièrent également les confréries d'esclaves, sous l'invocation de Notre-Dame du Rosaire des Noirs ; de sainte Iphigénie, de saint Benoît, de saint Eslabon, de saint Antoine Catagero, tous saints noirs ou choisis par les esclaves parce qu'ils avaient envers eux une grande dévotion. Ces confréries donnèrent naissance à un christianisme moins rigide et plus festif, avec ses « congadas et mozambiques » (noms de danses afro-

brésiliennes), exécutées sur les parvis des églises en l'honneur de Notre-Dame du Rosaire, ou de saint Benoît. Elles donnèrent naissance à un christianisme plus affectif, plus tolérant, qui accueillit des traditions culturelles différentes, avec un grand respect pour les morts, part d'héritage des vivants.

poids du passé

L'esclavage une fois aboli, les discriminations sociales et religieuses, ou dans le travail, ne cessèrent pas pour autant. En ce qui concerne le Brésil, la fin de l'esclavage coïncida avec l'arrivée des congrégations religieuses et l'essai d'eupéaniser et de romaniser le catholicisme antérieur. Les congrégations refusèrent l'entrée des Noirs et des mulâtres, hommes et femmes, dans leurs noviciats, sous prétexte que le Noir « n'est pas sujet à la prêtrise », et nous pourrions ajouter que : « la femme noire n'est pas apte à la vie religieuse ».

C'est ainsi que demeurèrent les traces de cette discrimination de couleur et de race, que Benci signalait déjà comme faisant partie de la condition d'esclave, tout en suggérant que cette condition une fois éliminée, la discrimination en raison de la couleur pouvait demeurer : *« Si tout esclave, en tant qu'esclave, connaît mépris, dédain, manque d'estime, qu'en sera-t-il des esclaves du Brésil qui sont noirs ? Tous les esclaves, du fait d'être esclaves, sont considérés comme rien et traités avec le mépris que nous connaissons ; encore plus vil et abaissant est le traitement que l'on inflige aux esclaves noirs, parce qu'ils sont noirs¹⁸ »*.

conclusion

« Dieu au visage noir » se présente donc, en nos pays, comme une radicale exigence d'égalité et de fraternité, de la fin des discriminations, mais aussi comme le visage joyeux et festif de Dieu, comme le visage de la dignité féminine retrouvée, de la tolérance et de la miséricorde, du pardon généreux et gratuit donné par tant de Noirs, après l'injustice inouïe de l'esclavage. Mais par-dessus tout, il se présente comme le **visage du Dieu de la Vie et de la Libération** qui, par l'Exode, a voulu arracher son peuple à la servitude d'Égypte, pour le conduire sur une terre de liberté où coulent le lait et le miel.

José Oscar Beozzo

*CESEP-Rua Oliveira Alves, 164
04210 São Paulo (SP) – Brésil*

«CONTINENT DE L'ESPÉRANCE MISSIONNAIRE»

OUVERTURE DE L'AMÉRIQUE LATINE À LA MISSION UNIVERSELLE

par Romeo Ballan

Né à Padoue (Italie) en 1935, ordonné prêtre en 1961, licencié en théologie et en missiologie, R. Ballan est membre de l'Institut des Missionnaires Comboniens. Il fut d'abord directeur d'une revue missionnaire en Espagne. Il travailla ensuite au Zaïre (1972-1981) puis au Pérou où il assura la direction de la revue « Mission sans frontières » jusqu'en 1988. De 1989 à 1991, il contribua activement à la préparation de COMLA-4 (4^e Congrès missionnaire d'Amérique Latine (1988-1991)). Il est maintenant engagé dans des activités missionnaires à l'échelon continental.

On entend dire que l'Amérique Latine ne participe pas assez à la mission universelle. Romeo Ballan évoque un ensemble de signes qui déjà permettent de dire: «Amérique Latine, continent de l'espérance missionnaire».

Jusqu'à ces dernières décennies les évêques, prêtres, religieuses et fidèles latino-américains n'étaient pas habitués à sortir de leur pays pour participer à la mission *ad gentes*. Ils considéraient l'ordre donné par Jésus comme adressé aux Eglises anciennes d'où ils recevaient secours et missionnaires.

Mais récemment, l'appel du Seigneur «allez dans le monde entier» touche plus vivement la conscience, la vie et les institutions de l'Eglise latino-américaine. La participation active et responsable à la mission universelle, comme le demande *Ad Gentes* n° 20, fait l'objet d'un engagement croissant de la part des jeunes Eglises. Celles-ci se rendent davantage présentes hors de leurs frontières; **leur pauvreté même** les incite à donner et à partager¹. Une contribution spécifiquement latino-américaine à l'évangélisation sans frontières et à un nouveau style de mission se développe de plus en plus.

De ce fait, l'Amérique Latine n'est pas seulement le continent sur lequel est née la théologie de la libération, où les communautés de base se sont développées, et le lieu de l'option préférentielle pour les pauvres par l'Eglise. Elle devient aussi « *terre de l'espérance missionnaire pour toute l'Eglise* » comme le précise Jean-Paul II.

Le chemin à parcourir est encore très long et parsemé de difficultés et de résistances. Mais l'heure est venue de donner au lieu de recevoir, de se libérer d'une dépendance missionnaire de longue date, de donner un visage neuf à l'Eglise latino-américaine en accentuant son dynamisme missionnaire face aux situations missionnaires internes des pays et à celles dans les autres continents.

I. JALONS D'UNE ESPÉRANCE

De nos jours les missionnaires latino-américains qui travaillent hors des frontières sont près de trois mille (Puebla, 368), la plupart en Afrique, en Asie et en Océanie. Il faut y ajouter ceux qui œuvrent en d'autres pays d'Amérique Latine. Cela représente un peu plus de 1 % sur le total des missionnaires à travers le monde. Cette disproportion devient encore plus frappante si l'on tient compte du fait qu'en l'an 2000 la moitié des catholiques du monde entier vivront sur ce continent.

Mais la situation est en train de changer. Depuis un certain nombre d'années, nous assistons à un véritable éveil missionnaire qui ne cesse de se développer. **Les signes** sont là ; on peut y voir l'action de l'Esprit qui pousse l'Eglise de l'Amérique Latine sur de nouvelles voies.

église qui se renouvelle

On a pu dire : « *Il est extraordinaire de voir comment l'Eglise latino-américaine est parvenue en très peu de temps à devenir une Eglise jeune, dynamique et prophétique... Elle s'est écartée de ses alliés puissants et riches pour se tourner vers les foules pauvres, marginalisées et opprimées. Choissant d'être avec et pour les pauvres, à leur niveau, elle est devenue le modèle, chef de file dans le renouveau de l'Eglise* ² ».

1/ Cf. Document de Puebla, 368.

2/ Omer DEGRIJSE, *Going forth*, Maryknoll, 1984, pp. 57-58.

3/ Sur les orientations théologiques du DEMIS de

1966 à 1979, cf. Juan F. GORSKI, *El desarrollo histórico de la misionología en América Latina* (= Le déroulement historique de la missiologie en Amérique Latine), La Paz, 1985.

Le CELAM (Conseil Episcopal de l'Amérique Latine) a joué un rôle de premier plan. En 1966, le CELAM a créé le DEMIS (Département Missionnaire) chargé de donner un nouveau souffle missionnaire à l'Eglise de l'Amérique Latine. Tenant compte des urgences pastorales des Eglises, le DEMIS a porté d'abord son attention sur la mission à l'intérieur du continent. Dans les années 1975-1979, le département missionnaire a donné la priorité à la mission universelle sans négliger la mission interne. De ce fait, cet organisme a approfondi la relation entre «mission à l'intérieur» et «mission à l'extérieur»³.

souffle missionnaire de Puebla

Sans conteste, la rencontre de Puebla en 1978, reste une étape historique pour l'Eglise d'Amérique Latine, missionnaire. Dans le contexte de l'évangélisation, les évêques évoquent d'abord *les situations missionnaires urgentes* dans le continent : «situations qui perdurent», les indigènes et les noirs (n° 365) ; «situations nouvelles», les immigrants, les concentrations urbaines, le phénomène des sectes et des idéologies (n° 366) ; «situations particulièrement difficiles : les universitaires, les militaires, les ouvriers, les jeunes, les mass media et d'autres encore» (n° 367).

Tout de suite après, la perspective s'élargit à la mission universelle comme en témoignent les paroles célèbres du n° 368. *«L'heure est arrivée pour l'Amérique Latine d'intensifier les services mutuels entre Eglises particulières et d'aller au-delà des frontières, "ad gentes". Il est vrai que nous avons besoin de missionnaires. Mais nous devons donner de notre pauvreté».*

Et d'enchaîner, dans la deuxième partie de ce numéro sur des contributions spécifiques de l'Amérique Latine à la mission universelle : *«Par ailleurs, nos Eglises peuvent apporter quelque chose d'original et d'important : leur sens du salut et de la libération, la richesse de la religiosité populaire, l'expérience des communautés ecclésiales de base, la floraison de leurs ministères, leur espérance et la joie de leur foi...».*

Ces orientations de Puebla restent une source féconde de l'expérience et de la réflexion missionnaires. Elles ont contribué à développer l'élan missionnaire au-delà du continent et **«au don à partir de la pauvreté».**

engagement des conférences épiscopales

Dans la suite, l'ouverture à la mission universelle se répercute au niveau des Conférences épiscopales des différents pays. On se limitera à l'exemple du Brésil.

En avril 1988, la CNBB (Conférence épiscopale du Brésil) a publié le document : *« Eglise : communion et mission pour l'évangélisation des peuples, dans les mondes du travail, de la politique et de la culture »*. Aux n^{os} 113-131, consacrés à l'évangélisation des peuples, outre qu'ils reprennent le texte missionnaire de Puebla, les évêques soulignent que *« le temps de l'activité missionnaire »* est venu pour le Brésil et pour l'Amérique Latine ; la mission *ad gentes* *« n'est pas quelque chose de facultatif pour l'Eglise locale, mais un élément constitutif de sa responsabilité »* ; *« le caractère adulte de l'Eglise dépend de son ouverture missionnaire »* et non l'inverse. En conséquence, la dimension missionnaire doit éclairer toute la pastorale de l'Eglise locale. En 1990, la CNBB a étudié *« le projet missionnaire hors des frontières »* pour l'envoi de missionnaires brésiliens à l'extérieur du pays.

le programme missionnaire « Eglises-sœurs »

Le programme mis en route au Brésil et adopté par le CELAM invite les Eglises locales du continent à établir *des liens de fraternité et de coopération* missionnaire avec d'autres Eglises locales à l'intérieur de la nation, du continent et par le monde entier, par l'échange d'expériences et de secours humains, financiers et institutionnels. C'est au Brésil que cela est le plus répandu. Depuis le lancement du programme en 1975 les évêchés du sud du Brésil envoient des prêtres et des agents pastoraux dans les circonscriptions ecclésiastiques plus dépourvues du nord-est et de l'Amazonie.

Le programme appelé ici « Eglises-sœurs » porte le nom de « jumelage » en d'autres lieux, ou de partenariat. L'important est de ne pas se limiter au plan national et continental, mais d'atteindre le niveau mondial. Le fait de démarrer au plan national a eu l'avantage de stimuler une ouverture progressive en direction d'autres Eglises. Le but exprimé par Puebla (n^o 368) est universel ; *« se rendre présent au-dehors de ses propres frontières, dans la mission ad gentes »*. Rester enfermé dans les frontières nationales ou continentales serait sous-estimer le potentiel missionnaire de l'Eglise latino-américaine. *« Donner de sa pauvreté »* est plus exigeant.

Un exemple de l'application du programme « Eglises-sœurs » est fourni par le Brésil, fort de ses cinquante millions de noirs américains et qui s'ouvre sur l'Afrique. Ces dernières années les rapports entre l'Eglise du Brésil et celles d'Afrique se sont intensifiés. Au début de 1990 une délégation composée de membres de la CNBB et de la CRB (conférence des religieux du Brésil) s'est rendue dans sept pays africains, prenant contact avec les Eglises locales et les missionnaires brésiliens qui y travaillent.

L'action missionnaire brésilienne est stimulée par la conscience d'une dette à l'égard des milliers d'esclaves africains qui perdirent la vie en construisant la nation brésilienne et par la solidarité avec les noirs d'Afrique du Sud victimes de la ségrégation par une minorité blanche. Les pays où la collaboration s'est le plus étendue sont l'Angola, le Mozambique, l'Afrique du Sud et le Zaïre, avec l'envoi de missionnaires, l'échange d'expériences entre agents pastoraux, l'aide à des étudiants africains, l'envoi d'une aide économique et des publications religieuses en langue portugaise.

rôle des instituts missionnaires

Les évêques latino-américains reconnaissent que les Instituts missionnaires ont un rôle irremplaçable dans la vie de l'Eglise. Pour Mgr Oscar Rodriguez Maradiaga, salésien du Honduras, membre de la présidence du CELAM, *« les instituts missionnaires sont comme l'avant-garde de la conscience missionnaire que le Peuple de Dieu – tant laïcs, que prêtres et religieuses – doit développer jusqu'à ce qu'il arrive à maturité dans la vie de l'Eglise »*.

Le document déjà cité de la CNBB de 1988 du Brésil, affirme que *« les instituts sont la mémoire missionnaire de l'Eglise... lorsqu'ils s'intègrent dans les Eglises locales en tant que présence dynamisante de leur propre esprit missionnaire »*. De son côté le cardinal Aloisio Lorscheider, OFM, archevêque de Fortaleza dit *« qu'un institut missionnaire devrait être à l'intérieur de l'Eglise locale une conscience vive jusqu'à être prophétique et critique du devoir de chacune des Eglises locales envers les autres Eglises locales »*.

En ce sens il est significatif que la vingt-quatrième Assemblée de la CLAR (Conférence des religieux de l'Amérique Latine) réunie près de Lima en mars 1990, invite dans son message les religieux et religieuses d'Amérique Latine, *« à reprendre la mission ad gentes comme l'une des tâches de la vie consacrée »*, dans le cadre de la nouvelle évangélisation. Et le message de la onzième assemblée de la CLAR réunie au Mexique en février 1991 s'exprime dans les mêmes termes.

instituts missionnaires latino-américains

Un autre exemple de l'éveil missionnaire est la fondation de plusieurs Instituts missionnaires. Parmi les plus anciens en Amérique Latine figure l'Institut des *« Missionnaires Xavériens du Yarumal »* fondé par Mgr Angel Builes en 1927 en Colombie. Il compte environ deux cent trente membres dont beau-

coup travaillent dans des secteurs missionnaires de la Colombie, dans d'autres pays latino-américains et en Afrique (Kenya, Angola, Mali et Côte-d'Ivoire). Mgr Builes a fondé également deux congrégations missionnaires féminines. Une autre Congrégation missionnaire féminine est celle des *Missionnaires «Lauritas»*, fondée par la Mère Laure Montoya, en Colombie; elle œuvre en plusieurs pays d'Amérique Latine, d'Europe et d'Afrique (Zaïre).

Au Mexique, l'Institut «*Sainte-Marie de Guadalupe*», fondé en 1949 par Mgr A. Escalante, compte plusieurs douzaines de missionnaires mexicains à l'œuvre au Japon, en Corée, à Hong Kong, en Angola, au Kenya et dans plusieurs pays d'Amérique Latine. Au Brésil est né l'Institut missionnaire le plus nombreux d'Amérique Latine, les sœurs «*Missionnaires de Jésus Crucifié*», qui sont plus de mille dont beaucoup en Angola et au Mozambique. Au Pérou, au Brésil et au Chili les conférences épiscopales ont à long terme, semble-t-il, des projets de création d'instituts missionnaires.

En plusieurs pays latino-américains ont été fondés des associations ou Instituts pour la mission des laïcs : «*l'Institut pour la mission des laïcs*» (IMIS, au Mexique); «*l'Organisme pour la mission des laïcs*» (OMIL, au Brésil); au Pérou, «*l'Association péruvienne des missionnaires*» (APM); les «*Missionnaires laïques de Maldonado*» (MISEMA), «*l'Association missionnaire de Chimbote*» (AMICHI) et d'autres encore. En 1988 eut lieu à Yurimaguas (Pérou) la première rencontre de missionnaires laïques. Avec la participation de quatre-vingts laïcs venus du Pérou, d'Argentine, du Brésil, du Chili et de Porto-Rico, réunis sous le leitmotiv «*envoyés pour porter la Bonne Nouvelle*».

mission, échange et communion

Si la participation de l'Amérique Latine à la mission universelle reste encore modeste, la croissance des vocations missionnaires apportera un nouvel élan. De plus en plus, des prêtres, des religieux et religieuses, des laïcs iront dans les autres continents. D'autre part, l'augmentation des vocations missionnaires en Afrique et en Asie développera davantage le mouvement de missionnaires vers l'Amérique Latine.

Devant ce réveil missionnaire dans l'hémisphère sud, on peut en toute légitimité prévoir que, dans vingt à trente ans, les Eglises de ces pays seront

4/ Jean-Paul II, dans sa lettre apostolique : *Les chemins de l'Evangile*, 29 juin 1990. — Romeo BAL-LAN, *Le courage de sortir, ouverture de l'Amérique*

Latine à la mission universelle, Ed. OMP, Lima, 1990, 192 pp.

à même de fournir *le plus grand nombre de missionnaires*. Il est donc raisonnable d'entrevoir une étape nouvelle de l'évangélisation du monde, sans doute selon un style et des modalités différentes mais avec le même objectif. En fin de compte la mission s'effectue en communion ; dans l'Eglise « *donner et recevoir à partir de la pauvreté* » se fait réalité.

et bien d'autres signes de notre espérance...

Jusqu'à présent, nous avons donné quelques signes qui nous permettent de dire : Amérique Latine, « continent de l'espérance missionnaire ». Mais il faudrait en ajouter beaucoup d'autres non moins importants. Obligé de me limiter, j'en signale simplement quelques-uns :

- l'action des OPM, surtout au niveau national, diocésain ou paroissial. La coordination DEMIS-CELAM et OPM n'est pas toujours aisée ;
- les « Congrès missionnaires de l'Amérique Latine » (COMLA). Ces rencontres, au niveau continental, organisées par les OPM, ont pour but « l'animation missionnaire » du Peuple de Dieu. Il y a eu quatre COMLA. Le dernier, COMLA-4 s'est tenu à Lima, au Pérou, en février 1991 ; nous en rendons compte dans la deuxième partie de cet article ;
- les centres de formation missionnaire se multiplient. Mentionnons au niveau continental, le CELAD (Centre d'études latino-américaines) à Bogota. Sa tâche est la formation des missionnaires pour la mission universelle ;
- la presse missionnaire se développe elle aussi. Si les revues des Instituts missionnaires jouent un rôle non négligeable dans l'éveil à la mission universelle, les centres d'édition de livres et de l'audiovisuel rencontrent des difficultés de fonctionnement.

Nous concluons cette première partie sur les signes et expériences d'une ouverture croissante à la mission universelle par un appel de Jean-Paul II qui n'a cessé d'exhorter l'Amérique Latine à la mission au-delà de toute frontière. S'adressant aux religieux, il déclare : « *L'heure est venue pour vous hommes et femmes consacrés d'Amérique Latine de vous rendre chaque fois plus présents en d'autres Eglises de par le monde, avec un dynamisme ignorant les frontières, une offrande de soi généreuse, à partir de votre pauvreté même, pour apporter votre concours à la mission évangélisatrice de l'Eglise en d'autres nations qui ont besoin d'une première ou d'une nouvelle évangélisation. Cette réciprocité, preuve du dynamisme chrétien et missionnaire des Eglises où vous travaillez, sera aussi preuve de la maturité d'un continent qui, évangélisé depuis cinq siècles veut être à son tour dans l'Eglise universelle un continent évangélisateur* ⁴ ».

II. COMLA-4: «AMÉRIQUE LATINE, À PARTIR DE TA FOI, ENVOIE DES MISSIONNAIRES»

un événement

L'Eglise en Amérique Latine vient de vivre un événement extrêmement important : le quatrième Congrès Missionnaire Latino-Américain (COMLA-4) qui s'est déroulé à Lima, Pérou, du 3 au 8 février 1991. Deux mille cinq cents délégués dont mille cinq cents du Pérou ; les autres sont venus des différents pays de l'Amérique Latine. Il faut y ajouter des représentants des Conférences épiscopales européennes, des intervenants d'autres continents. De plus, deux mille participants ont suivi en simultanée le déroulement du Congrès à travers un circuit de télévision. Enfin, signalons encore l'affluence de jeunes enfants et de malades. C'était un événement de communion ecclésiale qui portait sur le thème : « *Amérique Latine, à partir de ta foi, envoie des missionnaires* ».

Ces congrès missionnaires ont pour but de coordonner les efforts des Eglises locales d'Amérique Latine – au plan continental – afin qu'elles puissent assumer leur responsabilité propre dans la tâche d'évangélisation de tous les peuples. L'organisation des COMLA est du ressort des OPM au plan national et continental, en collaboration avec les présences missionnaires dans les Eglises locales et sous la responsabilité de la Commission diocésaine pour les missions.

Le COMLA-4 s'est tenu dans le contexte historique qui est dominé par la proximité du cinquantième centenaire de l'évangélisation de l'Amérique, et la réunion de la *quatrième conférence générale de l'épiscopat latino-américain à Saint-Domingue* (1992). Et nous sommes proches du troisième millénaire du christianisme au cours duquel on prévoit à brève échéance que 50 % de tous les catholiques du monde vivront en Amérique Latine.

L'Amérique Latine traverse des années de crise politico-socialo-économique aggravée par le poids d'une dette extérieure passant les cinq cents milliards de dollars, matériellement et moralement impayables. La remise « jubilaire » (au sens biblique de Lv 25,10) de cette dette, de la part de pays qui se sont enrichis au moyen de l'or et du travail forcé de millions d'Indiens et de Noirs dans les mines et les exploitations agricoles, est de plus en plus attendue. On pense que cela est juste et nécessaire, à l'occasion du cinquantième centenaire de l'arrivée des Européens sur le continent latino-américain.

« nous chausserons les sandales des missionnaires »

À la séance d'ouverture du COMLA, l'évêque colombien, Mgr Dario Castrillón, président du CELAM, a prononcé une phrase qui mit en évidence l'esprit du Congrès : « *Nous chausserons les sandales des missionnaires pour cheminer vers d'autres horizons* ».

S'adressant au cardinal Tomko, Mgr Castrillón poursuit : « *Je suis sûr que dans les Eglises et les divers organismes d'Amérique Latine nous prenons conscience, chaque jour davantage, de notre devoir missionnaire à partir de notre faiblesse, à partir de notre pauvreté, mais aussi de la richesse qui est nôtre de vouloir suivre le Seigneur. À partir de cette réalité, nous allons envoyer des missionnaires à l'Eglise universelle* ». Il reconnaît qu'il y a encore du chemin à parcourir, c'est pourquoi le congrès devra « *éclairer et motiver une série de décisions de la part des pasteurs et de leurs Eglises dans un sens missionnaire* ».

les quatre thèmes de COMLA-4. interventions

Chaque jour du congrès portait sur un thème fondamental. Les exposés étaient suivis d'un panel où les spécialistes et les théologiens développaient et complétaient le sujet proposé. Nous relevons ici quelques aspects des interventions sur les quatre thèmes.

a. Mission à l'intérieur et à partir de l'Amérique Latine

Le premier jour, consacré à l'Amérique Latine, Dom Luciano Mendes de Almeida, s.j., archevêque de Mariana, président de la CNBB, a parlé sur le thème : « *L'Amérique Latine face au défi de la nouvelle évangélisation* ». Il a exposé les difficultés mais aussi les réussites de la mission à l'intérieur et à partir de l'Amérique Latine. Il pense que les échecs des idéologies et des théories sur le développement des années 60-70 rendent caducs les systèmes économiques néo-libéralistes. Les conséquences sociales en sont la diminution du nombre des catholiques, le foisonnement et l'influence des sectes, l'apparition d'une nouvelle mentalité téléguidée par les mass media. « *Il existe certes une puissante religiosité mais un faible esprit d'Eglise* ». Il a fait remarquer également que les « *tensions intérieures de l'Eglise conduisent à des pertes d'énergie et à la confusion* ».

Enfin, l'archevêque a rendu compte d'aspects positifs dans la vie de l'Eglise : solidarité entre agents de la pastorale, participation aux souffrances du peu-

ple, ministère d'avant-garde (parmi les indigènes, les ouvriers, les paysans...), communautés de base, rôle des laïcs, dialogue œcuménique et interreligieux, programme d'Eglises-sœurs, missions «ad gentes», etc. Ces aspects positifs, parmi d'autres, sont la base pour une nouvelle évangélisation à l'aube du troisième millénaire.

b. Inculturation. Expérience de l'Afrique

Sur le thème de l'inculturation, on a fait appel à Mgr Laurent Monsengwo Pasinya, archevêque de Kisangani et président de la Conférence épiscopale du Zaïre. Selon Mgr Monsengwo *l'africanisation du christianisme comprend*: l'expression théologique du message, les genres littéraires dans la prédication, l'expression et les symboles africains dans la liturgie, les structures de gouvernement et l'exercice de l'autorité, le sauvetage des valeurs africaines. L'archevêque s'est montré très disert pour souligner que l'inculturation n'est pas du folklore et encore moins une couche de vernis passée sur un matériau africain. L'exposé a été concrétisé, le soir, à l'Eucharistie où quelques éléments du «rite zaïrois» ont été intégrés.

c. Dialogue. Expérience de l'Asie

Le troisième jour du congrès était consacré à l'Asie, immense continent aux visages si divers et qui compte 60 % de la population mondiale. Le cardinal Sin, des Philippines, a développé le sujet: l'Eglise en Asie, face à la situation missionnaire de dialogue avec les grandes religions. A son avis, *«l'épreuve du feu pour le dialogue consiste en la nécessité de discuter les uns avec les autres des valeurs absolues et fondamentales pour la foi»*.

Le cardinal a porté son attention sur la relation entre dialogue et proclamation. Il faut éviter la confusion. *«Certains soutiendraient que le dialogue en lui-même est la forme authentique de la proclamation. D'autres pensent que le dialogue n'est qu'une étape d'un processus qui aboutit à la proclamation. Enfin, il y a ceux qui estiment que cette façon de voir les choses comporte le danger de mettre en question la nature et la fin spécifique du dialogue et de la proclamation. Les évêques d'Asie s'accordent généralement à dire que cette polémique durera longtemps»*.

COMLA-4 se proposait d'être un congrès d'animation missionnaire. Aussi le quatrième jour était consacré à la Vierge Marie évangélisatrice. Mgr Castro, de Colombie, parlant «des engagements, des moyens et des méthodes pour la mission à l'intérieur et à partir de l'Amérique Latine», a souligné que le chrétien doit être «un être en expansion» en vertu de son caractère «catholique». Pour cette raison il n'y a de vraie maturité humaine qu'en devenant «un être à la dimension planétaire», citoyen du monde, véritable ami du genre humain en sa totalité. Partant de ce point de vue, l'évêque colombien fit un exposé des multiples et riches aspects de l'animation missionnaire du Peuple de Dieu tout entier.

Mgr Castro a évoqué quelques questions qui reviennent souvent à propos de la mission en Amérique Latine : « *Pourquoi depuis cinq cents ans y a-t-il si peu de missionnaires latino-américains par le monde ? Pourquoi les prêtres et religieuses indigènes et noirs-américains sont-ils si rares ? etc.* ». Parmi les réponses, il en est une qui domine par son réalisme et la préoccupation qu'elle suscite : **«le manque de foi dans la capacité missionnaire du pauvre. On le juge inapte à l'activité missionnaire»**.

engagements et priorités

On peut résumer les priorités et les engagements de COMLA-4 par cet extrait du «Message» du Congrès :

«Une orientation apparaît dans tous les groupes de travail, concrétisée dans les contenus des exposés et des panels : nécessité de constituer dans notre Eglise latino-américaine des circuits de formation missionnaire. Riches du don de la foi, éclairés par la Parole de Dieu et conduits par le magistère de l'Eglise, nous serons plus aptes à soutenir le dialogue avec les autres religions et les autres cultures du monde – où déjà l'Esprit est à l'œuvre – et par là, à les faire participer à la plénitude de l'Evangile» (cf. Message du COMLA-4, n° 10).

Trois priorités ont été formulées autour des thèmes : *animation, formation et organisation* :

- « *Promouvoir l'animation missionnaire de tout le Peuple de Dieu en Amérique Latine et dans chacun de ses secteurs pour qu'on se sente chaque fois plus engagé dans la mission ad gentes à l'intérieur et au-delà du continent* ».
- « *Mettre résolument en route les processus de formation et prendre les moyens nécessaires pour que les jeunes et les adultes qui reçoivent la voca-*

tion missionnaire soient pourvus des qualités nécessaires pour réaliser cette vocation avec compétence, créativité et conviction apostolique».

— «*Coordonner les ressources humaines et matérielles pour que soient renforcés les progrès de l'animation, de la formation, de l'envoi, de l'accompagnement et du retour au pays des missionnaires latino-américains*».

Pour chacune de ces priorités le document final indique différents moyens de les réaliser aux divers niveaux de la réalité d'Eglise, dans une coordination adéquate à l'échelle du continent en vue d'assurer la continuité des objectifs du COMLA⁵.

Les prochaines célébrations du cinquième centenaire de l'évangélisation et de la quatrième Conférence générale de l'Episcopat latino-américain à St-Domingue (1992) nous laissent augurer un après COMLA fécond. On espère que les apports doctrinaux, les engagements, l'ambiance du COMLA-4 seront assumés dans le document de Saint-Domingue, pour un renforcement et un développement de la doctrine missionnaire de Puebla.

III. CONCLUSIONS : PERSPECTIVES MISSIONNAIRES DE L'AMÉRIQUE LATINE

Les expériences de l'Eglise latino-américaine dans sa plus grande ouverture missionnaire, l'enseignement et les appels de Jean-Paul II, la réflexion des théologiens et des spécialistes, ainsi que la contribution des Congrès permettent de relever **quelques traits** de la mission à l'intérieur et à partir de l'Amérique Latine. Notons en particulier : conscience de vivre «un temps favorable» de la mission (kairos); appel croissant à dépasser les «frontières»; mission qui se caractérise par participation et communion; possibilité d'une contribution originale de l'Amérique Latine; mission vécue comme événement pascal; option en faveur des pauvres; «don à partir de la pauvreté» comme nouveau style de la mission; dimension missionnaire de la justice; mission en tant que dynamisme unificateur dans l'Eglise. Tous ces traits sont aussi les thèmes préférés de la réflexion sur la mission.

Parmi les *questions soulevées* on peut signaler : l'approfondissement théologique, la relation de la mission *ad intra* avec la mission *ad extra*, la formation missionnaire, l'engagement du clergé diocésain, le rôle de la

^{5/} Pour une documentation complète sur le COMLA-4, cf. *Memorias del COMLA-4. Actes del Congreso Misionero Latinoamericano*, Ed. OMP, Lima, 1991, 288 pp.

hiérarchie, la libération intégrale, le passage des paroles aux actes. En tous ces domaines, des progrès sont à faire.

Sans se laisser aller à un enthousiasme facile, on peut dire que l'Amérique Latine est entrée dans une ère missionnaire nouvelle. L'élan vers la mission à l'extérieur, appelé à s'amplifier dans l'avenir, enrichira la mission « à l'intérieur ». Les deux sont complémentaires. Cette ouverture croissante de l'Amérique Latine à la mission universelle contribuera, avec les missionnaires d'autres continents, à réaliser peut-être une nouvelle « petite Pentecôte » au troisième millénaire. Cette espérance, nous la confions à la Vierge métisse de Tepeyac, Notre Dame de Guadeloupe, première évangélisatrice de l'Amérique.

Romeo Ballan

*Missionnaires Comboniens
Apartado 18-1216 – Lima 18 (Pérou)*

EN MARGE AVEC LES MARGINALISÉS AU MEXIQUE

par Françoise Massy

Françoise Massy, fmm, pharmacienne, 44 ans, est partie au Mexique peu de temps après sa profession temporaire, en 1982. Après une première mission chez les Indiens, elle est revenue à Mexico pour une formation théologique, tout en étant insérée dans la fraternité de formation du noviciat. En 1990, elle a répondu à l'appel de sa provinciale qui demandait des volontaires pour une fondation dans un lieu très isolé, parmi les Indiens.

« Nous sommes envoyées en priorité à ceux à qui le Christ n'a pas encore été révélé, à ceux parmi lesquels l'Eglise est moins présente, avec une préférence pour les plus pauvres » (Constitutions n° 4).

Cherchant à nous situer en fidélité à notre charisme de fondation, nous nous sommes efforcées de découvrir quels étaient ces destinataires de la Bonne Nouvelle auxquels nous étions aujourd'hui envoyées en priorité, et nous sommes allées vivre avec ceux qui, au sein du peuple mexicain, apparaissent comme un groupe particulièrement marginalisé, géographiquement et socialement : les paysans, et en particulier les paysans de race indienne. Au point de départ de notre évolution, il y eut donc cet « **exode** » pour aller, librement, vivre en marge avec ceux qui, malgré eux, sont marginalisés.

« **Vivre en marge avec** » pourrait, concrètement, se résumer ainsi : c'est partager avec les paysans :

- la détérioration incessante des conditions de vie, très précaires ;
- la douleur de l'impuissance éprouvée face à la faim, à la maladie, à l'accident ; face au manque d'avenir pour les enfants, à la perspective de l'émigration forcée pour trouver ailleurs un travail ;
- l'usure que l'on subit dans la lutte pour la survie : organisation, travail

en commun, recherche de solutions aux problèmes se heurtent à toutes sortes d'obstacles. Tout est difficile et compliqué pour les pauvres... ;

- le poids de l'injustice ressenti quotidiennement : dans les prêts à taux d'usure, la corruption, la manipulation du vote... ;
- l'abandon ecclésial aussi, avec l'Eucharistie célébrée seulement de loin en loin, lorsqu'un prêtre peut venir.

Tout cela constitue une expérience dense de souffrance, d'impuissance, et à la fois de solidarité et communion entre ceux qui la partagent.

Au début, dans ce contexte, je me suis sentie mal à l'aise : *quelle Bonne Nouvelle annoncer, comment ?* Les bonnes paroles, trop vite dites, seraient une offense, les actes sont dérisoires. Et pourtant, pour les gens, c'était un signe concret d'espérance que nous soyons venues partager leur vie : « *Dans ces terres où personne, disaient-ils, ne veut venir, ou ne veut rester, ni instituteurs, ni médecins, ni prêtres, votre présence est une joie* ». Comment ne pas penser au Christ qui s'est fait d'abord l'un de nous ? La Parole du Père nous atteint parce qu'elle prend notre humanité, elle est Bonne Nouvelle, avant toute chose, à cause de l'Incarnation. Cela veut dire que je ne peux pas être porteuse de Bonne Nouvelle si je ne suis pas, d'abord, comme Jésus, authentiquement fraternelle. Plus j'expérimente mon impuissance face à la complexité des forces qui se conjuguent pour créer cette situation de marginalisation, plus je suis conduite à approfondir et à purifier ma relation fraternelle aux autres.

Parmi les défauts de notre passé collectif missionnaire figure l'activisme ; cette tendance existe aussi au fond de chacun de nous... Illusoirement nous nous sentons gratifiés quand nous avons dépensé toutes nos forces, parfois jusqu'à l'épuisement. Peut-être est-ce pour nous une des grâces de cette insertion en marge que de nous heurter de plein fouet à l'inefficacité si grande de nos efforts. Une question alors nous interpelle : quelle est véritablement la place de l'autre dans nos plans, dans nos activités ? Est-ce que je le connais vraiment, cet autre pour qui je travaille, je prie ? Ne me suis-je pas substituée à lui avant de lui donner une chance d'exister par lui-même ?... L'inculturation de l'Evangile est objet de bien des débats et réflexions de la part de spécialistes ; elle est d'abord, à la base, une exigence fraternelle inspirée par l'Esprit.

Inévitablement, l'insertion, puis l'effort pour communier à la culture du peuple en marge, nous conduisent à *une nouvelle manière d'être Eglise*. Les pauvres, quand nous en sommes ainsi proches dans une solidarité de des-

tin, nous enseignent la nécessité d'une autre pauvreté: pour être frères, il nous faut, nous les religieux, passer d'une attitude de conquérants, d'enseignants, à l'attitude de ceux qui doivent apprendre, comprendre, recevoir. Seulement alors nous serons, ensemble, la communauté que Jésus aujourd'hui rassemble, instruit, inspire, fortifie, envoie. Dans cette communauté nous pourrions partager notre expérience de croyants; ensemble nous faisons en effet l'expérience de Dieu présent avec nous.

avec eux, le cinquième centenaire de l'évangélisation

Vivre en marge avec les marginalisés c'est aussi vivre avec eux l'événement du cinquième centenaire de l'évangélisation en Amérique Latine. Je me propose d'être en quelque sorte leur porte-voix, en me référant à un contexte plus vaste.

Cette date, ces quelques mots, atteignent en plein cœur tous ceux qui partagent aujourd'hui la tâche de collaborer à l'évangélisation dans un pays de ce continent, comme c'est mon cas au Mexique. Car parler de ces 500 ans, ce n'est pas évoquer un passé que l'on pourrait désormais regarder avec le détachement de la distance... bien au contraire, c'est attiser un feu qui ne s'est pas éteint; au cœur des 500 ans, il y a la vie des peuples indiens de tout un continent. Les données du passé et du présent s'entremêlent et le défi de l'évangélisation demeure.

En janvier 1990, lors d'une réunion d'évaluation du travail pastoral en milieu indigène, l'archevêque de Oaxaca, Mgr Bartolomé Carraso, nous adressait ces paroles vigoureuses: «*Avons-nous réellement une pastorale indigène, ou bien jouons-nous à la pastorale indigène*»? Et il partageait avec nous son étonnement d'avoir entendu, de la bouche même de ses frères indiens, ce témoignage qui s'adressait à un groupe d'évêques:

« Vous croyez que, pour avoir reçu le baptême, la confirmation, l'Eucharistie, le sacrement du mariage, ou avoir fait des processions, nous sommes chrétiens? Eh bien, non! Notre religion, c'est la religion indigène. Il y a 500 ans, on nous a imposé une religion que nous avons acceptée, parce que

1/ « 500 ans d'évangélisation au Mexique », *Cahiers d'Etudes indigènes*, n° 3, CENAMI, octobre 1987, p. 56.

2/ *Ibid.* p. 78.

3/ *Ibid.* p. 97.

4/ *Ibid.* p. 119.

vaincus, mais ce n'était qu'en apparence, et non de cœur. Vous ne connaissez pas notre religion, vous nous dites idolâtres, superstitieux, païens, mais vous ne savez pas en quoi consiste notre pratique religieuse, et nous n'en parlons pas, parce que nous savons, à l'avance, que vous la réprimeriez ».

Pour travailler aujourd'hui à l'élaboration d'une véritable pastorale indienne, nous avons un besoin urgent de connaître, dans toute la mesure du possible, la manière dont le peuple indien lui-même voit cette question de l'évangélisation.

En 1987, s'est tenu à Tepepan, DF (Mexique) une « consultation indigène », destinée à recueillir l'opinion de diverses communautés indigènes sur ces 500 ans d'évangélisation. Y participaient quarante-six Indiens, originaires de la république mexicaine, représentant vingt ethnies différentes.

Il est intéressant de constater l'unanimité avec laquelle ils jugent la conquête, d'une part, et le rôle de l'Eglise à cette époque, d'autre part. La conquête est jugée comme un événement totalement négatif, porteur de mort pour le peuple indien, et l'Eglise jugée complice par son silence et les bénéfices dont elle a joui. Les Indiens qui s'expriment passent sans transition de la troisième à la première personne, laissant entrevoir ainsi à quel point cette histoire lointaine est gravée dans leur propre chair :

« Les Espagnols se sont approprié les terres, les richesses de l'Indien. Ils se sont servis de Dieu, des armes, de leur force, de leurs animaux, de leurs connaissances... Ils nous ont maltraités, nous ont réduits en esclavage, nous ont opprimés, nous ont volé notre richesse. Ils ont nié la valeur de nos cultures¹ ».

« Ils ont maltraité les Indiens, les ont fait esclaves, les ont dominés. Ils les tuaient, les humiliaient, les dépouillaient de leurs richesses. Les Espagnols ont essayé de nier qu'ils soient capables de raison² ».

« L'Eglise n'a rien dit parce qu'elle aussi retirait un bénéfice de l'expropriation des terres indigènes... elle a justifié la conquête par son appui, par son silence³ ».

Unanimité aussi en ce qui concerne l'appréciation de l'attitude de l'Eglise face aux cultures et religions indigènes :

« L'Eglise a détruit les cultures et les religions indigènes... elle n'a pas su reconnaître ce que l'Indien possédait déjà. Sinon, l'évangélisation aurait été plus fructueuse, parce que l'Indien vivait sa foi. L'Indien a été complètement détruit moralement, tant par la conquête que par la religion⁴ ».

Même sévérité dans la manière dont est perçu le rôle de l'Eglise à l'époque de la colonisation, puis de l'indépendance du Mexique. Le reproche est double : l'Eglise n'a pas appris au long du temps à respecter la culture indigène, et, dans son effort d'évangélisation, n'a pas pris au sérieux les besoins vitaux, concrets du peuple indien :

« L'Eglise a lutté pour transmettre l'Evangile », mais « elle s'est plus préoccupée de l'aspect spirituel que de l'aspect matériel »... « Actuellement, elle continue de n'apporter aucun appui aux Indiens. Seuls, quelques évêques et prêtres essaient de les comprendre et de les accompagner⁵ ».

« Jusqu'à maintenant, l'Eglise est demeurée muette face à l'injustice. L'Eglise, comme institution, a gardé le silence et cela a aidé les riches. Elle a toujours aidé les riches, parce qu'elle leur vend les sacrements, pendant que les pauvres cherchent à se sauver par le sacrifice⁶ ».

Enfin, à la dernière question de cette enquête : « Quel devrait être l'engagement de l'Eglise aujourd'hui ? », les Indiens répondent, en résumé, qu'ils attendent de l'Eglise qu'elle ouvre enfin les yeux sur leur véritable situation et s'engage sérieusement à leurs côtés :

« Que les prêtres sachent transmettre aux communautés indiennes la manière de progresser, de résoudre les problèmes. Nous avons faim, nous sommes malades, il n'y a pas d'argent... Il est vital, nécessaire, que l'Eglise cherche de nouveaux chemins pour l'évangélisation⁷ ».

« Nous ne sommes pas des enfants qui veulent seulement un biberon. Ce que nous voulons, c'est nous organiser en tant que communauté, et pas seulement écouter la Parole de Dieu. Ce que nous voulons, c'est une aide concrète, des paroles, mais à la manière de Jésus⁸ ».

« Evangéliser, c'est nous aider à connaître et à faire valoir notre droit à la terre... c'est nous aider à nous organiser pour nous défendre de ceux qui vont contre nos intérêts ».

Et ils demandent une fois de plus que l'Eglise respecte leur culture, leur langue, leurs valeurs, leur organisation, leurs coutumes. Ils espèrent de l'Eglise une évangélisation *« plus ouverte, plus engagée, plus courageuse... une évangélisation qui se fasse toujours selon la vérité, comme Christ qui est la Vie et la Vérité... une évangélisation en profondeur, avec des actes, pas seule-*

5/ *Ibid.* pp. 127-128.

6/ *Ibid.* p. 138.

7/ *Ibid.* p. 154.

8/ *Ibid.* p. 158.

9/ *Ibid.* pp. 183-184.

10/ *Ibid.* p. 201.

11/ *Ibid.* p. 109.

ment avec des mots, une évangélisation libre» (à la différence de la première qui a été imposée)⁹.

L'idée de célébrer, par une fête, les 500 ans d'évangélisation en Amérique Latine est unanimement refusée par les Indiens pour une raison bien claire : évangélisation signifie « Bonne Nouvelle », libération de l'esclavage. Or, le peuple indien a conscience d'être aujourd'hui esclave, comme le prouvent ces deux témoignages !

« Dans l'histoire de Moïse, nous voyons que chaque année ils célébraient par une fête, la fin de leur esclavage. Pour nous, ce n'est pas le moment de la fête¹⁰ ».

« En tant qu'Indiens, nous refusons de célébrer une fête (dont le motif serait l'évangélisation), et de continuer ensuite, marginalisés, exploités, réprimés »...

Telle est l'interpellation, claire et dure à nos oreilles, de nos frères indiens. L'un d'eux nous dit encore une vérité qui peut nous aider à ouvrir les yeux et le cœur pour accueillir leur réalité : *« Que cela soit clair: celui qui ne souffre pas, celui que l'économie nourrit, pense de manière différente de celui qui est pauvre, faible aux mains d'un plus puissant. Ceux-là voient notre servitude comme quelque chose de normal. Dormir par terre, ne pas manger, passer la nuit dans une gare d'autobus, marcher toute une journée: c'est la servitude que nous vivons¹¹ ».*

Cela suffira-t-il pour changer notre cœur de pierre en cœur de chair ? En 1991, l'Etat de Oaxaca – trois millions d'habitants – compte 70 % d'Indiens, de dix-sept ethnies différentes. Le document « Le Mexique, proposition d'une stratégie pour le développement régional rural dans les Etats en situation défavorable », élaboré par la Banque Mondiale, décrit ainsi Oaxaca : le plus grand pourcentage de pauvres du pays (76 % de la population). Seul un habitant sur quatre peut prétendre au seuil minimum vital de ressources. Depuis les années 80, la production de maïs et de haricots, base de l'alimentation, a dramatiquement baissé, la récolte ne couvre plus les besoins de la consommation.

Pour survivre, deux issues s'offrent à l'Indien, toutes les deux dégradantes :

- cultiver la marijuana ou le pavot. C'est le cas de plus de 50 % des municipalités ;
- ou émigrer. C'est le cas de 14 % des habitants de l'Etat de Oaxaca. C'est l'expérience que vivent sept familles sur dix de la sierra mixtèque, la région

la plus pauvre, une rupture qui les arrache à leur terre et à leurs racines et les détruit.

L'organisation propre au peuple indien, efficace et adaptée à son milieu, avec sa tradition de participation démocratique et de travail en commun, est de plus en plus soumise aux interventions du parti politique au pouvoir, qui l'utilise à d'autres fins que les intérêts indiens.

Dans le projet de modernisation du Mexique, qui mise sur l'entrée de plain-pied du pays dans le système d'économie libérale, polarisée par le « grand voisin du Nord », les Indiens n'ont leur place que s'ils s'intègrent dans une société que pendant 500 ans ils ont refusée, parce qu'elle les marginalisait. L'école fait tout pour les y pousser, puisque, même dans le système d'éducation dit indien, théoriquement bilingue, l'enseignement est en espagnol et son contenu étranger à la culture indienne.

Relever le défi de l'évangélisation ce pourrait être, aujourd'hui, pour nous agents de pastorale, prêtres, évêques..., être capables d'humilité pour écouter ce que le peuple indien a à nous dire, afin de comprendre son projet de vie; pour travailler à l'évolution de la société et de l'Eglise afin qu'il puisse y trouver sa place; pour accepter aussi de nous laisser évangéliser par ce peuple indien qui vit les Béatitudes.

Françoise Massy, fmm

*Parroquia – Santa Cruz Itundujia
C.P. 71190 Putla, OAX – Mexique*

AVEC LES YUKOS EN COLOMBIE

par Laury Mouchez

C'est en Colombie que Laury Mouchez a mûri sa vocation de Franciscaine Missionnaire de Marie, au cours d'une expérience missionnaire d'une année. Après le noviciat, elle a fait une maîtrise de théologie à Strasbourg, et, à sa profession perpétuelle, a reçu son obédience pour la Colombie, chez les Indiens Yukos, où elle arriva en 1989, âgée de 30 ans.

«En 1992, il n'y a rien à célébrer. Il faudra plutôt se confesser, regretter, se convertir. Une confession que devront faire les pays du premier monde, mais aussi l'Amérique Latine. Un repentir qui soit une véritable métamorphose, un changement, une conversion» (Rév. Marco Inhauser).

Vivre au sein d'une communauté indienne d'Amérique Latine, c'est partager la tragédie d'un peuple opprimé depuis cinq siècles, tragédie qui se poursuit encore aujourd'hui. Par cet article, je voudrais faire connaître notre vie missionnaire, au sein d'une de ces communautés, parmi les plus pauvres d'Amérique Latine, mais riche d'une culture qu'on croyait avoir enterrée avec la conquête du Nouveau Monde, culture qui lui a permis de survivre à l'oppression, à la discrimination, non sans quelques souffrances.

En Colombie, existent plus de soixante communautés indiennes, qui ont toutes gardé l'originalité de leur race, mais sont restées distinctes par la langue, la tradition, les rites... C'est une richesse extraordinaire que le pays a du mal à reconnaître, à valoriser, si ce n'est par les missionnaires ou quelques intellectuels. Quel dommage pour ce pays extrêmement accueillant, qui n'a jamais connu la dictature militaire, mais qui vit dans la peur et la violence quotidienne, et ne doit sa réputation qu'à la mafia de la drogue ou à la guérilla.

Nous sommes quatre-vingt-cinq Franciscaines Missionnaires de Marie en Colombie. La moitié sont originaires du pays, les autres sont de douze nationalités, dont une majorité d'Espagnoles. Je suis la seule Française. Nous sommes presque toutes insérées dans des régions isolées, abandonnées culturellement et socialement, où l'Eglise est peu présente, partageant la vie des Indiens, des Noirs, qui ne connaissent pas encore Jésus Christ.

Iroka est une de nos insertions en milieu indien, au nord-est de la Colombie. La vie à Iroka ? Elle semble d'une autre époque, loin de toute réalité, qu'elle soit française ou colombienne. Et, pourtant, c'est là que le Seigneur nous envoie pour être témoins de la Bonne Nouvelle.

Notre fraternité de cinq sœurs (quatre nationalités) est perdue en pleine montagne à l'extrême nord de la Cordillère des Andes (1.200 m d'altitude), à trois heures de la ville la plus proche, dans une maison en bois et avec toit de tôle. Nous jouissons d'une vue splendide sur la chaîne de montagnes qui constitue la frontière avec le Venezuela, et où se trouve, en partie, la «réserve» des Indiens Yukos.

Notre vie est très simple : cuisine au feu de bois, éclairage à la lampe à pétrole, chambre-dortoir. Lever à cinq heures pour la prière et le partage de la Parole, « *à la lumière de l'Esprit qui nous conduit sur les chemins ardu et nouveaux de la mission* » (R.M. n° 87) — et coucher à neuf heures. Je suis persuadée que seul ce style de vie au cœur de la sierra nous permet de partager la vie des Yukos.

qui sont les Yukos ?

Ils sont mille cinq cents en Colombie, et cinq mille au Venezuela. Pour rejoindre ces derniers, il faut franchir montagnes et forêt vierge, en trois jours de voyage à pied. Descendants des Indiens caraïbes, ils étaient, à l'origine, nomades, guerriers, chasseurs et pêcheurs. L'invasion de leurs terres par les colons, l'extermination physique et psychologique de leur race ont abouti à l'extinction progressive de leur culture. Aujourd'hui, le «petit reste» mène une vie quasi sédentaire, en « asentamiento » (hameau) et apprend, non sans difficulté, à cultiver la terre. Ils vivent en une quinzaine d'asentamientos répartis dans la sierra, les trois quarts à l'intérieur de la réserve.

Ils vivent sous le régime « unisocial » : le jeune homme quitte la maison de ses parents pour rejoindre celle de ses beaux-parents. Le beau-père joue un

rôle prépondérant au sein de toute la famille ; toute décision passe par lui. Les gendres travaillent pour lui. Aussi est-il préférable d'avoir des filles !

Un autre rite très important est : le « *retournement des morts* ». Les Yukos ont une certaine notion de Dieu, ou plutôt d'une relation de transcendance avec un au-delà, et la mort est une rencontre avec cet Autre. Dès qu'un Yuko meurt, il est enveloppé dans un linceul posé sur des branches dans la terre afin que le corps se dessèche au lieu de pourrir. Jusqu'à son exhumation, son esprit rôde dans le village et sème la zizanie ; c'est pourquoi il est enterré avec tous ses biens, et sa case détruite. Après trois mois, la communauté se réunit une nuit de pleine lune, danse, chante et, à l'aube, court à la tombe, sort le mort, change son linceul et, toute la journée, danse avec le corps accroché dans le dos. Le soir venu, le défunt enterré définitivement, son esprit pourra rejoindre « le monde des sans-os », l'au-delà. Ce rite, auquel j'ai pu participer à plusieurs reprises, bien qu'il soit habituellement préservé du regard des Blancs, est pour moi porteur de toute la richesse culturelle et religieuse d'un peuple. Et ne pourrait-on pas y lire une approche du mystère de la résurrection ?

D'autres rites marquent la culture yuko à l'occasion de la naissance, la fête du maïs, avec des chants et danses propres. C'est tout un monde à découvrir, à respecter, à aimer, et pour nous, chrétiens et missionnaires, une joie de participer à cette vie et de la valoriser.

problèmes des Yukos

Au niveau culturel, la sédentarisation, l'arrivée des colons (paysans colombiens d'autres régions), ont créé des mutations au sein de leur culture et leur grande tentation fut d'abandonner leur langue, leurs rites, leur artisanat...

Ils souffrent du manque de terres. Le peu qu'ils possèdent est infertile. Ils n'utilisent pas les techniques agricoles, et souffrent de carences alimentaires et de malnutrition. Beaucoup de Yukos n'arrivent pas à l'âge adulte, du fait de diverses maladies, du manque d'hygiène ; on compte 15 % de mortalité infantile ; 10 % seulement de la population parle l'espagnol et 1 % sait lire et écrire. Leur langue n'est qu'orale et il semble inconcevable que les enfants reçoivent un enseignement dans une langue étrangère à la leur. De par leur origine guerrière, les Yukos ont des problèmes de vie communautaire, et l'habitude des batailles rangées, de la violence, ne facilite pas l'organisation sociale du groupe.

A travers les Yukos, j'ai découvert ce qu'est l'injustice, j'ai rencontré un peuple opprimé qui, peu à peu, retrouve sa conscience de peuple, son identité, ses valeurs culturelles et apprend ce qu'est la force d'un groupe. Grâce à cela, ils peuvent lutter pour obtenir le droit à la terre, à la santé, à l'éducation, à la nourriture... C'est un lent processus de conscientisation, au milieu de tant de combats à livrer ! Il est difficile d'être à la fois Yuko et Colombien, mais tout est possible et c'est une lutte que nous, franciscaines missionnaires, avons décidé de mener avec eux.

Notre fraternité est insérée en milieu Yuko depuis quinze ans. Auparavant, aucune pénétration de Blancs n'avait été possible, les Indiens refusant tout contact avec eux. Quel chemin parcouru depuis ! Certes, notre type de présence a évolué durant ces quinze années, passant d'une certaine forme de paternalisme à une présence plus libératrice. Et faire l'option de vivre au milieu d'un groupe totalement marginalisé, dans une région sans aucune communication extérieure, n'est-ce pas déjà une vie par elle-même prophétique, parce qu'elle prend le chemin de Jésus qui s'est fait « proche », surtout de ceux qui étaient en marge de la société (*R.M.* n° 14) ?

aspects de notre mission en milieu Yuko

Au plan de la santé. Nous avons ouvert un dispensaire, une baraque où nous essayons de faire des miracles ! C'est le seul poste médical de la sierra où viennent colons et Yukos, après cinq à six heures de marche parfois ! Quinze Yukos, délégués de leur asentamiento, ont reçu une formation de « promoteurs de santé », pendant un an, à l'aide d'un organisme d'Etat, le SENA. Quelle réussite de voir, dans chaque hameau, un Yuko conscientisé et formé sur le plan sanitaire, alors qu'auparavant les Yukos laissaient mourir leurs enfants malades et que les Indiens, en général, souffraient de beaucoup de carences au niveau de la santé et de l'hygiène !

Nous essayons aussi de promouvoir la médecine traditionnelle et deux cents plantes médicinales ont pu être recensées. La publication d'un livret en yuko et en espagnol, sur ces plantes et leur utilité, est en projet. Des recherches génétiques sont faites, au niveau de l'université jésuite de Bogota, en vue d'une publication sur les Indiens d'Amérique Latine, dans le cadre de la commémoration des 500 ans de la découverte du continent. C'est une richesse de pouvoir faire des recherches sur ces groupes ethniques qui ont su défendre leur homogénéité, et qui, à l'occasion de cette célébration assez controversée, vont être reconnus pour leurs valeurs humaines et culturelles.

Au plan de l'éducation. Dès les débuts, les sœurs ont eu le souci de former des leaders, désignés par leur communauté. Après la formation approfondie de quelques couples, pendant plusieurs années, la communauté yuko compte aujourd'hui de vrais responsables au service des asentamientos. Ils représentent ceux-ci auprès du gouvernement. Six d'entre eux sont instituteurs bilingues. Leur reconnaissance officielle fait partie des luttes à mener auprès du gouvernement et de l'évêque. En effet, dans le cadre du système concordataire, les instituteurs de la sierra, zone missionnaire, sont employés par l'évêque et payés par le gouvernement.

En plus de ces instituteurs yukos, les colons et les Indiens bénéficient de la présence de vingt missionnaires laïcs, destinés à dix écoles. Certains ont accepté ce travail pour des raisons financières, mais n'y sont pas préparés et s'intéressent peu à la culture yuko. Nous avons donc commencé à les réunir, pour réfléchir avec eux sur notre présence missionnaire, analyser notre situation, envisager une forme d'éducation plus inculturée, en nous formant à l'ethno-éducation, à la linguistique. C'est un chemin nouveau, dont le bilan est positif : les instituteurs portent un intérêt plus grand à la culture yuko, ils prennent conscience que leur présence de chrétiens au cœur de ce peuple les engage à une plus grande justice. Cette vie d'équipe est un réel soutien, dans le partage de vie et de célébration de la Parole, à l'écoute de l'Esprit «qui fait toutes choses nouvelles». Elle nous permet de faire face à un certain abandon spirituel et apostolique de la part du diocèse, qui est loin !

Les Yukos bénéficient, depuis peu, du travail de trois ethnologues linguistes, qui sont en train de composer un alphabet yuko, et ont l'intention d'obtenir matériel scolaire et publications sur la culture yuko.

Au plan de «leurs terres». La récupération des terres fait l'objet de bien des luttes et revendications. Les Yukos et l'ensemble des communautés indiennes souffrent de l'exiguïté de leur territoire. Des démarches sont entreprises auprès de l'INCORA, organisme d'Etat de réforme agraire. Mais, en fait, il défend surtout les grands propriétaires.

Les Yukos se forment de plus en plus aux techniques agricoles et, par le fait même, diversifient leurs cultures et améliorent leur alimentation. Ils mettent en route des projets communautaires d'élevage de vaches et de brebis. C'est un défi à tous leurs problèmes de malnutrition.

Au plan de l'organisation de leur communauté. Cette organisation constitue la base fondamentale du groupe yuko, désireux de se mettre en marche et de revendiquer ses droits. C'est un domaine où je me suis particulièrement investie, en accompagnant la communauté dans son processus de libération et d'auto-détermination. Cet accompagnement exige de connaître d'abord la réalité yuko. Dans ce but, nous avons visité les asentamientos trois à quatre fois par an, en restant plusieurs jours dans chaque hameau. Il faut trois à quatre heures de cheval, pour aller de l'un à l'autre, en bravant les serpents, les chutes et glissades en temps de pluie, les retours dans la nuit. Car la meilleure façon de les connaître est de partager leur vie : cuisiner avec eux sur trois pierres, boire ou manger ce qu'ils nous donnent, sans craindre la gale ou les amibes. Participer à leurs fêtes, à leur vie de famille... jusqu'à assister à une bagarre d'arcs et de flèches, bien yuko, est un vrai plongeon dans leur culture.

Partir de leurs réalités et non de nos concepts, pour réfléchir avec eux, travailler en équipe, est fondamental pour qu'ils se prennent en main. Le pilier de cette organisation yuko est la réunion mensuelle à laquelle participent deux cents à trois cents Yukos, hommes et femmes, délégués de chaque asentamiento. Les leaders préparent cette réunion avec nous et l'animent dans leur langue. Divers sujets sont abordés : revalorisation de la culture yuko, étude de divers projets financés par le gouvernement ou des associations étrangères (projets agricoles, construction de cases, promotion féminine, formation de leaders, coopératives...), démarches faites auprès d'instances gouvernementales et évaluation des responsabilités respectives, problèmes de la communauté et ses conflits avec les Blancs, conscientisation...

Ces réunions sont de vrais tremplins dans le processus de libération des Yukos. « *Le Royaume de Dieu se construit à travers la libération du mal sous toutes ses formes* » (R.M. 15) : oppression, marginalisation d'un peuple riche de sa culture et heureux de vivre. Le CINEP, organisme jésuite, nous aide dans l'accompagnement et la formation des leaders. Pour vivre cette mission dans la fidélité à l'Evangile, il est important d'avoir cette instance de réflexion, d'évaluation, dans le contexte yuko, plus souvent porteur de luttes et de combats que de paix !

réflexions sur notre présence

Je voudrais pour terminer, relire à la lumière de la foi certains aspects de notre présence en milieu yuko. Vécue en dehors du cadre religieux habituel,

pour rejoindre ces pauvres que sont les Yukos, est-elle une réponse aux défis de ce peuple ?

La plus grande difficulté à assumer est *un certain abandon humain, spirituel et pastoral*. La solitude et l'isolement sont durs à vivre. Nos seuls contacts sont avec les Yukos. Le courrier n'arrive que deux à trois fois par mois. Heureusement, un poste de radio-émetteur nous permet de communiquer avec « les gens de la ville » et les missionnaires laïcs de la sierra. Nous descendons à la ville une fois tous les deux ou trois mois. Un prêtre vient célébrer l'Eucharistie tous les trois mois !

Comment pouvons-nous tenir, fidèles du Christ qui nous a envoyées ? Je suis convaincue que, seuls, la *contemplation* du Christ dans l'Eucharistie et l'Evangile rendent notre présence missionnaire possible et dynamique. C'est en prenant le temps de la prière, en devenant de plus en plus des « *intimes de Dieu* », que nous pouvons être témoins. Toute mission est le fruit d'une forte vie contemplative. Il faut dire que le contexte favorise cette contemplation : paysage, rythme de vie, tempérament indien plutôt introverti ! Jésus Christ est présent, l'Esprit est agissant au milieu de son peuple ; savons-nous Le reconnaître ?

D'autre part, *inculturation et évangélisation* sont à repenser à la lumière du contexte yuko. Vivre dans une tribu indienne demande une forte dose d'inculturation. C'est vouloir comprendre et aimer une culture aux antipodes de la sienne. C'est apprendre une langue, revaloriser une culture trop longtemps opprimée. L'inculturation nous amène à penser différemment l'évangélisation. Comment annoncer Jésus Christ à un peuple pour lequel la première évangélisation a été surtout une conquête oppressive ? Comment proposer une nouvelle religion qui puisse être accueillie, à un peuple qui a déjà ses croyances, ses rites et qui, justement, veut mettre en valeur les aspects religieux de chacune de ses tribus ? Les Yukos ne sont pas baptisés. Je crois que leur évangélisation passe d'abord par une libération au nom de Jésus Christ. Retrouver une dignité humaine est le chemin nécessaire pour l'annonce de la Bonne Nouvelle.

Une autre réalité que je n'ai pas encore abordée, est la *présence de la guérilla* dans la sierra. C'est une présence constante qui régit la vie de ses habitants et contribue à isoler la région, car tous les organismes, qu'ils soient du gouvernement ou de l'Eglise, ont peur de venir jusque-là ! La région a été plusieurs fois l'objet d'attaques militaires, de bombardements par hélicoptères, de conflits armés. Notre rôle ne peut être neutre dans un tel

contexte : rôle de médiation, dans une approche de paix, à l'occasion de prises d'otages, d'assassinats... voire de jugements populaires, de tortures ! Nous avons essayé de faire réfléchir les chefs de la guérilla sur leurs actions meurtrières. S'ils sont animés d'une certaine soif de justice sociale, nous ne pouvons que déplorer les moyens employés !

Toute vie missionnaire comporte des *risques*. Notre attitude a entraîné la réquisition de notre maison. J'ai subi un interrogatoire de la police secrète et beaucoup de courrier de France n'est jamais arrivé. Ces conséquences fâcheuses sont à assumer dans la foi. Seule la contemplation du Christ et de son Mystère de salut peut stimuler en nous une attitude de dialogue et de fraternité, tout en dénonçant les injustices et pouvoirs abusifs. Le combat pour la justice et la paix — où je suis à l'aise en tant que franciscaine — n'est pas facile à mener. Il entraîne souvent incompréhension ou opposition. L'option pour les plus démunis peut être cataloguée de subversive, voire de marxiste, même quand nous la prenons au nom de l'Evangile.

Le témoignage peut aussi conduire à l'échec sur un plan humain, mais face à Dieu, n'est-il pas comme une semence jetée en terre ? La présence du CINEP dans la sierra, les réunions de missionnaires laïcs, certaines pétitions des Yukos n'ont pas été comprises et l'on a demandé mon retrait d'Iroka. Dans le contexte actuel de l'Amérique Latine, cela devient normal ! C'est l'heure du dépouillement profond de soi, « *à l'exemple du Christ, dont l'anéantissement est empreint d'amour et exprime l'amour. La mission parcourt ce même chemin et a son aboutissement au pied de la Croix* » (R.M. 88).

Que ce renoncement soit facile à accepter, non ! car que je me sentais pleinement en accord avec ma vocation de femme, et de Franciscaine Missionnaire de Marie. Mais le Christ qui m'a « envoyée » me dit : « *N'aie pas peur... car je suis avec toi* » (R.M. 88).

C'est aussi l'heure d'un acte de foi en l'Eglise... dans l'espérance que ce qui est semé au milieu des contradictions portera de nombreux fruits : « *Je suis venu pour que les hommes aient la vie et qu'ils l'aient en abondance* » (Jn 10,10).

Laury Mouchez, f.m.m.

Instituto Agrícola T. « Veracruz »
Santa Rosa de Cabal (Risaralda) — Colombie

CHOIX DE VIE MISSIONNAIRE DANS UNE SITUATION NATIONALE PARTICULIÈRE

par Michel Ménard

Après avoir été missionnaire en Haïti, M. Ménard a assuré l'économe général de la Société des Prêtres de Saint-Jacques et le service d'animation missionnaire de Quimper. Il est actuellement Supérieur Régional en Haïti.

Les trente ans de dictature très dure des Duvalier ont laissé le pays dans une situation extrêmement difficile. Les administrations ne fonctionnent plus, la corruption est présente partout, l'individualisme est féroce, le pouvoir des riches est sans borne et la milice « macoute » impose sa loi en tout et à tous. Le départ de J.C. Duvalier en février 1986 n'a pas mis le point final à cette dictature, elle s'est poursuivie jusqu'au début de cette année, date de l'arrivée du P. Jean Bertrand Aristide comme président. C'est le premier président élu démocratiquement dans le pays, et il l'a été avec une très large majorité. Pendant ces cinq dernières années, la situation laissée par Duvalier n'a fait que se dégrader et la corruption s'amplifier. Toutes ces années ont été marquées par des violences de toutes sortes, des menaces et beaucoup d'assassinats. Comment vivre sa vie comme missionnaire dans une telle situation ?

Les choix de la Société des Prêtres de Saint-Jacques sont assez clairs. Ils s'organisent tous autour du mot « fidélité ».

Fidélité au peuple. Le mot « peuple » recouvre plusieurs réalités. Le premier peuple à qui sont envoyés les missionnaires c'est celui qu'il leur est donné de servir par leur nomination. Cette fidélité se manifeste par une présence permanente à la paroisse, des visites régulières et fréquentes aux diverses communautés chrétiennes, le soutien particulier aux œuvres qui sont organisées pour les enfants, les malades et les pauvres.

Cette fidélité se manifeste à l'égard de tout le peuple qui constitue la nation. Actuellement ce peuple s'est choisi un président et des responsables pour les cinq ans à venir, il a surtout choisi un changement radical de société aux plans politique, économique et social. La fidélité commande aux missionnaires de participer à ce choix et d'aider à sa réalisation, indépendamment des sentiments personnels, d'autant plus qu'il n'y a pas d'actes du gouvernement contraires aux choix du peuple et contraire à son bien. Le peuple doit se sentir soutenu sans réticence en même temps qu'il doit trouver chez le missionnaire la lucidité et le recul nécessaire pour pouvoir porter un regard critique.

Fidélité à l'Eglise. En acceptant l'appel de Dieu et l'envoi vers un peuple, les missionnaires deviennent membres à part entière d'une Eglise particulière, ils partagent ses joies et portent dans leur chair ses souffrances. Cette Eglise particulière concrète ne correspond jamais à l'idéal que les prêtres portent en eux, et ils ne peuvent la fractionner pour accepter de la servir dans les aspects qui leur plaisent. L'Eglise, ce sont des lourdeurs, des manques, des faiblesses et même des fautes. Ce sont aussi des engagements très forts, le don total d'hommes et de femmes pour qui rien ne compte d'autre que le Christ et leurs frères et sœurs. L'Eglise, ce sont des communautés plus ou moins engagées, des prêtres très généreux et aussi pécheurs, des évêques dignes et aussi capables de paroles et de gestes moins beaux. Il serait sans doute plus facile de choisir son camp. Les Prêtres de Saint-Jacques veulent choisir l'Eglise dans sa globalité et sa totalité parce qu'ils ne sont pas là pour séparer mais pour unir, pour participer à sa transformation de l'intérieur. Leur choix est ainsi parce qu'ils pensent que c'est ainsi que doit s'exprimer et se vivre leur foi en l'Eglise de Jésus Christ.

Fidélité à Jésus Christ. A la base de ces fidélités, il y a essentiellement la fidélité à celui à qui chacun des missionnaires de Saint-Jacques a dit « oui » le jour de son ordination. Ce don se vit au jour le jour dans une Eglise concrète et avec un peuple déterminé.

Fidélité chargée de questions. Aujourd'hui ces questions sont plus souvent du genre : sommes-nous toujours nécessaires puisque l'Eglise est bien plantée, les prêtres autochtones sont nombreux, les séminaires sont pleins, les vocations de plus en plus nombreuses, et il y a beaucoup de laïcs compétents qui s'engagent ?

Le temps des étrangers n'est-il pas définitivement passé lorsqu'on voit les difficultés immenses qu'il y a à comprendre la culture et à la respecter ? L'adaptation à la situation économique des gens du peuple dans un pays si pauvre est pratiquement impossible ; alors, quel est le témoignage des missionnaires ? Accueillir des aspirants maintenant, lorsqu'on voit la situation de notre groupe missionnaire et l'âge des Pères, est-ce raisonnable ? Toutes ces questions et beaucoup d'autres sont importantes, elles demandent qu'on y réfléchisse. Cependant elles ne doivent pas arrêter ni empêcher de vivre.

réponse personnelle à ces questions

Toutes ces questions peuvent être situées dans *une vision plus large* qui retire de leur acuité et diminue de leur violence. S'il est facile de dire que je suis missionnaire, il est plus juste d'agir en sachant que c'est l'Eglise, missionnaire par essence, qui m'envoie, et cette vocation de l'Eglise ne peut pas et ne sera pas remise en cause. S'il est vrai que je sens souvent au-dedans de moi le fait d'être étranger, c'est aussi la garantie que je m'approche un peu plus de la place et du rôle qui sont les miens. Si je souffre parce que j'ai le sentiment de ne pas comprendre le peuple avec qui je vis et travaille, n'est-ce pas une assurance que je demeure attentif à mieux connaître ces frères qui m'accueillent ? Si je ne vois pas clair pour l'avenir c'est peut-être parce que je regarde dans cette direction et qu'il me faut accepter que cet avenir est davantage entre les mains de Dieu que dans les miennes. Si certains soirs, j'ai envie de baisser les bras parce que la fatigue est grande et ce qui reste à faire trop important, c'est probablement parce que je travaille un peu. Si je ne me sens pas à l'aise dans certains changements et dans l'évolution d'un peuple, c'est sans doute moins à cause de mon esprit « colon » que parce qu'en tout homme il y a une résistance au changement. Tout changement demande un dépouillement, difficile à aimer, et qu'on tente de retarder. C'est aussi parce que je suis dans le mouvement, que je vois ce qu'il faut faire et que je souffre pour m'y engager.

Il serait sans doute mieux de ne pas se poser toutes ces questions, cela éviterait de leur chercher une réponse que l'on veut honnête et désire positive. Mais quelle est la situation réelle de celui qui ne se pose pas de question ? Etre missionnaire porte en soi de vivre, douloureusement souvent, toutes ces interrogations, ces tensions et ces ambiguïtés. Les rejeter et les ignorer est également mauvais. La réalité est une vérité qui s'impose. Il ne s'agit pas non plus de laisser ces questions alourdir la vie en diminuant le dynamisme et en freinant le don de soi.

Il n'est pas rare d'entendre certains se culpabiliser et s'enfermer, en se reconnaissant mauvais missionnaires parce que leur agir est entaché de colonialisme, teinté de racisme. Ils se trouvent alors mis à l'écart par le sentiment d'être étranger du fait de la distance d'une adaptation à la culture jamais terminée. D'autres veulent ignorer ces questions en essayant d'être plus autochtones que les gens du pays eux-mêmes, pensant ainsi faire disparaître ce caractère «étranger» qui est pourtant le signe visible et sensible de toute vocation missionnaire.

Il faut toujours revenir à ce qu'est la vocation missionnaire: un «*quitte*» et un «*va*». Le premier demande un déracinement qu'on n'a jamais terminé de faire, et le second exige une adaptation qui remet toujours en question et ne peut jamais être totale et définitive. Accepter d'être envoyés, c'est vivre au jour le jour l'expérience de Philippe se trouvant sur la route sans l'avoir voulu ni recherché, cherchant à nouer relation avec celui qui est là pour lui annoncer une Bonne Nouvelle qu'il a reçue pour la transmettre. Ce qui est vital, c'est que le chemin qui me paraît inconnu est Jésus Christ lui-même «*je suis le chemin*», il me porte et me conduit vers mes frères qui sont ses frères, tout en expliquant les Ecritures. Si la route est dure et si la tentation est grande de s'arrêter sur le bord pour un repos bien mérité, je me rappelle que c'est tout à l'heure, un peu plus en avant, qu'il m'invitera à partager le repas et me fera découvrir, après coup, que mon cœur était tout brûlant.

Michel Ménard

*Société des Prêtres de Saint-Jacques
110, rue Lafleur-Duchêne — B.P. 1333
Port au Prince — Haïti*

1492-1992 – LA DÉCLARATION D'YPACARAÍ

Du 20 au 24 août 1990 s'est tenue à Ypacaraí, au Paraguay, une rencontre entre treize évêques du Brésil, de l'Argentine et du Paraguay, avec la participation de représentants d'ethnies indiennes de la région et de missionnaires indigénistes, soit une soixantaine de participants.

Voici le texte du document final de cette rencontre épiscopale de pastorale indienne.

Sur convocation du CELAM (Conseil épiscopal latino-américain), nous, sous-signés évêques et agents de pastorale du Cône-Sud (plus précisément du Nord de l'Argentine, du Sud du Brésil et du Paraguay), ainsi que des représentants des peuples indiens Avá Chiripá, Ayoreo, Aché, Ysyrebidoso, Nivacle, Enthlit, Enenthlit, Chiriguano et Wichi, nous sommes réunis du 20 au 24 août 1990 à Ypacaraí, Paraguay, dans les buts suivants :

- réfléchir sur la situation actuelle des peuples indiens de cette partie du continent et l'analyser ;
- faire une évaluation du travail pastoral de l'Eglise auprès des Indiens ;
- élaborer des lignes communes d'action et des orientations concernant l'inculturation ;
- et apporter notre contribution à la 4^e conférence des évêques d'Amérique Latine qui se tiendra bientôt à Saint-Domingue.

les problèmes s'aggravent

Nous constatons que, dans le Cône-Sud comme dans toute l'Amérique Latine, les problèmes que connaissent les peuples indiens sont toujours les mêmes, avec cette particularité qu'ils se sont aggravés au cours des dernières années. Les peuples indiens et la société qui les entoure en ont aujourd'hui pris conscience.

Dans les dernières années, de nombreux peuples ont disparu ou ont été exterminés. Ceux qui restent voient leur survie physique et culturelle menacée par les divers facteurs que nous énumérons ci-après :

- *le manque de terres et l'insécurité* dans la conservation de leurs possessions, en raison de politiques anti-indigénistes qui ont empêché les peuples indiens d'y avoir accès ou de s'en voir garantir la possession légale ;
- *la discrimination raciale*, ouverte ou sournoise, qui exclut systématiquement les peuples indiens de toute charge de responsabilité et qui leur refuse le bénéfice de la loi en leur faveur ;
- *la perte de l'identité culturelle* en conséquence d'une politique agressive d'intégration, de la part tant de l'Etat que des Eglises ;
- *la déprédation* effrénée des ressources naturelles de leurs terres, qui entraîne un déséquilibre écologique sérieux et dangereux ;
- *une législation pratiquement inappliquée* qui finit par engendrer chez les peuples indiens une douloureuse frustration dans leurs revendications et leurs luttes. Cela leur fait dire, surpris et perdus : « Les Blancs font les lois pour eux et ils les appliquent, ils font aussi des lois pour nous mais ils ne les appliquent pas » ;
- *l'attitude ambiguë et paternaliste*, soit de l'Etat soit des Eglises, en vertu de laquelle des institutions sont créées en faveur des Indiens, mais en gardant le contrôle sur celles-ci et en visant à travers elles des intérêts particuliers et non ceux des Indiens ;
- *l'invasion de sectes* et de groupes religieux fondamentalistes qui provoque des divisions à l'intérieur des communautés et désagrège leurs organisations et leurs coutumes. Les Indiens disent : « Ils nous obligent à pratiquer leur religion et ils interdisent nos façons de louer Dieu ».

des défis à relever

Dans l'évaluation de notre travail d'évangélisation comme pasteurs et agents de pastorale, nous sommes conscients en tant qu'Eglise de notre responsabilité historique dans les agressions pratiquées envers les peuples indiens et dans l'absence de structures leur garantissant une participation effective aux ministères de l'Eglise, du fait que nous ayons empêché le développement d'Eglises autochtones.

Face à cette réalité, nous acceptons de relever un certain nombre de défis au titre d'une nouvelle évangélisation. Ces défis consistent pour nous en une rupture avec :

- notre ethnocentrisme culturel et religieux qui perpétue et reproduit le système colonial ;
- le modèle d'une Eglise de chrétienté et un style pastoral importé d'Europe ;
- une mentalité fataliste faite de manque de foi dans l'avenir des peuples indiens ;
- l'alliance avec le pouvoir politique ou économique car elle lie notre liberté d'action pastorale ;
- la dichotomie promotion humaine/évangélisation ;
- l'équivalence entre Eglise et royaume de Dieu ;
- le paternalisme missionnaire.

Face à la situation des peuples indiens et en fonction de notre réflexion comme des ruptures nécessaires auxquelles nous sommes contraints, nous tous évêques, agents de pastorale et représentants des peuples indiens présents, faisons le choix d'une nouvelle évangélisation inculturée.

Par **nouvelle évangélisation**, nous entendons le retour à la « voie apostolique » de la fraternité, dans l'esprit de Pentecôte qui réunit la diversité des peuples dans un même langage, celui de l'amour. Pour nous, la nouvelle évangélisation signifie concrètement deux choses : la décolonisation et l'inculturation libératrice de la Bonne Nouvelle.

Par **inculturation** nous entendons une démarche analogue à celle de l'incarnation de Jésus Christ (*Lumen Gentium*, n° 8) qui, étant Dieu, a pris la nature humaine limitée dans le temps et dans l'espace d'une culture spécifique.

Pratiquer l'inculturation, qui signifie selon Puebla (n° 400) « s'incarner dans les peuples et assumer leurs cultures », c'est pour nous, aujourd'hui en Amérique Latine, nous ouvrir réellement au pluralisme des cultures existant dans le continent, en assumant leurs richesses comme chemin obligé de la nouvelle évangélisation.

nos engagements

Compte tenu de ces prémisses,

- nous reconnaissons que nous sommes des pays pluriethniques et pluri-culturels capables de modeler l'Evangile sur des communautés originales ;
- nous nous engageons à créer un espace pour le développement de véritables Eglises autochtones ;

- nous nous emploierons à promouvoir les vocations indigènes aux divers ministères, soit selon les modalités existantes soit selon de nouvelles;
- nous veillerons à une préparation adéquate des missionnaires en leur donnant la possibilité d'une approche respectueuse des cultures autochtones.

Dans le cadre du V^e centenaire, nous réaffirmons notre entier soutien à la lutte historique des Indiens et notre espoir en leur avenir comme peuples. Nous voulons que cette déclaration parvienne aux conférences épiscopales, aux évêques, aux communautés chrétiennes et aux communautés indiennes, afin de leur partager à tous la Bonne Nouvelle et de leur demander solidarité et soutien fraternel.

Rassemblés au sanctuaire du Caacupé, nous demandons enfin la grâce que la nouvelle évangélisation contribue effectivement à la vie des peuples indiens et à la gloire de Dieu: « *La gloire de Dieu c'est l'homme vivant* » (saint Irénée, Adv. Haer. IV 20,7).

Ypacaraí, le 24 août 1990

Mgr Dante Sandrelli, évêque de Formosa, Argentine
Mgr Joaquín Pina Batlle, évêque d'Yguazú, Argentine
Mgr Onofre Cândido Rosa, évêque de Jardim (MS), Brésil
Mgr Alberto Forst, évêque de Dourados (MS), Brésil
Mgr Erwin Krautler, évêque de Xingú (PA), Brésil
Mgr Vicente Zico, évêque de Belém (PA), Brésil
Mgr Lucio Alfert, évêque de Pilcomayo, Paraguay
Mgr Mário Melanio Medina, évêque de Benjamín Aceval, Paraguay
Mgr Zacarías Ortiz, évêque de Chaco, Paraguay
Mgr Carlos M. Villalba, évêque de San Juan Bautista – Misiones, Paraguay
Mgr Sebelio Peralta, évêque de Villarica, Paraguay
Mgr Aníbal Maricevich, évêque de Concepción, Paraguay
Mgr Oscar Pérez Garcete, évêque de San Pedro de Ycuamandijú, Paraguay
Missionnaires de l'équipe nationale des missions, Argentine
Missionnaires du Conseil indigéniste missionnaire, Brésil
Missionnaires de l'Equipe nationale des missions, Paraguay

Traduction DIAL (Diffusion de l'information sur l'Amérique Latine)
 43 ter, rue de la Glacière – 75013 PARIS

UNE CONCEPTION DYNAMIQUE DE LA FOI ET DE L'ÉGLISE

par Joseph Doré

Joseph Doré, prêtre de Saint-Sulpice, est directeur de l'U.E.R. de théologie aux Facultés catholiques de Paris. Il a notamment publié « Pâques africaines aujourd'hui » en collaboration avec R. Luneau et F. Kabasele, n° 37 de la Collection « Jésus et Jésus Christ », Desclée, Paris, 1989.

Dans un optimisme décidé, l'auteur souligne quelques traits caractéristiques de la foi et de l'Eglise dans leurs rapports au monde concret, pour la croissance et le dynamisme des communautés plus que pour leur seul « entretien ».

Introduction

L'avant-dernier numéro de *Spiritus* était consacré au Synode *africain* ; celui-ci nous tourne vers l'*Amérique Latine* ; et nous ne cessons pas, ici, de penser à l'*Asie* ! Dans les lignes qu'on va lire, c'est un théologien *européen* qui prendra la parole... Préciser quelque peu à quel titre il le fera paraît, dans ce contexte, s'imposer d'entrée de jeu.

1. C'est doublement qu'un théologien européen qui entend traiter de l'Eglise doit être en garde contre toute attitude qui pourrait donner l'impression qu'il vient donner des leçons aux autres Eglises, en particulier aux Eglises d'Afrique, au moment où celles-ci se préparent à entrer en Synode. D'une part en effet, il ne doit pas oublier que ce n'est jamais sur le mode d'un « magistère » que, d'une manière générale, les théologiens sont fondés à intervenir par rapport aux problèmes posés à la vie pastorale de l'Eglise en quelque terrain que ce soit. D'autre part et surtout, *en l'occurrence*, il lui faut très évidemment considérer que c'est d'abord et avant tout près des théologiens qui sont nés et qui travaillent en leur sein, que les Eglises sont appelées à trouver les apports qu'elles sont en droit d'attendre de la théologie – c'est-à-dire : de cette réflexion à la fois critique et confessante qui définit la théo-

logie comme telle dans son rapport à la foi et à la manière dont l'Eglise la comprend et l'annonce, la célèbre et la pratique.

2. Pour obvier, en fonction de ce qui vient d'être dit, aux deux risques ou difficultés qui menacent, donc, une prise de parole comme celle-ci – sortir du champ théologique proprement dit, ou empiéter sur la compétence propre des théologiens des autres Eglises –, on voudrait procéder ici de la manière suivante:

- d'une part, non pas proposer des réflexions théoriques sur le mystère de l'Eglise, mais faire écho à une *expérience ecclésiale très concrète*;
- d'autre part, non pas prétendre tirer de cette expérience des conclusions de portée universelle, mais en donner une présentation suffisamment réfléchie dans ses *données fondamentales* pour qu'elle puisse avoir quelque chance d'éclairer d'autres que ceux qui l'ont vécue, y compris – pourquoi pas? – jusqu'en Afrique, en Amérique ou en Asie...

3. L'expérience à laquelle on va se référer a été vécue à travers vingt années, sous la forme d'un accompagnement théologique de divers Mouvements d'Action catholique (en classe ouvrière et en milieu indépendant), exclusivement dans le contexte français. Elle a donné lieu à de nombreux échanges et débats à divers niveaux: des équipes de base aux directions nationales. Elle a conduit, ainsi, à mettre à jour un certain nombre de **traits caractéristiques de la foi et de l'Eglise** dans leurs rapports au monde tels qu'ils sont concrètement vécus par les équipes et les communautés chrétiennes concernées.

Articulés en une «*plate-forme commune*» reconnue par les divers Mouvements d'Action catholique spécialisés qui devaient se réunir en un Colloque tenu à l'Institut catholique de Paris en 1988, ces traits caractéristiques ont été, depuis, souvent mis à l'épreuve des faits et des débats, et ainsi soumis à une vérification soigneuse. Ils sont présentés ici par le signataire de cet article sous sa seule responsabilité et selon une formulation qui lui revient, mais dans la conscience de sa dette à l'égard des instances des différents Mouvements avec lesquels ils ont été élaborés. Et, aussi, dans l'espérance qu'ils pourront être de quelque utilité pour les membres des Eglises appelées, par leur expérience synodale ou d'une autre manière, à une réflexion d'ensemble sur la mission qui leur incombe et sur les défis qui les attendent dans le monde qui vient.

Ce qui fonde un tel espoir est évidemment le fait qu'il y a au moins un point commun entre les groupes de chrétiens auxquels écho sera fait ici, et ceux

des autres Eglises: leur commun souci de *la mission*, la nécessité où les uns et les autres sont de se préoccuper d'une manière privilégiée de la *naissance* et de la croissance de l'Eglise, et non pas seulement de son «entretien».

4. Présentés ici selon un ordre qui n'est pas indifférent, ces «traits caractéristiques» sont au nombre de six, et chacun d'eux fera l'objet d'un bref commentaire:

- un parti pris d'*espérance*;
- une manière bien précise de concevoir, de vivre et de partager *la foi*;
- une nette insistance sur certains aspects du *vécu humain*;
- une conception et une pratique de *l'Eglise* comme «mouvement»;
- une conception et une pratique de *la mission* comme «dialogue»;
- la conviction que tous sont «*acteurs*» de l'apostolat.

*
* *

I. UN PARTI PRIS D'ESPÉRANCE

Dieu aime le monde qu'il a créé, et dans lequel il a envoyé par amour son propre Fils. Il n'est donc ni concurrent ni, à plus forte raison, ennemi, mais *ami* des hommes, avec lesquels, tout au long de leur histoire, il a voulu sceller une indéfectible et indénouçable Alliance.

Certes, ce monde n'est pas parfait. Il est même toujours tenté de vouloir se suffire à lui-même, de se détourner de Dieu, d'être infidèle à une vocation qui l'appelle à l'amour et à la foi. Mais, si répandu que soit le péché et si graves que soient les déviations humaines par rapport à la volonté divine (qui se résume en l'unique et double commandement de l'amour et qui veut la justice, la paix et la prospérité pour tous), le monde tout entier et le cœur de chaque homme restent fondamentalement bons et dignes d'amour, même en dehors de toute foi chrétienne explicite.

De sorte que l'on peut vivre dans l'assurance que la face de la terre *peut* vraiment changer, que les sociétés humaines *peuvent* évoluer, et les situations des individus et des peuples s'améliorer. Et de sorte, aussi, qu'il faut tout faire pour valoriser le *positif* qui s'avère chez tous les membres de l'humanité, hommes et femmes, petits et grands.

Il n'y a pas là optimisme facile et superficiel, mais conviction de foi, commandée par l'assurance que le Dieu qui en Jésus Christ s'est révélé le Dieu fort et sauveur des pécheurs et des mal-portants, ne délaisse jamais ses enfants

et ne désespère jamais même du plus perdu d'entre eux, mais soutient de sa grâce toute action bonne qu'ils entreprennent ou à laquelle ils se disposent.

Suivant les lieux et les moments, on doit bien reconnaître qu'existent des situations de crise plus ou moins généralisée, et, de toute manière, toute réalité humaine est toujours à la fois complexe et ambiguë, et donc un discernement s'impose partout. Mais il n'en reste pas moins que les chrétiens sont et doivent se reconnaître invités à cultiver résolument ce qu'on appelle ici un « *parti pris* » d'espérance. Ils devraient être les derniers à désespérer du monde ! Même là où tous les autres seraient, par hypothèse, tentés de le faire, il leur revient à eux, au nom précisément de leur foi au Dieu vivant et au Christ de la Pâque, de professer envers et contre tout que l'avenir est toujours ouvert, parce que – comme le dit paraît-il un proverbe sérére – « *Dieu n'est jamais fini* », et qu'il n'a jamais épuisé le trésor des grâces qu'il a préparées pour ceux qu'il aime.

II. UNE MANIÈRE BIEN PRÉCISE DE CONCEVOIR, DE VIVRE ET DE PARTAGER LA FOI

Sur cet arrière-fond d'une espérance toujours ravivée malgré les obstacles et les épreuves, la foi prend un style et une allure bien spécifiques. Elle est considérée plus encore comme une énergie que comme une connaissance. Elle apparaît faite pour éclairer la vie, et pour la *faire-vivre*. Encore faut-il noter que la vie dont il s'agit ici n'est pas autre que la vie même des hommes et des femmes de ce monde, affrontés à tous les problèmes familiaux et sociaux, économiques et politiques que l'on sait.

Certes il y a *un enseignement* de la foi, et les chrétiens sont invités à en prendre connaissance et à l'approfondir, les pasteurs et tous ceux à qui incombent les tâches de l'évangélisation ayant pour responsabilité d'en annoncer authentiquement la teneur doctrinale. Certes aussi il y a *des sacrements* de la foi, qu'il faut célébrer et auxquels il convient de participer. Mais la foi est avant tout *une vie*, et elle est à traduire en actes dans tous les domaines de l'existence, car c'est bel et bien à éclairer précisément ces domaines-là que tendent les enseignements de la foi, et à les transformer que visent les sacrements de la foi.

Le rapport de la foi à la vie ne joue cependant pas à sens unique. Si l'on vient de souligner le mouvement qui va de la première à la seconde, il faut

aussi relever celui qui, inversement, va de la seconde à la première. Car si, déjà, ceux qui croient doivent toujours incarner leur foi dans leur vie, ils ont aussi à se demander ce que leur vie à la fois interroge et vérifie de leur foi. Mais, plus largement encore, c'est à partir de *la vie même* qu'il revient aux croyants d'annoncer la foi à ceux qui ne la professent pas, d'en témoigner pour eux et, si possible, de la leur transmettre. Ainsi la vie, les comportements, les pratiques de la foi ne sont-ils pas seulement expression et déploiement de cette foi en vertu d'une logique qui lui resterait strictement intérieure ; ils en sont, aussi, l'attestation *ad extra* et, par là-même, la crédibilité dans et pour le monde.

Il n'y a assurément pas à oublier ni à estomper le fait que la foi est grâce, et qu'elle annonce « ce que l'œil de l'homme n'a pas vu... ». Mais ce qu'on veut souligner ici, c'est qu'elle n'est vivante chez ceux qui s'en réclament, et qu'elle n'a de chances d'éclore chez ceux qui ou l'ignorent ou la cherchent, qu'à la condition de s'articuler sur des expériences et des pratiques, des comportements et des engagements qui ou bien en posent la question du sein même de *l'existence en ce monde*, ou bien en incarnent le mystère et la puissance en son cœur même.

III. UNE NETTE INSISTANCE SUR CERTAINS ASPECTS DU VÉCU HUMAIN

Adopter un parti pris d'espérance et choisir, tant pour la pratiquer que pour la transmettre, de rapporter la foi à la vie, entraîne à valoriser plus spécialement, dans le vécu humain, ceux des aspects qui sont justement les plus susceptibles d'être dynamisés, d'être ouverts sur l'avenir et vers l'avant.

Dans cette perspective, deux aspects positifs paraissent surtout mériter d'être privilégiés. D'une part *l'action*, parce que c'est lorsqu'ils se mettent à agir, lorsqu'ils ont à choisir et à décider, à s'engager puis à être fidèles à leur(s) engagement(s), que les hommes se posent de vraies « questions d'hommes ». C'est alors qu'est authentiquement en jeu pour eux le sens de la vie et que, par conséquent, peut trouver sa pertinence la foi chrétienne, puisqu'elle n'a sa plausibilité que dans le fil d'une interrogation de cet ordre et de ce niveau. D'autre part, *l'être-ensemble*, parce que c'est par et dans les rapports qu'ils peuvent établir entre eux, que les hommes et les femmes trouvent effectivement un vrai sens humain à leur vie, et qu'ils l'organisent en fonction de cela dans le présent et pour l'avenir. Là aussi en effet, la foi trouve des chances de naître et de se développer, à cause de l'insistance fondamentale qu'elle

met (au point d'en faire même le critère de sa propre validité) sur un certain type de rapport à l'autre, et en vertu de l'appel qu'elle adresse à se rassembler, sous la figure de l'Eglise, en une communion sans frontières ni exclusives.

De cette action et de cet être-ensemble qui sont donc susceptibles de représenter un terrain et des chances pour la naissance de la foi et la croissance de l'Eglise, il convient toutefois de se donner une conception qui ne s'avère ni trop étroite, ni unilatérale. Certains insisteront plus sur les dimensions personnelles et interpersonnelles, cependant que d'autres souligneront plutôt l'importance sinon la prégnance des aspects et des données d'ordre structurel, organisationnel et/ou d'ordre socio-économico-politique. Il importe en toute hypothèse de ne pas songer seulement aux personnes et aux lieux pour lesquels, de fait, l'action est *déjà* en cours, et un être-ensemble *déjà* vérifié. Il faut aussi ne pas négliger ceux pour qui ces deux aspects du vécu humain sont, plus ou moins gravement, déficitaires – tels (parmi d'autres) les handicapés, les malades, les prisonniers, les exclus et indigents de toutes sortes. N'est-ce pas aussi, et en un sens n'est-ce pas même *d'abord*, sur les lieux de la désespérance humaine, que la foi et l'Eglise sont appelées à tenir leur «parti pris d'espérance» pour une foi qui fasse vraiment vivre, pour une foi pratiquée et partagée? N'est-ce pas en de tels lieux qu'un certain type d'action et un certain mode d'être-ensemble sont susceptibles de poser avec le plus d'acuité et le plus d'urgence la question du *sens même* de l'existence humaine?

IV. UNE CONCEPTION ET UNE PRATIQUE DE L'ÉGLISE COMME «MOUVEMENT»

Si l'on demande ce que devient l'Eglise dans une perspective comme celle qui vient d'être adoptée, on n'a certes pas à craindre de la voir négligée; mais c'est un fait, aussi, qu'on en met en œuvre une conception bien typée. Ce qu'on privilégie alors dans son Mystère est, sans conteste, l'aspect sous lequel elle est *encore à naître*: les lieux où elle peut naître – et naît effectivement. L'insistance est mise sur ceux qui sont «en recherche», sur ceux qui «sont loin». Le souci, parfois la hantise, est de devenir crédible et signifiant pour ceux qui, par rapport à la foi et à l'Eglise, vivent dans l'ignorance, ou bien sont établis dans l'éloignement voire l'hostilité. Il en résulte logiquement que l'on aura tendance à négliger plus ou moins les sacrements sous le prétexte que l'urgence est à l'évangélisation, à surfaire l'engagement dans le profane (au nom du témoignage à donner au monde) au détriment

des tâches nécessaires à la vie sacramentelle et à la formation doctrinale, à déséquilibrer le rôle des laïcs « engagés » ou « militants » dans le monde, par rapport à celui des prêtres et, plus largement, des ministres dans l'Eglise, etc. Disons-le sans ambages : surgit, au bout du compte, le problème de l'articulation correcte entre d'une part l'Eglise qui « est-là », l'Eglise déjà-instituée, et d'autre part l'Eglise « à naître », toujours en recherche d'« ailleurs » et d'« autrement ».

C'est ici qu'il convient, c'est clair, de ne se tromper ni de terrain ni d'objectifs. En tant qu'elle est à naître, l'Eglise est certes en devenir, en genèse, en « *mouvement* », et il lui importe de se donner les moyens de pouvoir être *ainsi*, et d'être effectivement *ainsi*, en tous les lieux où, de fait, elle n'est pas encore implantée. Il y va non seulement de sa crédibilité, mais de son instauration et de sa vie même — pour ne rien dire de l'obéissance à la volonté de son Fondateur. Mais cette Eglise, qui, ainsi, doit donc toujours naître, n'est *pas* et ne peut *pas* être une *autre* Eglise que celle qui existe déjà : celle de Jésus Christ, celle du collège épiscopal et du successeur de Pierre. (On laisse de côté, ici, le problème œcuménique de la diversité des Eglises chrétiennes).

Autant elle est appelée à adapter ses modes d'être (et d'apparaître) à la diversité des lieux et des temps humains où elle s'implante et croît, autant il lui incombe à la fois de vérifier la mesure de sa *fidélité* à l'Origine fondatrice et à la Tradition qui peut seule relier à elle, et d'ajuster les modes de sa *commun*ion avec les autres réalisations simultanées du même mystère de l'Eglise, selon la hiérarchie (épiscopale et romaine) qui y préside.

Inversement d'ailleurs, les autres incarnations ou expressions — plus « instituées » — du même mystère ecclésial auront à reconnaître les *complémentarités* qu'elles peuvent de fait trouver dans des ouvertures et des extensions nouvelles qu'elles sont dans l'incapacité d'effectuer elles-mêmes, alors qu'il y a là, à l'évidence, des entreprises toujours vitales et même urgentes pour l'avenir (et, déjà, pour le présent) de la foi et de l'Eglise.

V. UNE CONCEPTION ET UNE PRATIQUE DE LA MISSION COMME « DIALOGUE »

A considérer selon un parti pris d'espérance les partenaires que la foi et l'Eglise se reconnaissent et/ou cherchent ; à concevoir, vivre et partager la foi pour et avec eux selon un rapport avec la vie qui privilégie en cette der-

nière les aspects de dynamisme et de communication ; et à mettre en œuvre ainsi une conception et une pratique de l'Eglise comme « mouvement » – par tout cela, on situe du même coup très précisément ces partenaires comme des *interlocuteurs*. C'est-à-dire comme de *vrais* partenaires, effectivement tenus pour habilités à faire face, à parler, à débattre, bref à dialoguer. Par le fait même, la mission est engagée à se concevoir comme un « *dialogue* » avec celui qu'il s'agit de rencontrer pour lui porter l'annonce de la foi et pour lui adresser l'invitation à entrer dans l'Eglise.

Il s'agit d'abord, et tout ensemble, d'accueillir vraiment ceux auxquels on veut s'adresser, et de se disposer soi-même à se « solidariser » avec eux, à s'inculturer, à s'incarner vraiment parmi eux s'ils le veulent bien. Dans la mesure où la foi ne peut pas être sans rapports avec les raisons de vivre que se donnent et se reconnaissent ceux auxquels on vient la proposer, il faut bien en inscrire l'annonce dans une connaissance et un partage réels, et reconnus comme tels, des raisons de vivre qui sont de fait susceptibles d'orienter vers elle. Il faut même faire le pari, que l'histoire a d'ailleurs maintes fois vérifié, que la foi chrétienne n'a elle-même qu'à gagner à l'enrichissement que peuvent lui apporter une telle aventure et un tel partage.

Il n'est certes pas question de faire, fût-ce temporairement, abstraction de ses propres convictions. A plus forte raison n'est-il pas question de faire comme si la foi pouvait *naître* des lieux auxquels il convient, au contraire, de l'annoncer ! Mais il s'impose, au moins de ne pas faire comme si elle allait de soi, et comme si sa seule proclamation suffisait à assurer sa crédibilité. Il s'impose, plus précisément, de ne la présenter à ceux qui ne la connaissent pas, ou pas encore, qu'en faisant le chemin d'*aller* vraiment vers eux là où ils sont, qu'en cherchant à rejoindre leurs interrogations et leurs intentions profondes en fonction de leurs situations réelles, qu'en visant à exaucer – quitte, pour cela, à les purifier – leurs espérances profondes, tant au plan collectif qu'au plan individuel. Telle est d'ailleurs l'attitude de Dieu lui-même, puisque c'est en s'incarnant et en devenant un homme en tout semblable à nous (hormis le péché), que Son propre Fils à la fois a révélé Son mystère aux hommes, et leur a ouvert les portes du salut.

De cela il découle très clairement que la première visée de cette mission conçue comme un vrai dialogue sera de susciter sur place des missionnaires « autochtones ». Face à eux toutefois, il ne s'agira pas, ensuite, de disparaître et de s'annuler soi-même comme interlocuteur ; mais, alors, seront non seulement fondées les bases, mais données les vraies conditions d'un vrai dialogue.

VI. LA CONVICTION QUE TOUS SONT « ACTEURS » DE L' APOSTOLAT

Reste un dernier point : si c'est *la vie* qui intéresse la foi, et si c'est par le dialogue avec elle dans sa diversité que peuvent naître et croître la foi et l'Eglise, *tous* – puisque tous *vivent* – sont concernés.

C'est toute (la) vie humaine qui intéresse le plan de Dieu. Et tout homme, quels que soient son sexe et son âge, sa race et sa culture, sa position et sa responsabilité sociales, est appelé, en choisissant de pratiquer la foi et de s'agréger à l'Eglise, à devenir du même coup *témoin* de l'une et de l'autre. Adoptant la foi, il est appelé à en traduire les exigences dans tout son comportement ; rejoignant l'Eglise, il contribue pour sa part à lui donner son visage dans le temps et le monde d'aujourd'hui.

Aussi bien n'y a-t-il pas à faire comme si l'on pouvait distinguer un temps où l'on pourrait ou devrait n'être que *croyant*, que « *fidèle* », et un autre, second, où il serait ou possible ou requis de devenir témoin. C'est dès le premier moment du croire qu'est de fait inaugurée la responsabilité du *témoin* et de l'*apôtre*. Ainsi et les enfants et les vieillards, et pas seulement les jeunes et les adultes, et les malades et les handicapés, et pas seulement les bien portants, et les petits et les faibles, et pas seulement les forts, sont-ils amenés et appelés, à leur place et selon leurs moyens respectifs, à l'œuvre de faire naître la foi et croître l'Eglise.

Souligner ce point n'est pas vouloir déposséder si peu que ce soit la hiérarchie et l'ordre ministériel de leurs tâches et responsabilités propres. C'est les situer et les inviter à se situer eux-mêmes par rapport à tout le corps d'Eglise hors duquel ils ne *sont* pas. Et qu'ils ont à éclairer et à conduire dans une mission de témoignage et d'apostolat qu'ils suffisent d'autant moins à assurer à eux seuls qu'elle est et doit être de plus en plus le fait de *toute* l'Eglise.

On terminera comme l'on a commencé : en soulignant le caractère volontairement modeste de ces propos. Modeste, d'abord, parce que pour obvier à toute dérive théoriciante, on a fait choix de se tenir au plus près d'une expérience ecclésiale concrète et concrètement vécue, et au plus près, même, de la formulation qu'elle a été amenée à se donner sur les lieux où elle a été réfléchie.

Modeste, ensuite, parce que, en pensant aux autres Eglises, et plus particulièrement aux Eglises africaines que la préparation de leur prochain synode interpelle, on n'a voulu ici – dans la perspective de « dialogue » dont on a d'ailleurs fait état – que *proposer* une conception et une pratique dont il appartient à leurs membres et à leurs responsables d'apprécier le bien-fondé effectif et l'application éventuelle à leurs propres situations.

Karl Rahner avait intitulé un de ses écrits « *L'élément dynamique dans l'Eglise* ». En parlant ici d'une conception « dynamique » de la foi et de l'Eglise, on souhaiterait avoir pu faire authentiquement écho à une vie d'Eglise qui, en France du moins, a nourri et fait vivre nombre de croyants de ce temps – et l'avoir fait de telle sorte que cela puisse être un témoignage pour, en d'autres lieux, d'autres croyants de la même Eglise de Jésus Christ.

Joseph Doré, p.s.s.

*12, Place du Président-Mithouard
75007 Paris*

«MISSION» ET PLURALISME DES RELIGIONS

par Albert Nambiaparambil

Membre de la Congrégation indienne des Carmes de Marie Immaculée (CMI), Albert Nambiaparambil est professeur de philosophie. Il est chargé du Secrétariat de la Conférence épiscopale de l'Inde pour la Commission de l'Oecuménisme et du Dialogue interreligieux.

L'auteur traite de questions brûlantes: une religion est-elle supérieure aux autres? Jésus Christ est-il unique, au centre de l'histoire? Qu'en est-il du partage spirituel (chrétiens, hindous, musulmans) et de la fidélité au Christ?

I. QUELQUES EXPÉRIENCES

Pour situer dans son ambiance chaleureuse cette question de la mission dans un contexte pluraliste, permettez-moi de partir d'une expérience, celle d'une rencontre entre chrétiens et fidèles d'autres religions au cours de la première semaine de février 1991. Je me rendais à Khamgoan, village de l'état de Maharashtra, pour participer à un «dialogue interreligieux approfondi», connu en Inde sous l'appellation de: «live together» (vivre ensemble). L'invitation venait d'un groupe de dialogue animé par le P. P.V. Joseph msfs et centré autour d'un ashram (Franselian Vidyaniketan) situé dans le diocèse de Amravati.

Ce genre de dialogue est une des démarches encouragées par la commission «Dialogue-Oecuménisme» de la Conférence des évêques catholiques de l'Inde et il s'est révélé très riche de signification dès la première rencontre de Varanasi en février 1973.

à nagpur

A mon arrivée à Nagpur, j'ai rencontré l'évêque Rosario de Amravati et avec lui j'ai rendu visite à un camarade de collège. Alors que nous quittons la maison, nous avons rencontré un Sikh qui habitait l'appartement voisin. Et voici la surprise : le Sikh s'incline et touche les pieds de l'évêque. Pour ce dernier, que cet ami de tradition religieuse sikh appelait « Père Rosario », c'était complètement inattendu, mais pour le Sikh cela semblait tout naturel. « Vous m'avez fait la classe en 1951 à l'école Saint-Jean, lui dit-il, et vous m'avez beaucoup impressionné ». Une rencontre après plus de quarante ans ! Sur les instances de cet ami, M. Singh, nous sommes entrés chez lui. Sur un signe discret de sa part, tous les membres de la famille ont exprimé leur respect de la même façon, touchant les pieds de l'évêque et lui demandant de les bénir. Bien plus, M. Singh a dit à sa femme, à ses deux fils, à sa fille et à sa belle-fille : « Le P. Rosario est un saint, un guide spirituel. C'est la profondeur de sa spiritualité qui m'a le plus impressionné ».

à kamghaon

Passons maintenant à une autre scène. Nous sommes à Kamghaon, à huit heures d'autobus de Nagpur, pour la rencontre prévue. La plupart des participants venaient des villages environnants ou des institutions d'éducation du voisinage : bouddhistes, jaïns, hindous, musulmans, sikhs et chrétiens. Chants, prières, méditations et échanges sur le thème de la libération occupaient ce temps de rencontre. On m'avait confié la charge d'animer un temps de méditation et de prière au coucher du soleil. Nous formions un grand cercle autour d'un feu. Tandis qu'on l'allumait, nous avons prié pour demander la lumière, la lumière pour voir le visage du Seigneur, la lumière au plus profond de nous-mêmes et autour de nous, et chacun de nous alluma son bâton de santal.

Alors que le rayonnement du feu central nous atteignait et éveillait en nous, croyants, un sentiment de mystère et d'un nouveau lien d'unité dans ce même mystère, alors que des étincelles jaillissaient des bâtons de santal que nous tenions dans nos mains qui formaient une grande chaîne, j'ai invité les participants à s'unir dans un chant ou une prière. Pour notre joie, nos amis, adeptes d'autres religions, ont entonné des hymnes à la paix, à la lumière, à l'harmonie, en sanskrit, en hindi, en marathi, et cela très librement.

1/ *Redemptoris Missio*, n°s 23, 25.

Que se passait-il ? S'agissait-il de « mission » ? S'agissait-il de « proclamation » ? S'agissait-il de « dialogue » ? A qui adressions-nous notre prière ? Le Christ était-il le centre de tout cela ? S'agissait-il de compromis ou de syncrétisme ?

Nous avons clôturé ce temps de prière par un « arati », en offrant nos bâtonnets enflammés à la lumière centrale. S'agissait-il d'une pratique idolâtrique ? Il y eut ensuite une distribution générale de sucreries pendant que tout le monde reprenait en chœur un chant connu de tous. Pouvait-on appeler cela une communion ?

Cette méditation au soleil couchant (sandhya) s'achevait. C'est alors qu'un vieux villageois s'est levé. Il était tellement remué que, seul, il s'est mis à chanter au Seigneur Rama : « Seigneur, tout ce que je suis, tout ce que j'ai, je le dépose à tes pieds. Je ne suis qu'un mendiant. Je n'ai rien à offrir, sinon ma personne ». Nous le regardions tous, stupéfaits, mais lui, rien ne le distrayait ; yeux clos, mains jointes, il était comme en extase. Je l'ai montré aux religieuses qui nous avaient aidés pour les chants et je leur ai dit : « Regardez le visage de cet homme, et apprenons de lui à prier ». Qui convertit qui ?

Cette grande joie, cette paix et cette amitié qui étaient si manifestes dans ce « vivre ensemble » (live together) étaient-elles l'œuvre de l'Esprit Saint ¹ ?

questions

D'autres questions, que des amis chrétiens répètent souvent, rejoignent celles que je viens de poser. Quel résultat avez-vous obtenu ? Quel but ultime vous proposez-vous dans ce dialogue ? Les amis, adeptes d'autres religions, posent une autre question : « Quelles sont vos intentions secrètes » ? Souvent, il arrive qu'ils ne la posent pas en ces termes. Mais, lorsqu'ils se sentent en confiance au cours d'un dialogue empreint de franchise, ils la posent ou expriment des sentiments analogues.

On peut noter un élément commun aux deux groupes : on y trouve des personnes qui sont étrangères à ce courant, à cette communion, à ce pèlerinage du dialogue ; on y trouve aussi des croyants sincères et engagés.

Du côté des chrétiens, on trouve une conception de la mission identifiée exclusivement à la proclamation menant au baptême. Toutes les autres démarches, dialogue, éducation, ministère de guérison, efforts pour le développement social, se doivent d'être des moyens au service de la mission entendue dans ce seul sens.

Beaucoup de ces questions sont le fait de chrétiens, ou d'adeptes d'autres religions, étrangers à cette expérience de dialogue. Quand vous aurez fait l'expérience du dialogue à différents niveaux, spécialement d'un dialogue en profondeur où l'on s'épanouit grâce au partage d'expériences et de témoignages personnels de vie, vous ne serez sans doute plus tentés de soulever ces questions.

en pèlerins

Pour expliquer ces faits, considérons les partenaires de ce dialogue en profondeur. Il ne s'agit pas de touristes en quête de phénomènes religieux, poussés par la curiosité. Ils sont plutôt animés par un esprit de pèlerins². Leurs yeux sont fixés sur de lointains rivages, sur l'au-delà. Le passé, l'histoire, l'héritage culturel, rien n'est renié. Comme fruit de ces rencontres dans et par l'enrichissement et l'ouverture mutuels, ils sont davantage confirmés dans leur engagement de foi.

Souvent, et c'est une erreur, on identifie le dialogue à une rencontre d'experts. Le dialogue entre experts a sa place³. Mais lorsque dans une rencontre d'experts, le souci de se rejoindre en profondeur est absent, je me demande si on peut lui donner le nom de rencontre interreligieuse⁴. Un souci de désintéressement et de réalisme est un élément essentiel de tout dialogue authentique.

Lors de trois rencontres des communautés « vivre ensemble » tenues à Bombay, Khamgaon et Madurai, les participants ont pris part à une procession, chantant et tenant en main des cierges allumés, et à chaque arrêt ils priaient pour les membres d'une tradition religieuse particulière. A Aurangabad, lors de la procession, et à Bhopal lors du satsang⁵, nous avons eu la joie et la grâce d'entendre un musulman prier spontanément pour les hindous et un hindou prier pour les musulmans, et cela dans un contexte de tension entre

2/ PAUL VI. Discours à Bombay, 1964. Cf. *Directives pour le dialogue interreligieux*. Commission « Dialogue et Oecuménisme » de la Conférence des évêques catholiques de l'Inde (CBCI), Delhi, 1939.

3/ *R.M.*, n° 57.

4/ Débats du Séminaire asiatique sur l'évangélisation. Dialogue et développement, Nagpur, 1971.

5/ Cours sur le dialogue, Poornodaya, Bhopal, 9-11 janvier 1991. Cérémonie interreligieuse de prière de clôture.

6/ *R.M.*, n° 44. « L'annonce a, en permanence, la

priorité dans la mission. L'Eglise ne peut se soustraire au mandat explicite du Christ : elle ne peut priver les hommes de la Bonne Nouvelle qu'ils sont aimés de Dieu et sauvés par Lui ».

7/ *R.M.*, n° 42.

8/ *Evangelii Nuntiandi*, n° 18.

9/ *R.M.*, chap. V, n° 31.

10/ *R.M.*, n° 41.

11/ *R.M.*, nos 42 à 60.

12/ *Directives pour le dialogue interreligieux*, n° 36.

les communautés hindoues et musulmanes. Lors de certaines célébrations de l'unité des pèlerins, le point culminant a été atteint à la clôture dans un chant pour l'unité, tel le chant de Ruth : « Là où tu iras, j'irai ; là où tu résideras, je demeurerai. Ton peuple sera mon peuple et ton Dieu sera mon Dieu... nous serons ensemble pour toujours ». Ou encore : « Nous vaincrons, je le crois, nous vivrons ensemble pour toujours ». Les lettres reçues de quelques participants, adeptes d'autres religions, expriment leur profonde gratitude d'avoir pu vivre une telle expérience pour la première fois.

II. MULTIPLES VOIES DE LA MISSION

Il n'y a ici aucune intention de minimiser l'importance de la proclamation de la Bonne Nouvelle du salut⁶ en vue de la conversion des membres d'autres croyances. L'appel à la proclamation, en réponse à la grande vocation chrétienne et à l'ordre du Christ⁷, découle du fait même que l'on est chrétien. Mais ce qui est ici en question, spécialement dans un contexte pluraliste, c'est l'attitude de ceux qui en restent à une position qui réduit l'ensemble de la mission à ce seul aspect ou à cette seule voie. Cette attitude apparaît comme une hypocrisie lorsque ceux qui s'y tiennent parlent de fin ultime du dialogue, ou de desseins cachés. On ne saurait perdre de vue une conception plus large de la mission, particulièrement celle qui est exposée dans « *Evangelii Nuntiandi* »⁸ et confirmée ensuite par le pape Jean-Paul II dans l'encyclique qui célèbre le vingt-cinquième anniversaire de la promulgation de « *Ad Gentes* ». Dans ce dernier document, Jean-Paul II présente ainsi la mission :

« Le Seigneur Jésus a envoyé ses apôtres à toutes les personnes, à tous les peuples et en tous les lieux de la terre. Dans la personne des apôtres, l'Eglise a reçu une mission universelle, qui ne connaît pas de limites et concerne le salut dans toute sa richesse selon la plénitude de vie que le Christ est venu nous apporter (Jn 10,10) : elle a été "envoyée pour révéler et communiquer l'amour de Dieu à tous les hommes et à tous les peuples de la terre" »⁹.

Ainsi s'ouvre devant nous un vaste champ d'action, un ensemble d'étapes qui inclut dans une unique mission la proclamation, le témoignage, l'inculturation, le dialogue, l'engagement social, etc. Toutes ces activités sont présentées comme autant de chemins de l'unique mission¹¹. Cette nouvelle prise de conscience du missionnaire situe les différentes réponses à cette unique mission comme complémentaires et non pas comme antagonistes ou comme s'excluant mutuellement¹². Cette vision de la mission ainsi élargie procure aux chrétiens joie, paix, confiance en soi, lorsqu'ils s'engagent sur

l'un des chemins en accord avec leur situation, leur tempérament, leurs talents. Ils peuvent aller de l'avant avec l'assurance d'être signes du Royaume, d'être au service des valeurs du Royaume¹³.

dans la liberté

Dans cette façon de voir les choses, l'accent central et décisif est mis sur la liberté, la liberté religieuse qui est le fondement de toutes les autres libertés¹⁴. Pour ceux à qui la proclamation est adressée, pour les partenaires dans le dialogue, il y a là l'assurance que l'Eglise, dans son élan missionnaire sur les chemins mentionnés ci-dessus, ne prendra d'initiative que sur ce fondement de la liberté. La conversion, le baptême dans la communauté doivent apparaître comme la fleur et le fruit de cette liberté¹⁵.

Il est intéressant de souligner ceci : bien des participants au dialogue soulèvent la question de la conversion comme une menace à l'amitié et à la communion, conversion qu'ils identifient souvent avec le prosélytisme, mais ils n'ont aucune difficulté à admettre le droit de passer d'une religion à une autre¹⁶.

jésus au centre de l'histoire

Dans la proclamation, le dialogue, l'inculturation, on doit insister sur la place centrale du Jésus de l'histoire et sur l'inséparabilité du Christ-Mystère du Christ de l'histoire. Dans tous ces courants, sur tous ces chemins, l'expérience chrétienne authentique tient une place centrale. Inséparable d'elle, étroitement liée à elle, on trouve l'enracinement de la mission dans l'Eglise en route vers le Royaume de Dieu. Personne n'est une île. L'élan du dialogue jaillit de la ferveur de notre participation à la communion des chrétiens, l'Eglise.

13/ *R.M.*, n° 20.

14/ *R.M.*, nos 7, 8 et 39.

15/ *R.M.*, n° 39.

16/ Dans les années 70, la Commission pour le dialogue de la CBCI a organisé une série de sessions-débats interreligieux sur le thème : « Les valeurs dans un monde en évolution accélérée ». Une des questions soulevées et discutées a été celle du droit à changer de religion. Personne ne l'a mis en doute. Lors

de la conférence mondiale des Religions (Cochin, 1981) qui s'est tenue avec en arrière-plan une tension intercommunautaire (un village musulman dans le Sud de l'Inde s'était converti en bloc), le droit à la conversion a été reconnu comme un droit naturel de tout homme. Cf. La religion et l'homme, Déclaration n° 14.

17/ *R.M.*, n° 36.

Dans la marche des pèlerins partis à la recherche de Dieu dans le « pas encore », le Royaume de Dieu deviendra l'axe de l'unique mission, spécialement du dialogue. Le langage, les célébrations et les expressions des partenaires du dialogue pourront mettre l'accent sur cette orientation, mais cela ne signifie pas que ces compagnons de pèlerinage sont infidèles à leur passé, à leurs traditions, à leur héritage, à leurs textes révélés, à leur communauté. Si le chrétien donne à sa communauté l'impression de mettre en question son héritage, il n'observe pas les vraies règles du jeu.

être soi-même...

Les règles du jeu sont-elles les mêmes pour les chrétiens engagés dans la proclamation et pour ceux qui sont engagés dans le dialogue ? Les chrétiens qui célèbrent un pèlerinage d'harmonie, de paix, ceux qui viennent en aide aux marginalisés, ceux qui établissent des ponts dans des situations de conflit en coopération avec les adeptes d'autres religions, sont-ils appelés à parler tous le même langage ? Il est admis que les chemins sont différents. Le problème n'est pas ici de fidélité ou d'infidélité. Il n'est pas non plus question d'indifférence ou de relativisme religieux.

J'aimerais établir clairement que l'indifférentisme ou le relativisme religieux, la mise en parallèle des religions ne sont nullement une conséquence du dialogue. La question de l'égalité des religions est une question mal posée¹⁷. Égalité, je le crains, est un terme inadéquat pour qualifier les relations entre les religions. Même ceux qui, par leur vision du monde, sont enclins à considérer toutes les religions comme des voies différentes menant au même but, pourraient, en jetant un regard fonctionnel sur les différentes religions, ne pas souscrire à une égalité entre les différentes traditions.

... sans complexe de supériorité

Il est dommage que beaucoup d'initiatives de dialogue se soldent dès l'abord par un échec, quand l'un des partenaires fait une déclaration qui retentit comme une revendication de supériorité aux oreilles sensibles d'un ami appartenant à un autre groupe religieux. La revendication que « ma religion est supérieure » à la religion de l'autre, est-elle un élément essentiel de la confession de foi ? Égalité, supériorité, infériorité sont-elles des expressions nécessaires à l'affirmation de la spécificité d'une tradition religieuse ?

En admettant qu'affirmer dans la foi : « Jésus est Seigneur » a un sens dans et pour une communauté, cela peut ne pas avoir de signification pour les membres d'une autre communauté. Si un chrétien appelé à confesser sa foi se récuise, cela peut être une trahison. Mais dans un dialogue bilatéral ou multilatéral, les partenaires, tout en restant fidèles à leur foi respective, doivent être attentifs aux différences de langage. Un langage de supériorité bloquera le mouvement qui invite à l'ouverture.

Egalité est un terme inadéquat dans le contexte du dialogue interreligieux s'il concerne la religion, la révélation, la vérité, les doctrines, les rites, la grâce, le salut, etc. Mais à mon avis, la notion d'égalité se vérifie dans les partenaires qui cheminent ensemble sur la voie du pèlerinage avec des sentiments d'espérance, de foi, d'amour et d'attention pour ceux qui souffrent, etc. Là, il n'y a aucun compromis dans la foi.

De même, à mon avis, aucun vocabulaire de « comparaison » ne peut ni ne doit trouver place dans le contexte d'un dialogue interreligieux. Qu'un tel langage soit requis de la part de celui qui proclame est une autre question. Si l'expérience des partenaires en dialogue peut offrir quelques indications, la spécificité de la foi sera assurée non pas par des revendications ou des contre-revendications, mais par l'authenticité de l'expérience de foi qui les touche et les enrichit mutuellement. Quelle joie d'entendre des amis hindous, musulmans, sikhs, reconnaître la spécificité de l'héritage chrétien dans l'amour qui va à la rencontre des petits et des laissés-pour-compte !

L'unicité ou la spécificité ne sont pas des obstacles au dialogue interreligieux. La pierre d'achoppement se trouve plutôt dans le complexe d'auto-suffisance qui se manifeste sous l'apparence d'une fidélité erronée à son patrimoine.

Pour revenir à la question de la fidélité ou de l'identité, il suffit de dire que les normes peuvent varier selon la voie que l'on choisit. Les normes de la fidélité, selon qu'il s'agit du ministère accompli par Mère Teresa auprès des malades, ou du jeûne et de la prière en union avec d'autres croyants pour sa propre purification, ou de l'annonce de la Bonne Nouvelle du salut, ne sont pas et n'ont pas à être les mêmes.

sauvés dans, malgré, à cause de leur religion...

En lien avec cette question de l'égalité, on trouve celle du rôle joué par les religions dans notre salut à tous. Cette question est directement liée à la posi-

tion du partenaire chrétien qui tient que l'Eglise est le signe et le sacrement universel du salut. D'autre part, l'Eglise enseigne que les autres religions contiennent des « semences » de la Parole de Dieu et qu'elles reflètent les rayons de la Lumière qui éclaire tous les hommes. Dans ses directives, la Commission pour le dialogue de la Conférence des évêques catholiques de l'Inde parle de la « présence salvifique de Dieu dans les traditions religieuses de l'humanité ».

Devant l'ensemble de ces affirmations, je ne me sens pas à l'aise pour soutenir que les religions ne jouent aucun rôle en tant que religions dans le salut de ceux qui y adhèrent. Jouent-elles un rôle égal à celui de l'Eglise ou des rôles parallèles ? J'ai l'impression que ces questions ne sont pas à leur place dans le contexte du dialogue, de la mission, dans une situation de pluralisme religieux. Que ce salut atteigne ceux qui sont hors du corps visible de l'Eglise ne fait aucun doute. Que ces religions jouent aussi un rôle salvifique, est généralement accepté. Mais comment déterminer ce rôle ? A quelle catégorie le réduire ? Les catégories traditionnelles sont insuffisantes dans le contexte délicat du dialogue interreligieux. La recherche, à mon sens, doit se poursuivre.

se comprendre soi-même en dialoguant

De même que s'impose une nouvelle compréhension de ce que nous sommes dans le contexte du sens élargi donné à la mission, ainsi une nouvelle approche des membres des autres croyances et un nouveau jugement sur eux est nécessaire. Les catégories qui nous sont si familières comme celles de « naturel-surnaturel », « révélé-non-révélé », « partie-totalité » ne sont peut-être pas adéquates pour exprimer la nouvelle conception de la mission dans un contexte de pluralité des croyances et des fois. Comme on l'a déjà dit plus haut, égalité n'est pas non plus le mot juste.

La « comparaison » n'est sans doute pas non plus la manière correcte d'aborder les autres communautés religieuses. On est alors tenté, à partir de la compréhension d'une vérité ou d'une croyance propre à une communauté, de se mettre en quête de quelque chose de similaire ou de correspondant dans les autres traditions religieuses.

Nous pouvons ainsi nous mettre à la recherche de l'inspiration dans les écritures non bibliques, de la révélation et du salut dans les autres religions. A partir de l'idée que l'Eglise est signe et sacrement du salut, on se demande

si les autres religions sont, elles aussi, voies ou sacrements de salut. Mais tous ces mots sont lourds de l'héritage de la compréhension chrétienne de nous-mêmes. Ils font partie de notre langage de famille. En se situant dans une autre famille religieuse, dans un contexte de communication interreligieuse, le partenaire chrétien doit se montrer très prudent dans sa recherche de parallèles. Il doit éviter avec soin de heurter les sentiments des autres croyants en mettant en avant un air de suffisance, une volonté de possession, qui détruiraient l'esprit même du dialogue¹⁸.

Prenons un exemple. Nous utilisons le mot de «*sacré*» pour qualifier les *écritures*. Mais la manière selon laquelle et les raisons pour lesquelles les écritures sont considérées comme sacrées dans les diverses religions sont extrêmement variées. Ainsi en est-il pour l'Adi Granth des sikhs, les Védas et les Upanishads des hindous, le Coran des musulmans et la Bible des chrétiens. Les façons de comprendre cela et de l'exprimer sont différentes dans le contexte des diverses communautés et traditions. Si cet aspect communautaire est négligé, cela fera obstacle sur le chemin du dialogue et de la mission. En fait il y a un «air de famille» – pour emprunter une expression de Wittgenstein – entre les différents langages religieux. Mais la recherche de parallèles, qui négligerait les arrière-plans et les usages linguistiques des différentes familles religieuses, ne saurait contribuer ni à notre témoignage, ni au dialogue, ni même à la proclamation.

quand les visions du monde se rencontrent

Autre exemple: le terme de «*salut*» fréquemment utilisé dans le contexte de la proclamation ou du dialogue interreligieux. Pour les hindous du peuple, le concept de salut (moksha) signifie la libération du cycle des naissances et renaissances (samsara). C'est le but vers lequel ils tendent, celui que leur héritage religieux leur a transmis. Dans cette perspective, ils considèrent les différentes traditions religieuses comme autant de voies menant toutes à ce seul but. Leur vision du monde et du temps est cyclique, en spirale. Le temps serait répétitif, influant sur notre monde phénoménal des apparences. Tout secours, entendu dans ce sens particulier de «*moksha*» (libé-

18/ NAMBIAPARAMBIL Albert: *Les défis de l'Evangélisation dans l'Inde d'aujourd'hui*, 7-3. *Evangélisation pour le troisième millénaire*. Séminaire national sur l'Evangélisation.

19/ « Toutes les religions sont-elles réellement éga-

les ? » – Quelques réflexions à propos d'un livre du P. Amaladoss, in Forum, *Vidyajyoti*, 1/1991 par H. STAFFNER, s.j., pp. 37 à 40. Avec réponse du P. AMALADOSS: « Vin nouveau et vieilles outres », pp. 41 à 47.

ration) et qui vient de l'Absolu, comme dans les incarnations-avatars du Seigneur, dans les théophanies, doit être considéré dans ce temps, cette histoire, cette vision du monde. Les hindous peuvent sans difficulté trouver une place pour le Christ dans la série des incarnations ou des théophanies. J'en connais qui accepteraient volontiers le Christ comme Seigneur de leur vie et s'en remettraient complètement à lui.

Mais dans une conception cyclique du temps, l'usage du mot «*seul*», dans des expressions comme : seule voie de salut, seul médiateur, peut paraître intolérance et exclusivisme pour celui qui est habitué à une vision répétitive et théophanique de la vie. Mais pour moi, chrétien, le temps, l'histoire ne sont ni cycliques ni répétitifs. Il ne peut y avoir qu'un seul médiateur. L'histoire est une, l'humanité est une, le salut est unique et la voie aussi. Unité du salut, du médiateur, de l'humanité, tout cela ne fait qu'un. Pour moi, il n'y a dans cette position ni exclusivisme, ni volonté d'accaparement, ni intolérance.

«*seul*» n'est pas exclusif

Si l'on réfléchit en profondeur sur les différentes visions de l'histoire et du temps, l'unicité n'apparaît plus comme un problème majeur dans le pluralisme des religions. Nous devons veiller à ne pas sauter de l'usage du mot dans une vision particulière du temps, à un autre usage du même mot qui proviendrait d'un arrière-plan tout à fait différent. «*Seul*», quand il est inclusif de tout, n'est pas exclusif : «*seul*» quand il ne peut pas y avoir un «*autre*», n'est pas intolérant. Nombre d'hindous et de sikhs, nos partenaires dans le dialogue, qui au début s'opposaient au soi-disant exclusivisme de l'utilisation de «*seul*» dans notre position chrétienne, ont exprimé leur joie quand on leur a expliqué notre usage du mot «*seul*» dans les différentes visions du monde.

De même, bien des chrétiens ne sont pas préparés à comprendre la religion du Dharma hindou comme éternelle, les Védas comme d'origine impersonnelle, le salut comme disparition ou suppression de l'illusion ou de l'ignorance, les incarnations de Vishnou comme innombrables.

L'importance des différences entre les visions du monde, dans le contexte de la mission au sens large, n'est pas adéquatement soulignée dans les discussions contemporaines sur le dialogue en mission. Cela a, je crois, suscité des accusations gratuites à propos de la fidélité à la doctrine chrétienne¹⁹.

La communauté chrétienne acclame dans la foi le «seul», l'«unique» Seigneur. Cette question de la foi communautaire dans l'acclamation et la proclamation est délicate. Il s'agit là d'une confession de foi²⁰. Dans la proclamation, le témoignage et le dialogue, *la confession de foi doit être présente mais de différentes manières*. Ce qui est valable pour une démarche peut ne pas être approprié pour une autre. Nous l'avons déjà mentionné.

Pour être plus précis : dans un contexte interreligieux, quand les participants à différentes démarches prient ensemble, méditent, chantent, célèbrent le mystère de l'espérance, de l'amour, de la paix, ils recherchent les mots et les symboles qui sont évocateurs pour tous et ils évitent l'usage de termes qui n'ont de signification qu'au sein d'une seule famille. Un étranger à cette démarche interprétera peut-être cela comme infidélité, syncrétisme, compromis. Mais en fait, les participants à cette démarche particulière sont en quête d'expressions qui aient un sens pour tous. Dans le contexte de la rencontre des religions, il apparaît que *mourir à un langage particulier sur la foi* est la meilleure façon de rester fidèle à la réalité de la foi.

Au cours de nombreuses séances de méditation au soleil couchant, cette méditation de Tagore m'est apparue comme pleine de sens : « Jour après jour, ô Seigneur de ma vie, je me tiendrai devant Toi face à face »²¹. De même la prière de saint François d'Assise : « Seigneur, fais de moi un instrument de ta paix », ou celle prise des Upanishads : « De l'erreur mène-moi à la vérité – De l'obscurité à la lumière – De la mort à l'immortalité »²², provoquaient des résonnances au niveau du dialogue.

Les chrétiens sont-ils infidèles à leur foi lorsqu'ils n'ont pas prononcé le nom du Christ au cours de ces séances de prière ? Pouvons-nous qualifier cette approche de « théocentrique » et de « non christo-centrique » ? En ce qui me concerne, dans ces exercices de célébration de l'harmonie, de la recherche de la paix, on ne saute pas du « christo-centrisme » au « théo-centrisme », ou du « théo-centrisme » au « christo-centrisme ».

20/ Cf. Wesley ARIARAJAH : *La Bible et les gens d'autres croyances*, Genève, 1987, p. 27.

21/ TAGORE : *Geetangali Chapter*.

22/ Brhd. Up.

23/ Jn 4,19-24.

24/ VIVEKANANDA. Discours à Chicago, 15 septembre 1893 : « Pourquoi nous ne sommes pas d'accord ».

exode du langage de « possession »

Pour celui qui annonce ou qui proclame, un langage de « possession » et de « plénitude » est commode et plus adapté. Bien que la proclamation soit à la fois un accueil et un don, l'accent est davantage mis sur le don. Ainsi, quand on se fixe comme but de donner la Bonne Nouvelle, le langage de possession peut paraître plus adéquat. Mais il y a là un risque : celui qui écoute peut avoir la fausse impression que celui qui proclame utilise un langage de riche, un langage monopolistique, une façon de dire : je suis meilleur que toi. Je crains que ce langage ne convienne pas à la proclamation. Il peut être source d'erreur et de confusion.

La proclamation n'est pas un exercice de réclame dans le supermarché des religions. C'est une expérience qui se fait attente, appel, invitation à partager une expérience communautaire. En toute humilité, *je proclame le Christ que je cherche et je cherche le Christ que je proclame*. Un Christ qui est mis en sachet, conditionné aux dimensions de n'importe quel sachet, ne mérite pas d'être proclamé. Cela se vérifie davantage encore chaque fois que nos regards sont fixés sur le point où convergent nos efforts pour adorer le Père « en esprit et en vérité »²³ en dialogue avec les fidèles d'autres religions.

L'appel à la proclamation, en lien avec l'appel au dialogue comme son aspect complémentaire, nous demande à tous d'examiner le modèle ou la représentation de soi inclus dans la proclamation ou le dialogue. Dans son discours d'ouverture au « Parlement mondial des religions » à Chicago en 1893, Swami Vivekananda a raconté l'histoire d'un dialogue entre une grenouille de puits et une grenouille de mer, dialogue qui aboutit à un échec. La question était de savoir si la mer était plus grande que le puits, alors que la grenouille de puits soutenait que la mer ne pouvait pas être plus grande que le puits. Vivekananda concluait : « Je suis hindou. Je suis assis dans mon petit puits, persuadé que le monde entier est contenu dans mon petit puits. Le chrétien est assis dans son petit puits et pense que son puits est le monde entier. Le musulman est assis dans son petit puits et pense que le monde entier est dans son puits. Je dois vous remercier, vous le peuple d'Amérique, pour le grand effort que vous faites pour abattre les barrières de notre petit monde et j'espère que dans le futur le Seigneur vous aidera à accomplir votre dessein²⁴ ».

Nos discussions sur la *centralité du Christ* et l'*unicité du christianisme* ne donnent-elles pas parfois l'image du dialogue entre la grenouille de mer et

la grenouille de puits? Ce qu'il faut éviter, c'est de donner l'impression de qualifier de central ce qui ne devrait pas et ne peut pas être central. De même ce qui est limité dans le temps, dans l'histoire ou dans la culture, ne devrait pas être revêtu d'un vernis d'absolu, d'universel, d'infini.

Pour un chrétien, il ne saurait y avoir plusieurs centres. Il n'y a qu'un seul centre. Mais assurons-nous que ce «seul» n'est compris par celui qui parle et par celui qui écoute, ni dans un sens exclusif, ni dans un sens possessif. Si nous partons du Christ pour passer à l'Eglise et de l'Eglise au Royaume de Dieu, veillons à ne pas donner à nos partenaires dans le dialogue l'impression d'être monopolistiques. Passer du Christ à l'Eglise, de l'Eglise au Royaume de Dieu peut ne pas être l'approche qui convient, à moins que le partenaire qui écoute ne comprenne également que ce passage n'est pas une échappatoire. Dans une situation de dialogue, quand des partenaires de différentes langues et religions se rassemblent, on attend que l'on soit attentif à la sensibilité des autres, aux différences de sens et de connotation des mots, à la diversité des visions du monde.

notre environnement

Un aspect de la mission qui prend de plus en plus d'importance est la question de l'environnement. La survie elle-même, la question des liens entre les droits de l'homme et des oiseaux et des plantes, l'équilibre écologique, tout cela retient de plus en plus l'attention. Cette recherche ne vise pas un développement qui accroîtrait les besoins et la cupidité de l'homme. Nos traditions religieuses ont à jeter un regard neuf, collectif sur le passé, pour explorer et inventer de nouveaux mythes et symboles aptes à exprimer et célébrer notre interdépendance dans la dépendance de la nature. Des lumières plus nombreuses pourraient être projetées sur la nature et sur la vie, avec la puissance qui émane de la source originelle.

Un «vivre ensemble» interreligieux tenu à Ooty, en Inde du Sud, sur notre engagement envers l'environnement, nous a amené à lancer **un appel**: «Nous, plus de cent membres des traditions religieuses hindoue, chrétienne, musulmane, bouddhiste, jaïn, zoroastrienne, bahai ainsi que des personnes

25/ Rapport de la rencontre «Religion et Environnement», Ooty, Inde, 22-24 octobre 1989.

26/ «Prière» par Samuel durant la célébration de clôture du «Live-in» interreligieux organisé par la

Commission «Dialogue et Oecuménisme» de la CBCI et le ECC (Centre Oecuménique Chrétien) à Witefield, Bangalore, le 17 février 1991.

de croyances et d'idéaux particuliers, nous nous sommes rencontrés dans un partage amical de prière, de méditation, de réflexion et d'études sur le thème: « **Interdépendance des religions dans la dépendance de la nature** ». *« Examinant nos traditions religieuses particulières et notre héritage spirituel, nous nous rendons compte que l'unité à laquelle nous aspirons est possible, à condition d'établir l'harmonie avec la nature, l'environnement, le cosmos.*

Quand nous examinons la situation actuelle, nous prenons conscience avec tristesse que l'équilibre écologique est perturbé. Des éléments essentiels, tels que la terre, l'eau, l'air, sont très pollués et s'épuisent, au point de rendre la vie humaine presque impossible.

L'une des causes de cette triste situation est notre attitude consumériste qui épuise les richesses naturelles. La nature peut pourvoir aux besoins de tous les hommes mais pas à la voracité de chacun.

L'expérience de ces quelques jours nous donne la confiance que nos traditions religieuses et notre héritage spirituel nous fourniront la réponse aux problèmes concernant religion et environnement et nous inspireront de simplifier notre style de vie²⁵ ».

conclusion

Je voudrais terminer cette réflexion par une prière présentée à la clôture d'un « vivre ensemble » œcuménique organisé à Bangalore, au moment où les participants offraient des fleurs au feu central :

« Nous sommes chacun un pétale. Nous avons chacun déposé le nôtre en ta présence, entre tes mains. Rassemble-les en une seule fleur, un jasmin, une rose, un grand lotus.

Les religions que nous représentons sont autant de pétales. Rassemble-les en une seule fleur dont tu seras le centre, et maintiens-les unies.

Ou si chaque religion est une fleur, enfile-les en une guirlande dont tu seras le fil – que tu porteras, que nous porterons, et avec laquelle chacun accueillera l'autre.

Et quand nous nous épanouirons comme une fleur, que nous sachions que nos racines sont dans le sol, dans le labeur et la souffrance du peuple.

Puisse l'unité de la fleur que tu construis reconstruire notre terre fragmentée et la préserver – comme la foi – de la privatisation et de la fraude. Prends cette petite fleur, ce petit cercle d'amis et donne chacun à chacun. Chaque tradition de foi, un don de Dieu pour tous²⁶ ».

Albert Nambiaparambil, c.m.i.

CBCI Centre, Ashok Place
New Delhi – 110 001 (Inde)

EL VALOR DE SALIR (LE COURAGE DE PARTIR)

L'ouverture de l'Amérique Latine à la mission universelle

*Romeo Ballan. Présentation d'un ouvrage paru en espagnol.
Ed. Sin Fronteras, Lima, 1990, 192 p.*

Une nouvelle Pentecôte missionnaire est en train de dynamiser l'Eglise latino-américaine. Alors qu'elle approche du cinquième centenaire du début de son évangélisation, elle se transforme en « continent de l'espérance missionnaire pour l'Eglise tout entière », selon les paroles de Jean-Paul II.

Il s'agit d'un phénomène récent. Pendant des siècles, l'Amérique Latine a eu l'habitude de recevoir de l'extérieur personnel et subsides. Personne ne se souciait de favoriser l'esprit missionnaire « *ad extra* », tant étaient grands les besoins pastoraux à l'intérieur du continent. C'est Puebla qui donnera le signal de ce réveil missionnaire. Les évêques affirment que « enfin sonne pour l'Amérique Latine l'heure de se porter au-delà de ses frontières, "*ad gentes*", et de donner de sa pauvreté » (n° 368).

Dans ce livre, l'Auteur analyse en détail le chemin suivi. Une première partie rassemble les documents. Une cinquantaine de textes de Jean-Paul II qui sont autant d'invitations pressantes à prendre part à l'évangélisation du monde. Au fil des années, on peut noter de la part du Pape une insistance croissante et des appels qui se font plus nombreux et plus exigeants. En plus de ces messages aux Eglises locales, on trouve également ceux que le Pape adresse aux différents congrès et institutions, CELAM, CLAR, etc.

Une deuxième partie du livre est consacrée aux témoignages. Y sont recensés des faits, des expériences, des documents. Ils concernent le « Département des Missions » du CELAM, les engagements des Conférences épiscopales, les activités des OPM, les congrès missionnaires nationaux et continentaux (COMLAS), des rencontres de réflexion missiologique, la presse et les publications, les centres de formation, les instituts missionnaires latino-américains, les missionnaires latino-américains travaillant à l'extérieur (environ 3.000), principalement en Asie et en Afrique.

Une troisième partie doctrinale reprend le tout. Elle ouvre des chemins pour une synthèse missiologique à partir de l'Amérique Latine, elle signale les problèmes encore posés et les pistes à ouvrir pour une croissance de l'esprit missionnaire.

Ce livre se veut optimiste, porteur d'espérance, sans pour autant dissimuler les questions et les résistances. Il s'agit de dépasser une mentalité séculaire de dépendance de l'extérieur et de souci exclusif des problèmes internes au continent : passage difficile ! Pourtant, c'est de cette ouverture sur la mission universelle que dépend la vitalité des communautés chrétiennes.

« *Le courage de partir* », c'est le titre de ce livre. Il ne s'agit pas seulement du courage

(valor) de faire ses bagages et de quitter sa famille et son pays. « *Valor* » est aussi synonyme de richesse, perle précieuse, vitalité ecclésiale, « *kairos* », grâce de renouveau.

En raison de l'abondance des données et des analyses, on peut souscrire à ce qu'affirme dans la préface l'archevêque de Lima : « Ce livre du P. Romeo Ballan restera un livre de référence pour tous ceux qui feront des recherches sur le réveil missionnaire de l'Amérique Latine ».

I MISSIONARI DELLA PRIMA ORA (LES MISSIONNAIRES DE LA PREMIÈRE HEURE dans l'évangélisation de l'Amérique Latine)

*Romeo Ballan – en italien et en espagnol.
Ed. EMI, Bologne, 1991, 289 p.*

1492-1992: cinquième centenaire de... quoi, au juste ?

Ce n'est pas une question rhétorique. La réponse n'est pas automatique. Découverte ? Conquête ? Génocide ? Affrontement ? Rencontre ? Les réponses sont multiples, contradictoires et polémiques. L'arrivée et l'installation des Espagnols et des Portugais dans le continent américain, et avec eux, les premiers missionnaires et leur œuvre évangélisatrice, ont toujours été objet de débats passionnés.

Il s'agit d'un événement complexe : de fait, il englobe des aspects historiques, socio-politiques, religieux et culturels qui ont besoin d'études plus approfondies et libres de préjugés idéologiques.

Au-delà de toutes les polémiques, l'objectif que l'Eglise se propose de célébrer en 1992 c'est le début de l'évangélisation : les *cinq cents ans du baptême de l'Amérique*. « Avec l'humilité de la vérité, sans triomphalisme ni fausse pudeur » comme le dit Jean-Paul II, et sans méconnaître « l'interdépendance existante entre la croix et l'épée dans la phase de la première pénétration missionnaire ».

A la question du début, ce livre répond en présentant l'histoire de la première évangélisation à travers les profils et l'œuvre des missionnaires qui en ont été les protagonistes. *Parlent ici les personnages* et les faits de leur vie. Ainsi apparaît une constellation de grands missionnaires, peut-être inconnus de beaucoup. Leurs noms – une trentaine – enrichissent notablement la liste des quelques missionnaires qui figuraient jusqu'ici parmi les plus connus : Bartolomeo de Las Casas, Vasco de Quiroga, Santo Toribio et quelques autres. Des figures de première grandeur émergent

en divers secteurs de cette grande épopée missionnaire : Montesinos, Pedro de Gand, Toribio de Benavente, Julian Garcés, Juan del Valle, l'évêque martyr Valdivieso, Bernardino de Sahagun, Solano, Rose de Lima, Claver, Anchieta, Bolanos, Ruiz de Montoya, Roque Gonzales, Kino, Serra et tant d'autres que l'auteur – missionnaire combonien et journaliste au Pérou – a rassemblés avec la collaboration de divers spécialistes.

Trois critères ont guidé la sélection et la présentation de ces personnages du premier siècle chrétien en Amérique Latine :

1. Des *missionnaires* authentiques qui se sont distingués dans la diffusion de l'Évangile du Christ.
2. Des *pionniers* qui ont fait une option claire pour la défense et la promotion des indigènes, des vaincus.
3. Des *évangélisateurs* dont le message est encore valide dans la mission d'aujourd'hui. Évidemment aucun de ces missionnaires n'était exempt de limites et d'ambiguïtés. Aussi leur histoire est pleine de lumières et d'ombres que le livre ne cache pas. Mais le bilan est positif. Ces premiers évangélisateurs, ouvriers de l'aurore du christianisme (Mt 20,1) dans le Nouveau Monde, impressionnent par leur stature humaine et spirituelle. L'approche de ces fondateurs, véritables « Pères de l'Eglise » en Amérique Latine, constitue aujourd'hui encore un enrichissement et une source d'inspiration missionnaire.

RETRIEVING THE HUMAN (RETROUVER L'HOMME)

Joseph Comblin – Publication «Orbis Books», New York, 1990, 259 p. (en anglais)

L'humanité est le centre de la théologie, et quand la théologie fait l'option pour les pauvres, elle abandonne sa prétention intellectuelle à un projet universel, à une conceptualisation de la vie ou à une doctrine, et elle concentre son intérêt sur les hommes et les femmes d'aujourd'hui rassemblés en communautés.

J. Comblin, théologien et critique social belge, a vécu et travaillé plus de trente années en Amérique Latine; il nous présente une anthropologie théologique basée sur l'expérience des communautés dans le monde non occidental. L'activité de ces communautés est l'évangélisation, expérimentée comme libération.

L'auteur adopte une méthode strictement inductive. Chaque section du livre commence par décrire les circonstances historiques qui sont ensuite interprétées à la lumière de la révélation chrétienne. Les communautés chrétiennes de base contribuent à construire l'homme nouveau décrit par saint Paul. Elles le font à travers l'expérience de la paix dans le service et l'amour mutuels et à travers la complémentarité des talents.

Le fil qui relie entre elles les communautés, c'est le missionnaire chrétien qui sait ce que c'est que d'être faible et fort, et qui est la source première de l'énergie de la communauté dans sa tâche d'évangélisation. La tâche de libération du monde a été confiée aux pauvres et ce sont eux qui peuvent aider les chrétiens à se libérer eux-mêmes des vieux modèles illusoire de perfection et de purisme.

De même, les pauvres nous aident à comprendre la dignité du corps humain et de la personne humaine. Ils nous permettent de surmonter le dualisme artificiel entre le corps et l'âme et de comprendre la véritable signification de la sexualité. De même, ils nous font comprendre l'égalité des sexes et le sens de la vie et de la mort.

Partout, aujourd'hui, on s'intéresse à la préservation de l'environnement. Cela aussi rejaillit sur l'option pour les pauvres, eux qui nous enseignent à prendre soin de la terre et à vivre en harmonie avec l'environnement. Dans les communautés de base, nous apprenons aussi ce qu'est une communauté humaine en général, comment être en relation avec les étrangers, comment faire face à l'urbanisation. Les villes sont aujourd'hui les grands espaces de rencontre entre les hommes. Les pauvres sont aussi nos maîtres dans la compréhension et la célébration du temps. Le défi de la matière et son exploitation par la science sont source de forces qui ont été utilisées pour opprimer les pauvres. Ce sont eux, les pauvres, qui nous enseignent la valeur du travail humain, la dignité des travailleurs et les responsabilités attachées au droit de propriété.

L'histoire de l'humanité, écrit Comblin, est celle d'une lutte pour la libération de l'homme. Dans cette guerre acharnée, il y avait une illusion trompeuse: la libération durable est accomplie par la force des mots, par le dialogue. Mais ici on trouve aussi le besoin de paix individuelle, fruit de la connaissance de la vérité, de l'expérience du service et du renoncement à l'individualisme coupable. La sainteté trouve son accomplissement dans la communauté; elle n'est pas une forme du narcissisme religieux. Les pauvres du monde non occidental, à la différence du bourgeois occidental, sont religieux. Nous apprenons d'eux ce qui concerne les relations avec Dieu et la libération du mauvais et du péché. Cette relation à Dieu et ce salut sont incarnés dans la vie humaine de Jésus de Nazareth. L'option préférentielle pour les pauvres est son enseignement propre. Il est non seulement un modèle pour ceux qui s'identifient aux pauvres, mais son Esprit nous rend capables d'apprendre la signification de la véritable humanité et de célébrer la victoire de cette humanité ici et aujourd'hui. Ceux qui accueillent l'action de l'Esprit et qui sont mus par son impulsion, deviennent entièrement hommes. Du reste, c'est l'Esprit qui suscite et soutient la vie des communautés humaines.

Dans ce livre, l'Auteur nous offre un nouveau modèle de théologie basé sur l'enseignement qui vient de l'expérience des pauvres et des opprimés. Leur vie dans les communautés de base est le fondement anthropologique de sa théologie de la libération. Il y a là une nouvelle approche qui tire encore sa force et son authenticité de l'expérience de l'Eglise du Nouveau Testament et des communautés chrétiennes plus récentes. «*Retrieving the human*» expose une théologie qui réunit adroitement orthodoxie et orthopraxis. C'est un livre qui nous aide à apprécier la dette dont nous sommes redevables envers les pauvres d'Amérique Latine et du monde non occidental.

Aylward Shorter, pb

CONSEIL DE RÉDACTION DE SPIRITUS

Le Conseil de Rédaction s'est réuni à Chevilly, près de Paris, les 30 et 31 août 1991 pour la deuxième année consécutive. Autour du Comité de Rédaction, tous les continents étaient représentés avec Michaël Amaladoss, s.j. indien, assistant général, Inès Braun, f.m.m. d'Argentine, missionnaire en Suisse, Efoé-Julien Pénoukou, prêtre béninois, recteur de l'Institut Catholique d'Afrique de l'Ouest, Joseph Doré, p.s.s. directeur de l'UER de théologie et de sciences religieuses à l'Institut Catholique de Paris. Pendant deux jours les échanges ont permis d'éclaircir certains aspects de la mission et de préciser les thèmes des numéros à venir.

sens spécifique de la mission

La première journée a été consacrée à un débat difficile et stimulant sur : « *Mission au sens spécifique: quelles priorités aujourd'hui?* » On pourrait exprimer la question sous une forme abrupte : « Si, depuis Vatican II, toute l'Eglise et toutes les églises sont missionnaires, en quoi consiste la mission particulière des Instituts missionnaires ? » Certains penseront que la réponse vient d'être donnée dans l'encyclique Redemptoris Missio. Les numéros 65 et 66 en particulier peuvent sembler définir « *l'importance fondamentale* » et « *la valeur de la vocation des missionnaires ad vitam* » dans les « *Instituts ad gentes* ». L'enseignement du Pape est un encouragement pour ceux et celles qui sont engagés dans cette vocation à vie. Mais des questions précises demeurent. — Les instituts internationaux voient grandir le nombre de leurs membres non occidentaux. Que signifie pour ceux-ci la mission *ad extra* ? Partir vers le Nord ? Et que signifie l'inculturation ? Evangéliser la culture moderne ? — Comment éviter que la mission *ad gentes* « *ne se dissolve dans la mission d'ensemble du Peuple de Dieu* » (RM 34) ? — Les échanges inter-églises sont-ils toujours missionnaires ?

des convergences

Pour y voir plus clair, les représentants des onze Instituts ont d'abord formulé les priorités vécues par les missionnaires sur le terrain. Des convergences sont sensibles dans les buts et les moyens.

Avant d'être action, la mission est d'abord consécration de soi au Christ, où que l'on se trouve, quel que soit notre âge.

« La vocation missionnaire spécifique, c'est une grâce, un don du Seigneur, un appel spécial, qui touche à l'être plus qu'au faire.

C'est un regard qui découvre au fond des êtres et des cultures les semences du Verbe, c'est une passion qui nous pousse à défricher les champs pour permettre aux semences de germer et de s'épanouir.

C'est tout l'être tendu, attentif aux appels du Seigneur: "Qui enverrai-je?" "Me voici, Seigneur!" »

(Sr Inès)

La mission consiste à être « des Evangiles vivants »

— en partageant la vie de ceux qui nous accueillent, en priorité ceux qui sont loin ou négligés : les pauvres, les femmes, les minorités... ;

- en luttant contre les structures oppressives, locales ou internationales;
- en dialoguant avec les croyants des autres religions, attentifs à la présence de l'Esprit qui nous précède;
- en donnant un témoignage de vie fraternelle internationale;
- en ouvrant nos Eglises d'origine et nos Eglises d'accueil à l'universalité.

des difficultés

A partir de ces priorités, les débats ont fait apparaître certaines difficultés.

– Habituellement, le missionnaire comprend sa vocation à partir de la Révélation telle que l'a exprimée l'Occident. Mieux vaudrait partir de l'expérience missionnaire vécue, en l'éclairant par l'Evangile relu à la lumière de la tradition...

– Tout missionnaire, chrétien, musulman ou autre, est dangereux quand il se croit l'unique représentant qualifié d'un Dieu tout-puissant. L'Evangile est une grâce qui doit être proposée, dans le respect absolu des consciences... – La tentation est grande de vouloir fonder l'Eglise sur le modèle romain au lieu de laisser les croyants bâtir l'Eglise telle que l'Esprit les inspire, dans la communion avec les autres Eglises. Nous devons pouvoir confesser la même foi en acceptant les différences d'expression comme autant de richesses.

des orientations

Les échanges ont également permis de dégager des orientations importantes. *L'expérience trinitaire* est au cœur de l'expérience missionnaire. La mission de l'Eglise est à situer dans celle du Verbe et de l'Esprit, le Verbe révélant le Père et l'Esprit nous précédant dans le monde entier. Le missionnaire qui découvre *le mystère du Christ* présent dans le monde comprend qu'il n'est pas le centre de la mission. Il fait partie d'un mystère plus grand qui le dépasse. L'Eglise elle-même est au service de ce mystère et n'en épuise pas la richesse. Le sens spécifique de *la mission n'appartient à aucun des agents de la mission*. Individus, Instituts, Eglises, tous ont à vivre la mission à leur manière particulière. Pour leur part, les membres des Instituts missionnaires sont témoins de la valeur universelle de l'Evangile hors de leur propre culture, et dans leur milieu d'origine, témoins des valeurs universelles qu'ils ont expérimentées chez les autres peuples. Au sein de l'Eglise et au milieu des autres congrégations religieuses, SPIRITUS doit être l'expression de cette mission particulière des Instituts.

prochains numéros

La deuxième journée du Conseil a fixé les numéros à venir et suggéré des collaborateurs. Pour 1992, après le numéro sur le Colloque de Paris (voir encart) trois thèmes sont retenus : – « *Redemptoris Missio* » : ses richesses, ses limites, les ouvertures à développer. – *Mission prophétie* : des biblistes et des témoins partagent leur recherche et leur expérience. – *Mission et finances* : les liens entre l'argent et la vie missionnaire, les Eglises, les Instituts.

On a même évoqué des sujets pour 1993 ! Quels rapports entretient la mission avec...

– la formation permanente dans un monde changeant – la politique – la communication – l'évangélisation dans la ville. **N'hésitez pas à nous écrire, à nous signaler des auteurs qui pourraient réfléchir avec nous, à nous suggérer d'autres thèmes.**

notes bibliographiques

Les chrétiens et le Tiers monde, une fidélité critique

par *Bertrand Cabedoche*

L'ouvrage retrace l'évolution de la pensée française et chrétienne, à l'égard du tiers monde, à travers le cheminement du magazine *Croissance des jeunes nations*, depuis sa fondation en mai 1961 jusqu'à nos jours.

C'est le résumé d'une énorme thèse, allégé de toute référence précise aux livraisons de cette revue et ne décrivant que le mouvement des idées. Quelques allusions ne permettent pas de voir dans ce travail l'histoire d'un journal, d'une équipe, de leurs relations à l'environnement et de leur impact effectif. Le style est abstrait. Les débats idéologiques et théoriques nous donnent une triste idée de l'intelligence humaine: on ne sait ni où l'on va (en quoi consiste le développement possible?) ni quel chemin prendre. On navigue à vue, au gré des modes intellectuelles, en posant ça et là des balises qui dérivent sans cesse.

Il est vrai que ce livre n'est pas une histoire du tiers monde en mal de développement, mais seulement l'histoire des idées d'un magazine. Personne n'a la clef de rien. Cela n'empêche pas de remarquer le courage de l'équipe animatrice, son enracinement chrétien et laïc, sa volonté de solidarité avec le tiers monde.

Henri Maurier

Paris, Karthala, 1990, 262 p.

Le Mal

par *Marcel Neusch*

Comme le veut la collection dans laquelle il publie, Marcel Neusch propose un parcours

à travers l'énigme du mal et de la souffrance, un parcours en cinq étapes.

La première est un constat: devant le mal l'homme ne comprend pas; il s'indigne et se révolte, tel le saint homme Job qui fait le procès de Dieu et en appelle à sa sagesse.

Les sages et les philosophes ont depuis toujours tenté d'interpréter le mal se demandant s'il est totalement absurde ou si on peut lui trouver un sens. Ils n'ont pourtant jamais répondu à la question la plus pressante: pourquoi le mal?

Jésus, lui, a affronté le mal. Il n'en a pas donné d'explication mais il a été présent partout où le mal sévissait; il s'est voulu solidaire, jusque dans la mort, de tous ceux qui en étaient les victimes. Par toute son attitude il a appelé les hommes de la résignation au combat contre le mal sous toutes ses formes.

Car le mal ne correspond pas à une intention de Dieu et il faut éviter le court-circuit, fréquent dans le langage chrétien, qui conduit à faire de Dieu l'agent actif ou passif du mal, «un Dieu censé aimer la souffrance». Ainsi, tel propos de Mère Teresa serait scandaleux si on ne la savait pas totalement impliquée aux côtés de ceux qui souffrent.

Finalement le mal est condamné. Même s'il triomphe encore, sa victoire ne sera pas totale parce qu'il ne pourra jamais désarmer l'amour. Cette assurance nous vient de Dieu par Jésus, dont la vie, la mort et la résurrection témoignent que le tragique de l'homme est surmonté.

Voilà un livre aux dimensions modestes pour un problème d'une telle importance et toujours d'actualité. Marcel Neusch le traite pourtant sous tous ses aspects, en un exposé clair, sans faire peser sur le lecteur le poids de l'immense documentation qu'il possède. Une lecture facile à recommander aux chrétiens soucieux de formation.

Henri Frévin

Parcours – La bibliothèque de formation chrétienne.
Centurion, 1990, 132 p., 62 F.

Nous prêchons un Messie crucifié

par Bernard Rey

Que le titre ne trompe personne ! Il ne s'agit pas d'une méditation de la passion mais d'une esquisse théologique du mystère de la rédemption dont la formulation habituelle : « Jésus est mort pour nous » n'intègre pas, selon l'auteur, l'option pour les pauvres et ne présente pas suffisamment le salut comme une libération.

Depuis le moyen âge, les théologiens ont établi un système cohérent dans lequel la rédemption apparaît comme une démarche juridique dont le maître mot est la satisfaction. Ils nous ont laissé en héritage un vocabulaire qu'on ne peut abandonner mais qu'il faut, comme dit Bernard Rey, « déconvertir » parce qu'en évoquant un Dieu justicier, il édulcore le message d'amour.

De plus, les formules traditionnelles qui traduisent le salut en faisant uniquement appel à la souffrance et à la croix sont trop courtes et en minimisent la dimension messianique.

Jésus est mort pour nous parce qu'il a vécu pour nous. Il a choisi d'être totalement solidaire des pauvres, des petits et des exclus de la vie sociale et religieuse. Ce choix a causé sa perte puisque les raisons invoquées pour sa condamnation étaient ses raisons de vivre. Mais les puissants ressentaient le message et la démarche de Jésus comme une menace pour l'ordre établi. Ils l'ont donc condamné à mort et crucifié hors de Jérusalem, la ville messianique.

Mais par la résurrection le Père a ratifié le choix que son Fils avait fait d'être totalement serviteur et solidaire des exclus. C'est pourquoi, dit saint Paul, Il l'a exalté.

C'est pourquoi aussi, aujourd'hui, les chrétiens doivent reprendre l'itinéraire de leur Maître. Ils sont héritiers de son messianisme, lequel n'est nullement étranger à l'histoire. Ils ne peuvent par conséquent limiter le salut au pardon du péché en général. Ce salut est assurément guérison des cœurs qui engendrent l'injustice ; il est aussi libération de l'oppression qui pèse sur les victimes de l'injustice.

Ainsi, en se rapprochant des théologiens de la libération qui rappellent aux Eglises que la lutte pour la justice fait partie intégrante de l'annonce de la Bonne Nouvelle, Bernard Rey propose une prédication contemporaine du Messie crucifié.

Henri Frévin

Les Editions du Cerf, Paris, 1989, 160 p., 75 F.

Initiation chrétienne Baptême, Confirmation, Eucharistie

par Marie-Louise Gondal

Marie-Louise Gondal, animatrice des groupes de formation catéchuménale au diocèse de Lyon, nous livre le fruit d'une longue expérience dans ce ministère d'Eglise.

L'auteur propose un parcours en trois temps : une approche de l'initiation chrétienne ; le déroulement de l'initiation chrétienne ; les enjeux de l'initiation chrétienne.

« Etre initié, c'est avoir réalisé en soi et avec les autres une cohérence qui inaugure un avenir chrétien » (p. 7). Il s'agit en effet d'une manière de vivre les commencements. « On ne naît pas chrétien, on le devient » selon l'expression de Tertullien, qui fut au III^e siècle un des premiers à user du terme d'initiation pour le Mystère chrétien.

Il existe, dans la tradition chrétienne, une forme cohérente d'initiation, c'est le catéchuménat des adultes qui connut un âge d'or (IV^e au VI^e siècle) et une résurgence avec l'essor missionnaire (XVI^e au XIX^e siècle) particulièrement en Afrique avec les orientations données par le cardinal Lavigerie (pp. 29 à 33).

On lira avec intérêt l'important chapitre II « une expérience qui fonde la vie chrétienne » où l'on trouve cette définition : « l'initiation est un parcours guidé à travers lequel s'opère un passage qui réorganise un être et l'insère dans un groupe, le faisant participer à la vie du groupe et ayant sur lui et sur le groupe un effet régénérateur » (p. 41). Sont cités aussi quelques textes d'auteurs du IV^e siècle.

Dans notre société, à la fois sécularisée et livrée au foisonnement ambigu du religieux, quand l'ignorance de la foi chrétienne est grande, l'auteur s'interroge : Est-ce possible sans l'initiation d'«enraciner l'Evangile»? selon le beau titre du livre de A. T. Sanon, évêque de Bobo-Dioulasso (p. 111).

En parcourant ce petit livre d'accès facile, on comprend combien une pastorale de l'initiation chrétienne est «un creuset pour l'évangélisation» des jeunes et des adultes qui demandent à commencer ou à «recommencer à croire» et à être accueillis dans la communauté-Eglise par les étapes des sacrements de baptême, de confirmation et de l'eucharistie.

Michel Oger

La Bibliothèque de formation chrétienne: Parcours, Le Centurion, 1989, 117 p., 59 F.

L'expérience de la prière dans les grandes religions

par Henri Milet et Julien Ries

Les Centres d'histoire des religions des Universités de Liège et de Louvain-la-Neuve ont réalisé une très riche rencontre sur l'expérience religieuse dans la prière. Les Actes du Colloque de 1978 édités dans cet ouvrage ne comprennent pas moins de trente conférences regroupées en huit thèmes : l'expérience religieuse de la prière dans les religions et les cultes du Proche-Orient ancien, — dans l'antiquité classique, — dans la Bible, — dans le monachisme et la liturgie, — dans la mystique, — dans la Gnose et le Manichéisme, — dans l'Islam, — et à l'époque de la Renaissance et de la Réforme.

Cet ensemble imposant de 474 pages intéressera les missionnaires à un double titre.

Porte-parole du message chrétien, ils doivent être eux-mêmes les témoins de l'expérience fondamentale qu'est la prière. Pour ce faire,

ils liront avec grand intérêt des articles tels que ceux qui étudient : la prière des Sages d'Israël (M. Gilbert), la prière de Jésus (J. Giblet), la prière des Pères du désert (I. Leloir) et les moments de la prière eucharistique (A. Houssiau).

Chargés de transmettre le message chrétien, les missionnaires doivent aussi être attentifs à l'expérience religieuse des cultures qu'ils abordent. C'est dire l'importance de l'apport des études comme celles-ci : Prière du philosophe et prière chrétienne (M. Simon), la prière dans le Coran (J. Feghali), prière et mystique dans l'Hindouisme (C.A. Keller), la prière de demande dans la pratique religieuse populaire de l'Afrique du Nord (Ph. Marçais).

Il est évident que la lecture de toutes les communications est souhaitée, même si certaines sont assez techniques. Nous invitons le lecteur à prendre connaissance des richesses humaines et spirituelles que contient cet ouvrage. Le missionnaire y trouvera un instrument de travail utile pour mieux comprendre ceux à qui il s'adresse et pour rendre compte de l'espérance qu'il porte en lui.

Jean Joachim Adjovi

Homo Religiosus 5, Louvain-la-Neuve, 1980, 474 p.

La revanche de Dieu (Chrétiens, Juifs et Musulmans à la reconquête du monde)

par Gilles Kepel

Passé maître dans l'analyse des mouvements islamistes contemporains (cf. ses livres *Le Prophète et Pharaon, les Banlieues de l'Islam et Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*), l'A. se livre ici à une « réflexion transversale » puisque les divers fondamentalismes musulmans, juifs ou chrétiens présentent « un grand nombre de caractéristiques communes, par-delà la simple simultanéité historique de leur apparition » (après les années 1977-1979). Son interprétation des faits en contexte islamique (réislamisation «par le haut», par inter-

vention politique, ou « par le bas » par conversion à des mœurs musulmanes) est-elle valable en contexte chrétien et juif ? Telle est l'hypothèse qui le guide en ses diverses analyses : il y a *le Glaive et le Coran* (29-73) en milieu islamique (singularité de la révolution iranienne et échec des islamistes révolutionnaires sunnites), il y aurait *Europe, terre de mission* (79-140) en contexte catholique, avec un Pape polonais (puissance de *Communio et Libération* en Italie, des charismatiques en France, de l'Eglise en Pologne, et échec relatif en Tchécoslovaquie), il existerait un projet pour *Sauver l'Amérique* (141-192) en contexte protestant (télévangélisme comme phénomène de société, fondamentalistes politiques et évangéliques sociaux aux USA), il se manifeste une *Rédemption d'Israël* (196-256) en contexte juif et israélien (*Goush Emounim* et ses artificiers du Messie, résurrection du judaïsme orthodoxe à dimension universelle). Informations sûres, analyses précises, conclusions rigoureuses mais rapides.

En conclusion, l'A. essaie de comparer les situations socio-culturelles et les réponses «fondamentalistes» en vue de reconquérir le monde (261-275) «par le haut» (en s'emparant du pouvoir) ou «par le bas» (en renouvelant les consciences). Il s'agit de «réaffirmer l'identité religieuse» pour transformer «la réaction de désarroi de leurs adeptes, face à la crise de la modernité, en projets de reconstruction du monde qui trouvent dans les Textes sacrés les fondements de la société à venir». Il note bien que, d'un côté, on s'attache aux injonctions de la Bible et du Coran, tandis que, de l'autre, on s'inspire des valeurs des Evangiles, la nuance est d'importance, d'autant plus qu'il reconnaît que «dans le monde européen et américain... ce processus n'a pas eu recours à la violence politique». Au lieu d'attribuer ce fait à la seule «contrainte démocratique», il aurait aussi à signaler que la «non-violence» est plus que jamais le maître-mot des mouvements chrétiens, en parfaite cohérence avec le message évangélique de Jésus Christ. Si les mouvements juifs et islamistes sont tentés par le recours à la violence, c'est sans doute parce qu'ils font une lecture littéraliste de leurs Livres sacrés, tandis que les groupes chrétiens se réclament d'un homme appelé Jésus Christ, venu de Dieu pour être «notre paix».

La conclusion pose bien des problèmes que les hommes de dialogue devraient prendre en con-

sidération, mais l'A. semble n'envisager le futur que sous forme conflictuelle, convaincu qu'il est de la vérité des Lumières (mais qui en a jamais défini les fondements et explicité les lois?), des valeurs du laïcisme (mais n'y aurait-il pas lieu de libérer celui-ci de son idéologie a-religieuse pour en faire une saine laïcité pluri-religieuse?) et des exigences de la modernité (mais qui peut restituer à la technocratie la mesure de ses limites et à l'Etat le sens de sa mission au service des hommes?). A trop privilégier les fondamentalismes on risque d'oublier tous les autres mouvements qui, tout autant religieux, œuvrent, dans le cadre des trois traditions religieuses ici envisagées, pour des sociétés modernes, démocratiques et pluralistes où la foi de chacun pourrait s'exprimer pour leur donner ce supplément d'âme dont elles ont besoin : il ne s'agit pas d'une «revanche de Dieu» ou d'une «reconquête du monde», mais d'un témoignage au nom de Dieu qui aime les hommes et les veut rassembler en une communion respectueuse des libertés.

Maurice Borrmans

Paris, Seuil, 1991, 287 p.

Saint Bernard à l'écoute de l'Esprit
par Agnès Lamy

Fidélité au Saint-Esprit
par Thomas Philippe

Deux livres bienvenus pour ces temps de nouvelle Pentecôte de l'Esprit.

Agnès Lamy a considéré en saint Bernard l'âme qui vibre sans cesse au souffle de l'Esprit de Dieu. «Nous avons deux gages de salut, le sang du Sauveur et l'affection de l'Esprit ; mais l'un ne sert de rien sans l'autre, car le Saint-Esprit ne descend point dans les âmes qui ne croient pas en Jésus crucifié» (cité p. 23). L'action douce et ferme de l'Esprit conduit le croyant à devenir d'abord un repentant, puis un suppliant de la bonté miséricordieuse de Dieu, enfin un pardonné du Père, dans l'Eglise.

S'humilier, obéir, prier, être en paix avec tous, voilà ce que trouvent ceux que la passion de Dieu a envahis, avec la joie de l'Esprit.

Le P. Thomas Philippe donne un excellent mode d'emploi pour laisser l'Esprit accomplir son travail de purification et de sanctification. Ce dominicain, ancien professeur et maître de novices, est avec Jean Vanier à l'origine des communautés de l'Arche. En ces lieux privilégiés de la rencontre entre des âmes jeunes et généreuses pour servir des créatures handicapées mais si disponibles pour qui les aime, le P. Philippe a acquis une expérience très forte du discernement des esprits. Sa pédagogie est irrésistible, tant sa connaissance de la condition humaine est simple et précise, tant son bon sens complet déjoue les pièges et les fauxsemblants des mouvements vertueux, tant son insistance est douce pour que chacun essaie d'avancer, au moins un peu, dans le concret de sa réalité présente.

Le refrain est constamment répété : la progression spirituelle, l'action du Saint-Esprit en nous suppose l'humble bonne volonté et le détachement de soi, le courage de la foi et la fidélité de l'espérance, la préférence pour les guides donnés par Jésus Lui-même. A la portée de tous, ces guides s'appellent : la Parole même de Dieu dans la Bible, ses témoins de sainteté (lire la vie des saints), le sens de l'Eglise (p. 162).

La grande simplicité des propos de l'A. ne signifie nullement le simplisme des idées. L'ouvrage est agréable de finesse d'observations, et de justesse d'appréciations, par exemple quand il fait remarquer qu'après le scrupule, « la grande épreuve spirituelle autrefois » (p. 234), en des temps de perfectionnisme moral, est venu le temps du découagement et de la déprime : « La diffusion du freudisme et d'une certaine littérature surréaliste ont beaucoup développé cette espèce de pessimisme, de dépression, cette angoisse qui n'est même pas un purgatoire, parce qu'elle est sans espérance de Dieu (...) Vous voyez combien nous avons besoin d'une foi objective pour être fidèles au Saint-Esprit » (p. 80).

Etienne Desmarescaux

Saint Bernard à l'écoute de l'Esprit.
Mediaspaul, 1989, coll. Maranatha n° 17, 160 p., 66 F.

Fidélité au Saint-Esprit.
Editions Lion de Juda, 1988, 282 p., 65 F.

Marthe Robin

par Monique de Huertas

Marthe est morte en 1981. La cause de béatification vient d'être introduite à Rome. Au-delà des signes extraordinaires de sa vocation (stigmates, aucune alimentation durant les dernières décades de sa vie, combats avec le prince du Mal, comme pour le curé d'Ars), il y a le quotidien d'une vie donnée à la Passion du Christ et au service du prochain, dans la simplicité et la petitesse, dans la confiante certitude d'une nouvelle Pentecôte d'amour par le développement de l'action chrétienne des laïcs, comme pour les premières communautés chrétiennes (p. 92).

A Jean Guitton, elle recommandait : « « Pour bien écrire, pour bien parler, vous n'avez qu'une chose à faire, être absolument vous-même » (p. 161). Et le philosophe de rappeler Platon, disant déjà que « les mots sont des écrans qui nous empêchent d'écouter cette parole continue, ce discours que l'âme ne cesse de se faire à elle-même ».

En lisant cette biographie agréablement menée, on pressent que le rayonnement de cette femme de la paysannerie française aura la même importance au XXI^e siècle que celle de Thérèse Martin au siècle actuel. D'ailleurs, Marthe, parlant de Thérèse de Lisieux au P. Finet, disait avec une gaieté tendre : « Oh ! la coquine ! elle m'a tout laissé après ».

Etienne Desmarescaux

Centurion, 1990, 240 p., 99 F.

L'Eucharistie, notre sanctification

par Raniero Cantalamessa

Méditations sur l'Eucharistie, données au Vatican par l'A., capucin italien. D'abord, le mystère eucharistique qui traverse toute l'histoire du salut : figure pascale de l'Ancien Testament, événement vécu par Jésus dans le Nouveau Testament, sacrement célébré dans

le temps de l'Eglise. Puis, quatre chapitres développent comment l'Eucharistie fait l'Eglise par la consécration (Ceci est mon corps), par la communion (Moi en eux et toi en moi), par l'adoration (« Je l'avise et il m'avise »), et par l'imitation (Je vous ai donné l'exemple). L'avant-dernier chapitre compare les trois grandes traditions eucharistiques : la latine, qui met en lumière celui qui est présent dans l'Eucharistie (présence réelle du Christ), la tradition orthodoxe, qui insiste sur celui qui opère cette présence (l'action du Saint-Esprit), la tradition protestante qui rappelle quels sont ceux sur qui opère cette présence (ceux qui ont la foi). Trois traditions qui peuvent être complémentaires. En conclusion, des propos sur l'étymologie du terme « paroisse », ou celui de « paroissien ». Dans l'Antiquité, le « paroikos », c'est l'étranger, celui qui passe, dont la vraie patrie est ailleurs, celui qui attend le retour de l'Epoux pour aller avec lui à la maison.

Livre substantiel et clair, pour un bon ressourcement de lecture spirituelle.

Etienne Desmarescaux

Centurion, 1989, 170 p., 85 F.

Jésus est le Messie

par Emiliano Tardif

Missionnaire du Sacré-Cœur, canadien qui a d'abord exercé à Saint-Domingue, le P. Tardif est connu pour ses prédications ardentes de Jésus, depuis sa propre guérison en 1973. Des signes de conversion et de guérison accompagnent les rassemblements du Renouveau d'Évangélisation, et lui-même confirme le résumé d'un journaliste colombien : « Je prie, mais c'est Jésus qui guérit » (p. 117).

On accepte ou on n'accepte pas ce témoignage. C'est chacun selon son intelligence et sa prudence, et la foi, qui est plus que la crédulité, reste un don mystérieux. Il est certain que Jésus n'a pas dissocié la guérison et la conversion. Dans notre monde, où il y a beaucoup de malades, aujourd'hui comme aux temps apostoliques, les malades se trouvent mieux avec des témoins qu'avec des théoriciens, des

témoins qui osent jeter le filet plus loin... « sur ta parole Seigneur » (Luc 5,5).

Etienne Desmarescaux

Pneumathèque, Lion de Juda, 1989, 180 p., 40 F.

Pâques africaines d'aujourd'hui

par Joseph Doré, René Luneau, François Kabasele

Renonçant à toute synthèse, les auteurs se sont résignés à présenter une juxtaposition de documents. Sans doute, le livre vient à manquer d'unité, et il est fatigant pour le lecteur de passer constamment d'une perspective à une autre. Mais en revanche, la richesse et la diversité des points de vue vous comblent.

On passe de l'évocation de liturgies inculturées quelque peu intellectuelles, à une mise en question de juxtapositions spontanées d'éléments traditionnels païens et d'éléments chrétiens dans des synthèses quelque peu ambiguës, à l'occasion de la mort et des funérailles de chrétiens. De sérieux essais confrontent la mort de Jésus et la tradition africaine, soulignant l'opposition, comme au temps du Christ avec la pensée juive; puis, on place la mort en Afrique face à la « mort et résurrection » de l'Évangile, tout ceci aboutissant à mettre en valeur la spécificité de la Pâque du Christ.

Tout ceci donne à penser. L'ensemble s'achève sur des textes exprimant la dimension spirituelle de la foi, en Afrique, en la résurrection du Christ.

Armand Guillaumin

Desclée, 1989, Coll. Jésus et Jésus Christ, 250 p.

Au cœur de notre monde

par Paul Josef Cordes

Vice-président pour le Conseil Pontifical des Laïcs, l'A. commence par exposer les lignes de force des « Communautés nouvelles »

actuelles (Focolari, Renouveau charismatique, Communautés néocatéchuménales, Foi et Lumière, Communauté Sant' Egidio, etc.): importance donnée à la Parole de Dieu, insistance sur la relation existentielle avec Jésus, souci d'une liturgie soignée qui favorise la prière et le recueillement, conscience de la responsabilité (de levain) dans la société où l'on vit, engagement dans des actions concrètes qui impliquent le service des autres. Un deuxième chapitre évoque les forces de renouveau spirituel d'un François d'Assise et d'un Charles de Foucauld. Puis l'A. expose les exigences de l'engagement dans la culture, la famille, le travail. La démocratie contemporaine est perçue comme un « sous-produit laïcisé du message biblique du sacerdoce commun de tous les fidèles ». Le dernier chapitre présente la communion dans l'Eglise dans une conception théocentrique de l'unité.

Le va-et-vient entre la vie quotidienne et la réflexion théologique donnent du souffle à cette lecture.

Fayard, 1989, 162 p., 85 F.

Vers une Eglise différente

par Louis Lochet

L'A. n'invite pas à désirer ou à chercher une autre Eglise, mais aide à regarder l'Eglise autrement, l'Eglise fidèle à la prière, l'Eglise qui ose continuer la mission, l'Eglise qui reste signe de communion, de rassemblement communautaire.

Le dernier chapitre du livre évoque quelques figures qui balisent le cheminement contemporain: Thérèse Martin, Charles de Foucauld, Mère Teresa, Joseph Wresinski, Marthe Robin, Jerzy Popieluzko, Oscar Romero, les chrétiens du Vietnam, et les œuvres nouvelles telles que: « Le Nid », « Clair Logis », etc.

L'histoire de l'Eglise continue, non pas celle d'une morale ou d'une doctrine, mais celle d'une personne qui en entraîne beaucoup d'autres dans sa vérité, son chemin, sa vie.

E.D.

Desclée de Brouwer, 1989, 150 p., 73 F.

Eucharistie Théologie et spiritualité de la prière eucharistique

par Louis Bouyer

Il s'agit d'une réédition d'un travail publié en 1966, quelques années après la Constitution *De sacra liturgia* de 1963 qui ouvrait la rénovation de la liturgie voulue par le Concile Vatican II.

Depuis, le concilium pour la liturgie nous a donné trois nouveaux formulaires de prière eucharistique que l'auteur analyse dans un nouveau chapitre: la redécouverte de la tradition eucharistique dans l'Eglise catholique.

Dans la préface de cette réédition, Louis Bouyer nous dit quel fut le point de départ de ses recherches: « C'est dès le début de mes études théologiques, tombé par hasard sur un vieux recueil des plus anciennes prières consécatoires de l'Eucharistie, que leur lecture m'enthousiasma. Je fus saisi de voir une théologie de l'Eucharistie inséparable de sa spiritualité se dégager de ces vieux textes ».

Selon le projet de l'auteur, cette étude se veut une théologie de l'Eucharistie. De l'antiquité chrétienne jusqu'aux temps modernes nous suivons la genèse et le développement de la prière eucharistique.

Concernant les premiers siècles, Louis Bouyer se livre à une étude comparative de l'Eucharistie patristique (liturgies d'Addaïet Mari et de saint Hippolyte), de l'Eucharistie égyptienne et romaine (liturgie de saint Marc, anaphore de Sérapion, et notre canon romain), de l'Eucharistie syrienne occidentale (les Constitutions apostoliques et la liturgie de saint Jacques), l'Eucharistie byzantine classique (les anaphores de saint Jean Chrysostome et de saint Basile), l'Eucharistie gallicane et mozarabe.

Non moins intéressant sont les quatre premiers chapitres consacrés à la racine juive de l'Eucharistie chrétienne: « La prière eucharistique comme toutes les nouveautés chrétiennes est une nouveauté enracinée non seulement dans l'Ancien Testament en général, mais, immédiatement, dans cette préhistoire de l'Evangile qu'est la prière de ceux qui attendaient la consolation d'Israël » (p. 34).

Louis Bouyer nous montre comment les prières eucharistiques ont été élaborées à partir des «bénédictions» de la Synagogue. La «bénédiction» de Dieu – Béni sois-tu, Seigneur, notre Dieu, Roi de l'univers... – pratiquée dans le judaïsme est une proclamation des merveilles de Dieu pour son peuple; c'est par excellence une réponse à la Parole de Dieu. Dans le rappel de l'élection et de l'alliance, la «bénédiction» fait de la vie du peuple juif une seule action sacerdotale.

Dans le mouvement des psaumes de louange, Jésus le Messie accomplit les «bénédictions» du peuple de la promesse: «C'est en s'inscrivant dans la piété juive du Fils de Marie que la piété du Fils de Dieu s'exprimerait humainement» (p. 95).

Qui s'intéresse à l'histoire du culte chrétien dans ses sources et sa diversité trouvera dans cet ouvrage d'érudition une abondante documentation et un sens renouvelé de l'Eglise en prière.

Michel Oger

Bibliothèque de théologie, Desclée, 1990, 472 p.

Ecole blanche, Afrique noire. L'école coloniale dans le roman d'Afrique noire francophone

par Samba Gadjigo

L'auteur, sénégalais, professeur de littérature francophone aux USA, nous assure que le point de vue des colonisateurs ne saurait livrer

toute la vérité sur l'école coloniale; il faut aussi considérer le point de vue de l'usager: les enfants scolarisés, leurs parents et la société traditionnelle, agressée par le colonialisme, qui doit prendre des décisions pour ou contre la nouvelle école. L'auteur pense qu'un bon moyen pour ce faire, c'est d'étudier les romanciers africains, dont il retient quatre vedettes: Dadié, C. Laye, Ch. H. Kane et Mongo Beti. Nous ne doutons point que son analyse soit exhaustive. Nous nous demandons si cette démarche est aussi pertinente qu'il le dit. Un grand absent d'abord: les instituteurs. Ensuite ces romanciers n'écrivent que bien après leur expérience scolaire et en injectant dans leur roman toute une idéologie anticoloniale qu'ils ont apprise après l'école. A les en croire, tout aurait été défectueux et misérable; le projet scolaire colonial ne pouvait être qu'immonde ou dérisoire. En ces conditions, on se demande où ces romanciers ont acquis leur maîtrise si savoureuse du français!

Somme toute, cet ouvrage en dit beaucoup plus sur un anticolonialisme viscéral, aveugle et sur les défauts des sociétés précoloniales que sur les effets universalisateurs produits par les colonies, effets évidemment traumatisants mais nécessaires: quel état indépendant africain a renoncé à un système scolaire de type moderne? L'auteur pense qu'avec son livre il peut aider à une meilleure adaptation à l'Afrique des systèmes scolaires. Souhaitons-le avec lui et proposons-lui d'analyser dans le même esprit ce que des romanciers ont pu dire de leur expérience des écoles africaines d'après l'indépendance.

Henri Maurier

L'Harmattan, 1990, 150 p.

livres reçus à la rédaction

Le Droit et ses pratiques. Politique Africaine, n° 40. Karthala 1990. 80 F. — Entre l'Etat omniprésent ou totalement absent, où va le Droit en Afrique? Et d'abord, comment s'établit-il entre les formes d'organisation précoloniale (chefferie, etc.) et les nécessités d'une urbanisation croissante, dans un nouveau métissage culturel? S'il reste vrai qu'il y a partout un «mystère du Droit», parce que «c'est l'autorité et non la vérité qui fait le Droit», qu'en est-il des réalités africaines? Ce numéro présente les contributions d'un colloque tenu à Leiden (Pays-Bas) sur le Pluralisme juridique et le Droit de la pratique de l'Afrique à venir.

Zaire, un pays à reconstruire. Politique Africaine, n° 41. Karthala 1991. 80 F. — Voulut par Léopold II, mis en valeur par la Belgique coloniale, l'immense Zaire (un espace grand comme l'Europe des Douze), «dans un continent balkanisé», maintient son unité nationale depuis 1965 sous la direction de Mobutu. Mais l'équilibre politique est fragile, la situation économique est mauvaise, le climat social est pervers quand les privilégiés, minoritaires, accaparent la jouissance de la propriété privée tandis qu'ils imposent au peuple laborieux un totalitarisme désuet pour se maintenir aux leviers de commande. Le présent cahier traite successivement de la monarchie Mobutiste (J.C. Willame), de la misère des transports et voies de communication (R. Pourtier), de la question des nationalités au Kivu (J.P. Pabanel), de l'impasse scolaire et universitaire (B. Verhaegen et P.N. Nkashama), de l'économie informelle à Kisangani (O. Tshonda), du protestantisme zairois (Ph.B. Kabongo-Mbaya), etc. La partie «Magazine» de ce

numéro parle de la Somalie d'après Siyaad Barre (D. Compagnon), de Mgr Milingo (évêque zambien ramené à Rome en 1982) et du monde des esprits (G. ter Haar), de l'Islamisation au Nord-Cameroun (K. Schilder).

Construire la Guinée après Sekou Touré, par Mahmoud Bah. L'Harmattan 1990. 200 p. — Témoignage relativement paisible d'une victime de Sekou Touré, mais ce calme le rend plus féroce encore. Témoignage marqué par l'attachement national, ethnique, familial de l'A. qui a connu plus de douze arrestations parmi ses parents proches, et qui a passé lui-même six ans au camp Boiro, soumis un certain temps à la «diète noire» dont ses voisins sont morts. Son fort enracinement dans la foi musulmane a contribué à le soutenir. Le mécanisme de la prise du pouvoir, l'écrasement de toute opposition ou rivalité potentielle, ont rendu vaine et inorganisée toute tentative de résistance. Par suite, il sera difficile et long de «sortir du ghetto» où Sekou Touré a enfoncé la Guinée; l'héritage est lourd, dans tous les domaines. Il faudra, malgré les habitudes prises, «unir pour construire», «travailler dur» pour combler le retard en matière d'évolution scientifique et technique. En plus de sa valeur prenante de témoignage, cet ouvrage fait preuve d'une réflexion profonde dans l'analyse et la prospective. C'est l'un des meilleurs sur la question.

Investir dans l'avenir, par le P.N.U.D. et J. Hallak. L'Harmattan 1990. 343 p. — Cet ouvrage est publié par le Programme des Nations Unies pour le Développement. J. Hallak enseigne à l'Institut International de la Planification et de l'Education. Avec la santé et la nutrition, l'environnement, l'emploi et la liberté économique et politique, l'Education est un des quatre «dynamiseurs» du Développement des Ressources Humaines (БРН). Ce livre, sans être une publication officielle, donne une somme impressionnante de conseils

judicieux sur la question, s'adressant aussi bien aux décideurs d'en haut qu'aux praticiens sur le terrain. Prudent, l'A. évite trop de prescriptions universelles et catégoriques, mais, conscient de la diversité des situations et de l'acquis de nombreuses expériences, il vise avant tout à aider à une bonne prise de conscience des problèmes. Ouvrage de poids, mais passablement difficile à lire, étant très technique.

Gabon, un réveil religieux 1935-1937, par André Perrier. L'Harmattan 1988. 241 p. — Un pasteur protestant, ancien missionnaire au Gabon, rapporte et analyse le mouvement de «réveil» qui a animé l'Eglise protestante de ce pays au moment où il était jeune missionnaire. Le recul lui permet une réflexion équilibrée à la fois favorablement positive et lucidement critique. Le «réveil» apparaît comme tout à fait désirable et normal dans une perspective protestante. Mais il est certain qu'il y a eu des désordres difficilement maîtrisables. Plus grave que le manque de discipline dans les cérémonies, il y a eu division entre les missionnaires, division dans l'Eglise où l'on risquait de distinguer deux catégories, ceux qui ont reçu l'esprit et ceux qui ne l'ont pas reçu. On est à première vue assez surpris qu'on ne fasse qu'assez peu allusion aux tendances et pratiques traditionnelles, trances, danses de possession, etc. rendant tout ceci fort ambigu. On peut noter cependant que si la société évangélique missionnaire de Paris jouait le «réveil» normal, elle s'est toujours méfiée des orientations pentecôtistes, spécialement dans leurs applications au travail missionnaire. Quels que soient les échos que ces faits peuvent éveiller à propos des mouvements charismatiques actuels, il faut tenir compte fortement des différences d'époque et de contexte.

Le Brésil, par Denis et Alian Ruelan. Karthala 1989, 210 p. 90 F. — Bonne présentation du Brésil actuel, 8^e puissance industrielle occidentale, avec des potentialités

extraordinaires: sous-sol riche en minerais, premier exportateur mondial d'un très bon minerai de fer, immense potentiel hydraulique, possibilités agricoles capables de nourrir bien plus que les 150 millions d'habitants actuels, tout en continuant à exporter beaucoup, capacités industrielles s'étendant à l'automobile, à l'armement, à l'aviation, à l'informatique.

Mais le système social est fort déficitaire, avec la moitié de la population mal nourrie, mal logée, mal scolarisée, mal utilisée au travail. La réforme agraire, espérée en 1985 avec l'élection de Tancredo Neves, a avorté rapidement sous la pression des gros propriétaires privilégiés. Un bon chapitre sur l'Eglise catholique et sa rénovation, sur les changements d'orientations prioritaires, sur l'importance des communautés de base (CEB) qui intègrent davantage vie concrète et lecture biblique.

mentaires des grandes religions de l'histoire humaine, celle des anciens Egyptiens, Grecs et Romains, puis le Judaïsme, le Christianisme, l'Islam, l'Hindouisme, le Bouddhisme, le Taoïsme, le Shintoïsme, et le Confucianisme.

Dictionnaire du Christianisme, par Jean-Mathieu Rosay. Edit. Marabout 1990. — 310 pages au format du livre de poche, pour expliquer plus de 300 mots de base du vocabulaire chrétien, depuis l'A. (du cierge pascal avec l'Omega), Aaron, jusqu'à Vœux, Vulgate, Yahweh.

L'A. a voulu rester simple et compréhensible, se disant résolument œcuménique, et avouant n'avoir jamais réussi à persévérer jusqu'au bout d'une lecture d'encyclopédie. Saluons sa bonne volonté.

L'A., dominicain, s'appuie sur la prédication de Thomas d'Aquin pour commenter la prière mariale fondamentale. Les deux salutations à Marie, celle de l'ange et celle d'Elisabeth, ont été réunies pour la prière dès le v^e siècle, à la suite du Concile d'Ephèse (531) qui a proclamé Marie comme Mère de Dieu. La mention de Jésus apparaît au Moyen-Age. La seconde partie de l'Ave Maria est formulée au x^ve siècle, et la prière à Marie va se développer avec la dévotion du Rosaire. Marie est l'étoile qui mène à Dieu: «Priez (Dieu) pour nous, pauvres pécheurs». Ayant suivi le Christ de l'Ascension par grâce d'Assomption, elle intercède pour le salut de tous, et sa douceur maternelle plaît à Dieu comme aux hommes.

Son amour est de feu, par Frère Roger. Presses de Taizé et Seuil. 160 p. 37 F. — Choix de textes puisés dans les écrits de Frère Roger, expert en vraies réponses à de bonnes questions sur le mal et le pardon, sur la douleur et l'espérance, sur la prière et le silence, sur le Christ. Bonnes lectures pour pistes spirituelles.

Le signe du Temple, par Jean Daniélou. Desclée 1990. 92 p. Réédition d'un premier livre du P. Daniélou (1905-1974), dans lequel il suit le développement du signe de la Présence de Dieu dans l'univers créé, dans la religion mosaïque, dans le Christ, dans la communauté ecclésiale, dans la préparation du Retour, dans la demeure du croyant, enfin dans le Ciel. Petit livre dont le P. de Lubac recommandait la substance doctrinale et spirituelle dès... 1942.

Les Religions. Collection Flash-Marabout. Plaquette cartonnée au format 9x19, de 94 pages préparées par Eric Santoni. Aide-mémoire commode pour une première approche des principes élé-

La vérité en marche. Regard sur les Pères de l'Eglise, par Louis Antoine. Chalet 1990. 80 p. 52 F. — Petite initiation patristique (de saint Irénée à saint Benoît), pour aider à une nourriture théologique solide et d'inspiration sûre, grâce à de bons points de repère. «La Tradition, c'est la vérité en marche» (G. de Broglie).

Les Paroles «dures» de l'Evangile, par Monique Piettre. Chalet 1989. 126 p. 50 F. — Commentaire de 33 Paroles du Christ, qui peuvent heurter au premier abord (hair son père, tendre la joue gauche, plus aisé pour un chameau que pour un riche...) et que Monique Piettre (Grand Prix catholique de Littérature 1990 pour ce livre) répertorie et commente sans les édulcorer, mais en les présentant dans la plénitude de leur sens et de leur saveur, de telle sorte que ces paroles consolident la foi et stimulent l'espérance chrétienne.

La grâce de Marie, par Servais Pinckaers. Ed. Mediaspaul 1990. 112 p. en 13,5x18,5. 57 F. —

Autres livres reçus à la rédaction Bernadette vous parle, par René Laurentin. Réédition en un volume, Lethielleux. 180 F.

Théologie priée, par Bruno Forte. Mediaspaul. 64 p. 30 F. Conduis-moi sur l'autre rive, par Jules Bulliard. Mediaspaul. 160 p. 58 F.

Veillées familiales auprès d'un défunt, par J. Servel et J. Pouts. Chalet. 128 p. 59 F. Marie. Méditation devant l'icône, par Fr. Xavier Durrwell. Mediaspaul. 128 p. 57 F.

Recherche la paix et poursuis-la, par Jacques Philippe. Lion de Juda 1991. 104 p. 30 F.

Parapsychologie et vie chrétienne, par F. Sanchez et Ph. Madre. Lion de Juda 1991. 70 p. 25 F.

Saint-Louis du Sénégal, ville aux mille visages, par F. Brigaud et J. Vaast. 168 p. 50 F.

Collection de Romans Africains. Encre Noires — L'Harmattan 57. Le sang, l'amour et la puissance (Ivoirien), par I.B. Koulibaly 60. Les mémoires d'Emilienne (Togolais), par Komlavi J.M. Pinto

61. Entre deux mondes (Sud-Africain), par Miriam Tlali

63. L'amour impossible (Mauritanien), par Moussa Ould Ednoune 64. La mare aux grenouilles (Sénégalais), par Alioune Badana Seck

TABLE DES MATIÈRES DU TOME XXXII 1991

MISSION

Médiation universelle du Christ et pluralisme des religions	122	3
Une rencontre avec l'Islam. Evolution personnelle et vision actuelle ..	122	15
Regard sur le Bouddhisme. Réflexions sur le dialogue interreligieux ..	122	26
Religion Traditionnelle Africaine. Le dialogue est-il possible?	122	39
Pluralisme religieux et mission évangélisatrice de l'Eglise	122	63
Synode Africain et dialogue. Expérience de l'Inde	123	149
Eglises d'Afrique – Mission universelle. Etre missionnaire africain ..	123	180
Quel type d'Eglise. Pour quelle Mission en Afrique?	123	196
Mission en Europe. Regard de l'Amérique Latine	124	235
Défis missionnaires à l'Europe dans ce continent et par rapport au monde	124	240
Instituts missionnaires et mission en Europe	124	305
V ^e centenaire: l'option pour les pauvres, un apport de l'Eglise latino-américaine à l'Eglise universelle	125	347
« Dieu au visage noir »	125	369
« Continent de l'espérance missionnaire ». Ouverture de l'Amérique Latine à la mission universelle	125	381
Mission et pluralisme des religions	124	427

VIE RELIGIEUSE ET MISSION

« Notre libération est liée à la vôtre ». Missionnaires philippins et zairois en Belgique	124	252
Mission à l'indienne, en Belgique	124	277
Religieux, religieuses, pour quelle Europe? Enjeux et appels	124	285

SPIRITUALITÉ MISSIONNAIRE

« Je ne suis pas venu abroger mais accomplir »	122	51
--	-----	----

ÉTUDES

Synode africain – Lineamenta. Point de vue anglophone	123	123
Eglise d'Afrique et Islam; quelle évangélisation?	123	165
Questions concernant la mission	124	315
Une conception dynamique de la foi et de l'Eglise	125	417

SITUATIONS ET TÉMOIGNAGES

Engagement de sociétés missionnaires au sein du dialogue interreligieux	122	59
Témoignage de l'Eglise en Angola. Une nouvelle étape missionnaire ..	123	136
Un missionnaire africain en Angleterre. Vers la mission par les pauvres?	124	262
Appels de l'Europe. Conclusions de l'Assemblée des supérieurs majeurs de France	124	300
Situations latino-américaines	125	358
En marge avec les marginalisés au Mexique	125	394
Avec les indigènes en Colombie	125	401
Choix de vie missionnaire dans une situation nationale particulière ..	125	409

PRINCIPALES CONTRIBUTIONS

AMALADOSS M.: Défis missionnaires à l'Europe dans ce continent et par rapport au monde	124	240
BALLAN R.: « Continent de l'espérance missionnaire ». Ouverture de l'Amérique Latine à la mission universelle	125	381
BEZZO J.O.: « Dieu au visage noir »	125	369
CASPAR R.: Une rencontre avec l'Islam. Evolution personnelle et vision actuelle	122	15

CHATAIGNÉ P. : Appels de l'Europe. Conclusions de l'Assemblée des supérieurs majeurs de France	124	300
COMBLIN J. : Situations latino-américaines	125	358
DELCOURT F. : Religieux, religieuses, pour quelle Europe? Enjeux et appels	124	285
DORÉ J. : Une conception dynamique de la foi et de l'Eglise	125	417
DUPUIS J. : Pluralisme religieux et mission évangélisatrice de l'Eglise	122	63
FANEGO J. : Mission en Europe. Regard de l'Amérique Latine	124	235
GIRA D. : Regard chrétien sur le Bouddhisme. Réflexions sur le dialogue inter-religieux	122	26
GORETTI M. : Mission à l'indienne, en Belgique	124	277
KAHINGA J. : Témoignage de l'Eglise en Angola. Une nouvelle étape missionnaire	123	136
KALILOMBE P. : Un missionnaire africain en Angleterre. Vers la mission par les pauvres?	124	262
KASANDA LUMEMBU L. : Eglises d'Afrique – Mission universelle. Etre missionnaire africain	123	180
KROEGER J.H. : Engagement de sociétés missionnaires au sein du dialogue inter-religieux	122	59
MACKENZIE C. : Questions concernant la mission	124	315
MASSY F. : En marge avec les marginalisés au Mexique	125	394
MATTAM J. : Synode africain et dialogue. Expérience de l'Inde	123	149
MANHAEGHE E. : « Notre libération est liée à la vôtre ». Missionnaires philippins et zaïrois en Belgique	124	252
MENARD M. : Choix de vie missionnaire dans une situation nationale particulière	125	409
MOUCHEZ L. : Avec les indigènes en Colombie	125	401
NAMBIAPARAMBIL A. : Mission et pluralisme des religions	125	427
NICOLAS F. : Instituts missionnaires et mission en Europe	124	305
ONISHI F.I. : « Je ne suis pas venu abroger mais accomplir »	122	51
PAPE C. : V ^e centenaire : l'option pour les pauvres, un apport de l'Eglise latino-américaine à l'Eglise universelle	125	347
PATHRAPANKAL J. : Médiation universelle du Christ et pluralisme des religions	122	3
PÉNOUKOU J.E. : Quel type d'Eglise. Pour quelle Mission en Afrique?	123	196
SARPONG P.K. : Religion Traditionnelle Africaine. Le dialogue est-il possible?	122	39
STAMER J./TEISSIER H. : Eglise d'Afrique et Islam. Quelle évangélisation? ..	123	165
UZUKWU E.E. : Synode africain – Lineamenta. Point de vue anglophone ..	123	123

PRINCIPAUX AUTEURS RECENSÉS

T. Arai/W. Ariarajah	95	G. Fourrez	100	L. Nefontaine	221
R. Ballan	442	R. Friedli	94	M. Neusch	448
L. Bouyer	454	S. Gadjigo	455	P. Ngandu Nkashama	224
B. Cadeboche	448	J. Giri	226	A. Ngindu Mushete	213
R. Cantalamessa	452	L. Giussani	340	Père Nicolas	223
R. Caspar	95	M.L. Gondal	449	T. Okure	327
J. Charbonnier	227	J.L. Gonzalez-Balado	101	G.M. Oury	337
G. Cholvy	336	C. Gravrand	222	F. Ponchaud	227
J. Comblin	444	A. Houssiau/J.P. Mondet	334	B. Rey	449
P.J. Cordes	453	M. de Huertas	452	M.D. Riss	338
P. Descouvemont	98	B. Jaffre	228	A. Rouad jia	335
J. Doré/R. Luneau/F.		G. Kepel	450	B. Sesboué	221
Kabasele	453	P. Ladière/R. Luneau	101	G. Stinissen	333
M.P. Ducrocq	228	A. Lamy	451	E. Tardif	453
A. Dupleix	333	M. Laverne	339	P. Thomas	99
J. Dupuis	77	L. Lochet	454	Ph. Thomas	451
G. Durufle	339	D. Mac Innis	102	E. Troeltsch	336
Frère Ephraïm	33	H. Milet/J. Ries	450	E. Vermeil	336
M. Fakhry	223	M. Monimart	338	L. Vidal	226
M. Fédou	96	C. de Montclos	100		

■ **Colloque Amérique Latine 1492-1992, à LYON.**

Le Comité Episcopal France-Amérique Latine organise à la Faculté de théologie de Lyon, du 28 au 30 janvier 1992, un Colloque sur le thème: « Conquête et Evangile en Amérique Latine: Questions pour l'Europe aujourd'hui ».

Intervenants:

- Perspectives historiques: J.O. Beozzo, G. Gutiérrez, J. Mayer, E. Mveng.
- Perspectives théologiques: C. Duquoc, R. Panikkar, J.L. Segundo.
- Perspectives socio-culturelles: N. Greinacher, I. Ramonet, P. Valadier.

Colloque 1492-1992 – Faculté de théologie – 25, rue du Plat, 69288 Lyon Cedex 02.

■ **Publications de la Faculté de Théologie de Lyon.**

- A. Dagron: « Aux jours du Fils de l'homme » (Lc 17,1 à 18,8).
- P. Gibert: « Le récit biblique du rêve » (essai de confrontation analytique).
- H. Bourgeois, P. Gibert et M. Jourjon: « La cause des Ecritures. L'autorité des Ecritures en christianisme ».
- J.M. Aubert et G. Couvreur: « Mission et dialogue interreligieux ».
- C. Baboin-Jaubert, G. Bonnet, L. Doucet, P. Moreau, H. Tintant, R. Valette: « Ethique et Démographie ».

Diffusion: Profac – 25, rue du Plat, 69288 Lyon Cedex 2 – CCC Lyon 4 178 67 B.

■ **CREDIC.** La session d'août 1992 se tiendra à Huelva, près de Séville (Espagne).

Le thème en sera: Les Amériques et les réveils missionnaires des XIX^e-XX^e siècles.

CREDIC – 31, Place Bellecour, 69002 Lyon.

« PAIX SUR TERRE AUX HOMMES QUE DIEU AIME »

**C'est le vœu de SPIRITUS pour vous-même
et pour tous ceux qui vous entourent
au long de cette année nouvelle**