

Spiritus

*à la rencontre
des religions traditionnelles*

Actualité

Défis

Accomplissement réciproque

religions traditionnelles

Spiritus	Christianisme et religions traditionnelles	
	La rencontre et ses implications	367
Aylward Shorter	Questions actuelles	379
Eleazar L. Hernandez	Insurrection théologique des peuples indiens	387
Nazaire Diatta	Un accomplissement réciproque	401
John M. Prior	De la « chasse aux têtes » au « retour de l'enfant »	413
Luke Mbefo	Ambiguïtés et tensions	425
Christopher Ejizu	Un dialogue qui va à l'essentiel	436
Daniel Mellier	Pour une re-création	444

contributions

Dean Brackley	Pour une éthique de libération	453
Philippe Laburthe-Tolra	Différence religieuse et mouvement d'universalisation à propos du livre de H. Maurier : « Les missions »	462
	information, recension	474
	tables de l'année 1993	477

un encart est inséré dans ce numéro

Au Sénégal, Clarisse, catéchumène, doit-elle accepter ou refuser la charge de prêtres de l'autel de la fécondité ? En Indonésie, quelle signification donner à cette rumeur de « la chasse aux têtes » qui se répand chaque année ? Au Mexique, quel est le ressort de l'insurrection théologique des peuples indiens ? Au Nigéria, pourquoi cet affrontement violent au sein de la communauté chrétienne de Nanka ? Que veut nous dire ce chrétien quand il ose affirmer : « Le christianisme, c'est comme un pardessus ; mais au-dedans de nous rien n'est changé » ?

N'est-ce point le signe que les religions traditionnelles, les religions des tribus et des ethnies, ces religions orales, sans prétention à l'universalisme, sont bien vivantes. Religions des « vaincus », dans le passé, elles ont été souvent dépréciées, taxées d'animisme, de fétichisme, de sorcellerie, et âprement combattues. Et pourtant, elles ont survécu sous de multiples formes. Elles sont présentes à bien des niveaux de la vie, celle des personnes, celle des familles, celle des sociétés humaines. En quête d'un autre regard, elles sortent aujourd'hui « des grottes du cœur », « jettent les masques », « s'insurgent » pour faire reconnaître leurs droits.

Sous la plume des auteurs de ce numéro, les religions traditionnelles prennent un autre visage. Elles renferment de grandes valeurs ; elles sont partie intégrante d'une vision « holistique » du monde ; elles assurent la cohésion et l'identité de bien des groupes humains. C'est dans cette perspective que les diverses contributions de ce dossier situent la rencontre du christianisme avec ces religions, là où se vivent les vrais problèmes, là où tous les espoirs sont permis à ceux qui sauront se rencontrer en vérité. La rencontre du christianisme et des religions traditionnelles : une chance réciproque ?

Spiritus

Que la paix et la joie vous accompagnent
dans votre service
tout au long de cette nouvelle année

CHRISTIANISME ET RELIGIONS TRADITIONNELLES

LA RENCONTRE ET SES IMPLICATIONS

Pour préparer le Colloque de Spiritus (septembre 1994) et mieux cerner les problèmes soulevés par « La Mission à la Rencontre des Religions », un questionnaire a été envoyé à deux cents personnes engagées dans cette rencontre. Les réponses, une centaine, insistent toutes sur l'expérience comme lieu théologique de réflexion. C'est la démarche que nous adoptons pour ce dossier sur la « Rencontre avec les Religions traditionnelles », en présentant ici les réponses qui traitent de ces religions. Merci à tous ceux et celles qui ont pris sur leur temps pour nous partager leur réflexion. Dans un prochain numéro nous rendrons compte des réponses concernant les autres religions.

NDLR: Les passages en italique sont de la rédaction de SPIRITUS, ceux en romain sont extraits des réponses reçues. Nous utilisons le sigle R.T. pour « religion traditionnelle » et celui de R.T.A. pour « religion traditionnelle africaine ».

VITALITÉ DES RELIGIONS TRADITIONNELLES

Au vu des statistiques (approximatives) données par David Barrett dans « World Christian Encyclopedia » édition de 1985, les adeptes des R.T. ne représentent qu'un faible pourcentage de la population mondiale : 12,3 % en Afrique, 1,6 % en Asie du Sud, moins de 1 % en Asie de l'Est, en Océanie, en Amérique du Nord et du Sud. Mais leur importance et leur vitalité ne se mesurent pas simplement en pourcentages.

Pourtant, dans le débat actuel sur le dialogue interreligieux aussi bien que dans l'activité missionnaire sur le terrain, il ne semble pas qu'on leur accorde toujours l'attention qu'elles méritent.

« Il est important de donner à la rencontre avec les R.T. la place qui lui revient et qui semble trop souvent réduite au profit d'une réflexion portant sur la rencontre avec les grandes religions du monde. On pourrait d'ailleurs se demander pourquoi. »

A. Shorter un expert en la matière constate : « Beaucoup sont pessimistes sur l'avenir des R.T.A., ou ne sont pas disposés à les considérer comme un système autonome et cohérent ayant sa propre légitimité. Le dialogue avec les R.T.A. est une condition nécessaire pour l'inculturation et le développement du christianisme. » *J.E. Penoukou insiste* : « Les R.T.A. sont vivantes ; elles imprègnent la société en toutes ses dimensions. » *Un missionnaire au Pakistan affirme au sujet des Marwaris* : « Ces gens n'ont pas besoin de nous pour survivre comme groupe avec sa culture et sa religion propre. Ils ont survécu des millénaires malgré les pressions et les oppressions de la part des groupes majoritaires hindous ou musulmans. »

Pour bien des gens, les R.T. sont partie intégrante de la vision du monde par laquelle le groupe apporte une réponse aux problèmes essentiels de sa vie. Mais cette situation n'est pas sans poser de questions.

Il y a ceux qui se réclament explicitement de leur R.T. « ... et pour qui il s'agit d'une question de "vie". Renier ses coutumes équivaudrait pour un Bara à se couper du flux vital qui, de Zanahary (le Créateur), par l'intermédiaire des ancêtres et du "Tany masina" (terre sacrée), coule dans ses veines et qu'à son tour il doit transmettre à sa descendance. » (*Madagascar*)

Il y a ceux qui ont adopté une autre religion : « ... se déclarent chrétiens (ou musulmans) et qui ont recours aux rites (coutumes) ancestraux, soit sous l'effet de la pression sociale, soit pour atteindre un but personnel : santé, réussite, amour, vengeance, etc. » (*Madagascar*)

Un chrétien de Zambie avoue en toute franchise : « Le christianisme est comme un pardessus ; mais au dedans de nous-mêmes rien n'est changé ». *C. Ejizu, spécialiste des R.T. affirme pour sa part* : « Le dialogue interreligieux se situe avant tout dans le chrétien... Pour le musulman, un problème semblable existe. Chrétien et musulman se retrouvent ensemble chez le féticheur. » (*Nigéria*)

Au Mexique, confrontée à la « religion populaire » et aux syncrétismes, une religieuse constate : « Face à l'oppression, les peuples indiens ont adopté extérieurement le catholicisme. Mais leur religion s'est retirée dans les "grottes du cœur". Les pratiques anciennes ont survécu sous des formes

camouflées. Elles refont surface aujourd’hui. Je me demande si la solution au problème de l’inculturation n’est pas à chercher dans la “religion populaire”.»

Chaque époque est tributaire de l’ecclésiologie dominante. Dans un passé pas si lointain, tout était simple: on parlait d’animisme ou de fétichisme qu’il fallait éradiquer. Aujourd’hui, notre regard est tout autre.

OU SITUER LE DIALOGUE?

Quand on parle de dialogue, on pense souvent à des discussions entre spécialistes ou partenaires des différentes religions. Les réponses que nous avons reçues font ressortir une réalité assez différente. Elles situent la rencontre et le dialogue dans la vie, celle de personnes bien concrètes, de familles, de communautés humaines et chrétiennes, des Eglises...

«Il faut attacher la plus grande importance au fait que c'est *au cœur de chaque personne*, dans les familles, dans les communautés villageoises, que le dialogue doit s'instaurer. C'est à ce niveau que doit se faire la clarification et que sont mis en œuvre les comportements en cohérence avec la foi de chacun. Quelques exemples pour éclairer ce propos:

Un chrétien est appelé, dans le respect des lois et des coutumes ancestrales, à devenir «mpiambin-jiny» (gardien du tombeau), ce qui comporte la présidence de la célébration de nombreux rites, y compris le «joro» (sacrifice).

- Certains acceptent au nom de la solidarité avec le groupe (ou sous la pression du groupe) et abandonnent la pratique chrétienne.
- D'autres refusent, ce qui peut apparaître comme un acte courageux, mais ne va pas sans conséquences parfois fâcheuses pour eux (ils les supporteront comme des persécutions) ou pour la famille : disputes... etc.
- Quelques rares chrétiens acceptent parce qu'ils se sentent assez d'autorité pour faire évoluer les coutumes et refuser ce qui leur apparaît comme incompatible avec leur foi chrétienne, ou parce qu'ils se sentent soutenus par une communauté chrétienne...»

«Une jeune mère chrétienne perd un enfant en bas âge. Selon la croyance et la coutume de son ethnie, les enfants en bas âge (mbola tsy naniry nify – dont les dents n'ont pas encore poussé) ne sont pas considérés comme des «personnes» à part entière et en cas de décès on ne peut pas les ensevelir dans le tombeau familial. Leur cadavre est suspendu dans un arbre en forêt ou jeté

dans un marécage. La jeune maman refuse que le cadavre de son enfant, baptisé et donc au ciel, soit traité de la sorte ; les membres chrétiens de sa famille et de son village soutiennent son point de vue et engagent un dialogue (kabary) avec les autres parents et habitants du village tenants de la coutume des ancêtres. On trouve un compromis. On accède à la demande de la maman, mais on creusera une fosse spéciale où seront ensevelis les enfants morts en bas âge. (Dans cette région, les tombeaux comportent deux fosses, une pour les hommes et l'autre pour les femmes.)»

«On pourrait encore signaler bien des situations de la vie de tous les jours, où il y a effectivement conflit entre conceptions religieuses diverses : à propos de la terre et du travail de la terre, avec tout le cortège d'interdits attachés à la terre, la recherche de la cause des maladies et de leurs remèdes, etc.»
(Madagascar)

Plusieurs autres réponses viennent confirmer cette approche :

«Le colloque devrait aborder la question du dialogue et de la convivialité à l'**intérieur des familles** dont les membres appartiennent à différentes religions ou confessions religieuses.» (Brésil) – «Les laïcs n'attachent pas une grande importance à une approche pastorale de la religion traditionnelle. Cette remarque en appelle une autre : le **catéchuménat** est-il réellement un accompagnement du “converti” dans l'effort de “re-création” de son univers religieux ? Re-création ne signifiant absolument pas la négation de tout ce qu'il a vécu antérieurement alors qu'il pratiquait la religion traditionnelle.» – «Les petites **communautés chrétiennes** sont des lieux de rencontre interreligieuse avec ses risques et ses richesses.»

UNE APPROCHE CONTEXTUALISÉE

Nous reproduisons ici l'essentiel de trois réponses qui nous feront mieux comprendre de quoi il est question quand on insiste sur la prise en compte des différents contextes dans la rencontre avec les religions traditionnelles.

PARAGUAY, avec les Guarani Mbya (Justina Fanego).

Nous nous trouvons dans un pays chrétien. Il existe des minorités non chrétiennes : ethnies indigènes, de religion traditionnelle (2 % de la population), des immigrants et des sectes. Depuis huit ans nous avons commencé à tra-

vailler avec les indigènes Guarani-Mbya de religion traditionnelle. Notre option est d'aller vers eux dans un respect total pour leur religion. Notre but est de les accompagner dans **leur quête de survie**. C'est pour eux LA priorité et notre travail principal est de leur assurer la possession légale de leurs terres.

Il est difficile d'annoncer Jésus Christ dans un contexte où les oppresseurs sont des catholiques. Nous manquons de formation en matière de religion traditionnelle. Elle constitue **un système bien organisé**, mais ils la préservent jalousement à l'intérieur de leur ethnies et ils la vivent en secret. Il s'agit de leur survie comme groupe, d'où une attitude défensive à l'égard des étrangers. Nous sommes parvenues quelquefois à un dialogue religieux sous forme d'échange d'expérience. Très rarement ils nous ont permis d'être présentes à certaines de leurs cérémonies religieuses.

Dans nos relations, les aspects positifs sont d'abord le **respect mutuel**. Ils respectent la religion des Sœurs et nous respectons la leur. Nous ne les forcions jamais au dialogue. Ils découvrent que certains catholiques les aident à survivre. Ils sont sensibles à l'aide généreuse et désintéressée des missionnaires. C'est peut-être une expérience positive en vue d'une future rencontre au plan religieux. Nos contacts apportent une harmonie mutuelle au plan religieux dans la mesure où chacun perçoit l'expérience religieuse de l'autre. Nous croyons tous en un Dieu Père créateur.

Pour eux, la **terre** est fondamentale, y compris au plan religieux. Et c'est donc très positif d'avoir pu obtenir la légalisation de la possession de leurs terres, ce qui a permis aussi aux indigènes de s'unir et de renforcer leur organisation.

Le Colloque devrait réfléchir sur l'inculturation de l'Eglise chez les aborigènes en vue de constituer une Eglise indigène en lien avec l'Eglise universelle. Cependant, la conversion au catholicisme pose la question de **l'identité culturelle des minorités**, car la religion traditionnelle assure au groupe cohésion et identité. Enfin, que penser de l'attitude négative des sectes qui ne respectent pas la religion traditionnelle et détruisent le lent cheminement du dialogue respectueux ?

NIGÉRIA, Patrick Ngoyi se situe dans un contexte de rencontre entre les R.T., l'Islam et le Christianisme :

«Le dialogue interreligieux occupait une place importante dans mon projet missionnaire déjà dès les années de formation. Cela impliquait une attitude

humble et simple dans l'approche de tout ce qui est autre et la conviction personnelle de ne pas avoir le monopole du savoir ni de l'Esprit Saint. Ce dernier est et a toujours été à l'œuvre dans les religions des peuples vers lesquels j'étais envoyé. Mon attitude fondamentale est restée la même et l'aspiration profonde à un dialogue interreligieux sincère n'a fait que grandir.

«**Mon admiration pour la sincérité de l'homme religieux yoruba** m'a poussé à m'associer d'une façon particulière aux adeptes des R.T.A. La cohérence entre leur foi et leur pratique contrastait d'une façon criante avec l'hypocrisie des chrétiens et des musulmans africains qui recourent à eux, "la nuit", en temps de crise.

Musulmans et chrétiens sont en conflit et il y a souvent des affrontements meurtriers. Cette situation de conflit est un facteur motivant pour un dialogue approfondi entre christianisme et R.T.A. Les R.T.A. apparaissent comme un lieu privilégié de rencontre entre les diverses religions en Afrique.

Un certain traditionalisme des missionnaires irlandais, qui ont par ailleurs accompli une grande œuvre, a contribué à fermer l'Eglise du Nigéria au dialogue avec les autres religions. Le catholicisme est vécu comme étant l'unique religion à laquelle les autres doivent se convertir. Tout cela conduit à une sacramentalisation sans grand impact sur la vie socio-politique du pays. On a l'impression d'un réel divorce entre pratique religieuse et engagement social.

La religion chrétienne est minoritaire (10 % de la population) au milieu d'un islam fanatique et intolérant et de sectes chrétiennes dont le prosélytisme est soutenu par les U.S.A. Ce contexte rend difficile le dialogue entre les religions. Les textes de Vatican II sont ignorés. Sont-ils utiles ?

Grâce à un dialogue interpersonnel avec les dirigeants des autres religions au plan local, un dialogue a pu s'instaurer entre les communautés catholiques, d'autres communautés chrétiennes, les musulmans et les adeptes des R.T.A. La participation aux célébrations des unes et des autres est devenue chose normale alors qu'elle était impensable dans le passé. Des projets de développement communautaire, des actions pour la défense des droits de l'homme, sont entrepris en commun sans discrimination, même lorsque l'initiative est prise par les catholiques. Reste à amener le clergé autochtone à accepter la réalité et la nécessité de l'inculturation. Il faut lutter contre un excès de cléricalisme entretenu par un conservatisme théologique et l'absence de formation continue tant pour le clergé que pour les laïcs.

INDONÉSIE: dans une société pluriculturelle, John. M. Prior pose des questions, des défis, à partir d'une situation complexe.

Historiquement, l'arrivée du christianisme en Indonésie est étroitement liée au colonialisme portugais et hollandais. Il faudrait ici beaucoup de nuances, mais le modèle est clair. *Défi*: comment faire déboucher une histoire exclusiviste dans des **interprétations interreligieuses multiculturelles**? Ceci ne concerne pas seulement l'histoire «sécurière», mais l'histoire «du salut». Nous devons donc élaborer une nouvelle théologie de l'histoire: comment se réalise sur terre la volonté de Dieu?

Les communautés chrétiennes forment de petites minorités dans la société indonésienne. *Défi*: comment une minorité socio-religieuse peut-elle être présente à la majorité musulmane d'une manière ouverte sans perdre son **identité**? Ou encore, comment une minorité peut-elle maintenir son identité spécifique sans demeurer exclusiviste?

Les cultures traditionnelles indonésiennes, à Java et ailleurs, se sont démontrées extrêmement résistantes. Le bouddhisme, l'hindouisme, l'islam et le christianisme se sont enracinés dans cette base socio-religieuse traditionnelle. L'islam n'est pas seulement sunnite, mais sunnite javanaise ou sunnite aceh. Les calvinistes sont des calvinistes batak. Les catholiques sont des catholiques florésiens. *Défi*: comment permettre à la **spécificité** de chaque tradition religieuse d'être présente d'une manière ouverte, non menaçante, à travers la base culturelle traditionnelle qui chevauche et donc unit les membres des nombreuses traditions religieuses?

Assez souvent, des membres d'un clan ou d'une famille appartiennent à différentes religions. Au centre de Java, des familles ont souvent des membres musulmans, kebatinan et chrétiens; à Florès, un clan comprend des musulmans et des chrétiens; à Timor, une famille peut avoir des membres dans les Eglises évangélique, pentecôtiste et catholique. En même temps, les traditions claniques et familiales comme mariages, funérailles et héritages, unissent tous les éléments. *Défi*: comment faire pour que ces facteurs culturels d'unité rendent chaque tradition religieuse **présente aux autres**?

La religion imprègne tous les secteurs de la vie. Sans un apport religieux créatif, le développement socio-économique grandira sur des bases implicitement séculières, ou selon l'idéologie d'une élite économique, sociale et militaire. *Défi*: comment faire pour que la **lutte en commun** contre les injustices et pour une société plus juste élargisse les horizons de chaque tradition religieuse particulière?

RENCONTRER L'AUTRE – UNE PRISE DE CONSCIENCE

Le Concile Vatican II est donné par le plus grand nombre comme le point de départ d'une nouvelle prise de conscience, d'une nouvelle façon d'approcher les R.T.

«**En Zambie**, plusieurs événements ont provoqué une évolution dans notre attitude à l'égard des R.T. Dans les années 60, nous avons été surpris par un mouvement de protestation: une Africaine fondait une Eglise qui valorisait les croyances traditionnelles que nous appelions sorcellerie et que nous n'avions jamais prises au sérieux. A la même époque, un ancien séminariste fondait aussi une Eglise qui mettait l'accent sur l'Esprit, le “cœur du christianisme...” Vint ensuite Mgr Milingo... Tout cela nous a fait prendre conscience de l'*approche religieuse africaine de la vie* et du hiatus existant entre cette approche et l'Eglise. Personnellement, il m'est apparu que ces croyances étaient comme la grille de lecture de ce que l'Africain voit et entend...»

«**Religieuse au Brésil**, ma première démarche a été de découvrir, de m'informer, de comprendre les religions afro-brésiliennes, la religion populaire et les autres dénominations religieuses, comprendre leurs valeurs, les peurs, les motivations... Des questions se posent. Pourquoi cette double appartenance à l'Eglise catholique et au culte des esprits ?... J'ai surtout découvert que les problèmes de la vie courante sont une des motivations pour chercher dans la religion une solution pour les résoudre... En fait, je n'ai fait que quelques pas et je reste avec beaucoup de questions.»

«Arrivé au **Nord-Cameroun** en 1969, venu pour annoncer l'Evangile, j'ai découvert que la majorité des adeptes de la R.T. vivaient une foi bien enracinée, transmise par les ancêtres. J'ai été impressionné par le témoignage d'un prêtre venu du Sud “Baba Simon”, plein de respect devant cette révélation naturelle de Dieu. J'ai perçu combien, avant toute annonce de Jésus Christ, il est nécessaire de se mettre à l'écoute de l'autre dans le respect profond de sa foi.»

voies multiples et diversifiées

Nous vivons un temps d'exploration, de découverte. Les pistes de la rencontre avec les R.T. sont diverses.

Au Niger: «Notre perspective est d'aider les Gurmancè chrétiens à réfléchir sur leur propre coutume et de faire naître une nouvelle coutume gur-

mancé qui leur permette de rester eux-mêmes et de faire face au monde moderne.»

Au Mexique: «Les tribus indiennes ne séparent pas comme nous foi et vie. Deux champs d'action de notre projet d'évangélisation touchent le cœur de ce peuple: la sauvegarde et le développement de la culture mixtèque et l'agro-écologie qui insiste sur le respect de la "terre-mère".»

A l'ICAO, Afrique de l'Ouest: «Avec les étudiants en théologie et de jeunes chercheurs..., notre première démarche est d'abord une description ethnologique. Nous cherchons ensuite à voir les motivations profondes qui fondent les rites et les concepts. Derrière tout cela se pose la question fondamentale de la vie: "comment manger la vie", la garder; comment juguler la mort, vivre dans l'au-delà?...»

Au Zaïre: «On parle de la mission à la rencontre des religions. Ne faudrait-il pas parler aussi (ou plutôt) et de façon explicite, du dialogue entre les Eglises locales et les religions ? Quelle est l'attitude des responsables des Eglises ? Quelle vision ont-ils de la mission qui est la leur avant d'être la nôtre ?»

Au Brésil: «Je suis né dans une famille de tradition bouddhiste et shintoïste. Ayant fait l'expérience de connaître Jésus Christ et l'Evangile, je suis convaincu de l'importance de la rencontre avec les religions des peuples... Elle doit avoir une place importante dans tout projet missionnaire. Il ne s'agit pas de conquête ou de prosélytisme, mais de montrer que le *Christ* vient illuminer la vie des peuples également *au sein de leurs propres religions*. Puisqu'il s'agit d'un colloque sur la rencontre, je pense que la discussion ne doit pas porter sur les concepts ou la notion que chaque religion a de Dieu. Le plus important est de prendre conscience de **l'expérience de Dieu**. On verra ainsi qu'il y a beaucoup de choses que l'on peut partager entre nous. Dans ce cadre, Jésus Christ est celui qui rend possible l'expérience de Dieu en plénitude, l'expérience d'un Dieu qui sauve, qui apporte la vie et qui nous aime inconditionnellement.

LES QUESTIONS

La dernière question posée invitait à « préciser les problèmes que le colloque devrait aborder et les questions auxquelles il devrait réfléchir». Nous pouvons maintenant dégager quelques pistes.

Le dialogue et sa finalité: « Il me paraît nécessaire de clarifier la notion même de dialogue et le but qu'il poursuit. » – « Situer le dialogue dans l'ensemble de la mission. » – « Approfondir les notions de "rencontre" et de "simple présence" en tenant compte des situations où le dialogue est impossible. » – « Faire une approche anthropologique et théologique. » – « Le point de vue de l'autre, quel est-il ? » – « Dialoguer pour apprendre, s'enrichir... construire un monde nouveau. »

L'inculturation: « Certaines conceptions de l'inculturation ne tiennent pas suffisamment compte de la complexité théologique et anthropologique de la question. Il ne s'agit pas seulement du problème de la rencontre entre une foi, présentée parfois comme transcendant toute culture, et une culture locale. Comme l'expression de la foi a été profondément façonnée par diverses cultures au long de l'histoire, il s'agit aussi toujours d'une rencontre entre des cultures. »

Des questions théologiques: « Le caractère unique de Jésus Christ: il est difficile de transmettre cela et de le faire comprendre. » – « Comment comprendre la médiation universelle du Christ et la médiation de salut des autres religions ? » – « Clarifier la place de l'Eglise dans le Royaume. » – « Oeuvrer pour le Royaume, est-ce la voie de la mission dans le contexte de la rencontre des religions ? »

Des questions pastorales: « Comment concilier la fierté d'être chrétien, fondée sur une meilleure connaissance du Christ et ce regard favorable porté sur les autres religions ? Comment éduquer dans ce sens ? Comment former au dialogue ? » – « Rencontrer, dialoguer, c'est recevoir, s'enrichir... Que peut-on apprendre des pratiques des R.T., des nouveaux mouvements religieux... ? Cela pose la question de la pertinence du message de salut annoncé par l'Eglise dans des cultures où il est défini et vécu autrement. »

« Le souci de **promouvoir le développement** envahit le champ de la mission au risque d'occulter le reste... d'accréditer l'idée d'un christianisme étranger, importé, dans la mesure où les projets ne tiennent que par l'aide extérieure... L'effort déployé en faveur du processus de démocratisation risque d'accréditer et d'intensifier **une opposition néfaste:** la religion traditionnelle est tournée vers le passé, elle est synonyme d'immobilisme, de résignation, voire de fatalisme – le christianisme est tourné vers l'avenir... il est force de progrès... »

« L'attachement à la religion traditionnelle (sa vision de Dieu, du monde, de l'homme...) et à ses rites (coutumes) est souvent le fait des groupes marginalisés par la société politique (minorités), et économiques (les moins riches)...

groupes avec lesquels il est souvent plus difficile d'entrer en dialogue. La fidélité à la religion traditionnelle (à la religion des ancêtres) est liée à la lutte pour protéger l'identité du groupe et s'accompagne souvent du rejet de tout ce qui vient de l'extérieur et qui est perçu comme une agression... Comment lever l'ambiguïté de l'identification du christianisme avec le progrès, dans la mesure où ce progrès vise souvent tout autre chose que les valeurs évangéliques ?»

LA FORMATION

C'est après avoir parlé de l'expérience que l'on aborde la question de la formation. Elle est une obligation qui se découvre dans la rencontre elle-même. Et c'est encore de l'expérience que se déduisent les différents domaines où elle est nécessaire.

Il s'agit d'abord de se former à une certaine attitude, à certaines dispositions spirituelles. La rencontre exige une « kénose ». « On n'a pas toute la vérité » – « nous avons quelque chose à apprendre » – « il s'agit de se convertir... pour rencontrer Dieu chez l'autre... » Former à cette « kénose » est indispensable.

Les premiers destinataires de cette formation sont les chrétiens, membres des communautés où se vit réellement la rencontre. Ce sont eux qui sont affrontés aux difficultés de la rencontre, en eux-mêmes, au sein de leurs familles, dans la société où ils sont engagés. On ne peut oublier aussi les catéchumènes. Quelle est la place faite à cette formation au dialogue, à la rencontre dans la catéchèse, pendant le catéchuménat ? Des rencontres de dialogue interreligieux sont entreprises, et bien souvent ce sont les problèmes concrets de la vie en société qui en constituent l'objet.

Les responsables pastoraux ont également besoin d'une formation. « Il est nécessaire de les motiver à entreprendre cette formation. » – « Une théologie de la rencontre avec les religions doit être développée. » – « Les jeunes en formation (les futurs prêtres, religieux, religieuses) doivent être initiés aux voies de la rencontre avec les autres religions. » – « Le problème de la formation me paraît comme primordial... Un ressourcement régulier me paraît nécessaire. »

Il n'y avait dans notre démarche aucune prétention à la rigueur d'une enquête scientifique. Nous avions simplement le désir de garder le contact

avec la réalité de la rencontre dans la vie de nos frères et sœurs missionnaires. Pour ce qui nous concerne, cet objectif est atteint.

Classer des réponses qui ont chacune leur originalité n'est pas un exercice facile. Une « citation » extraite de son contexte perd souvent de sa force. On a l'impression de laisser échapper bien des choses importantes. Pourtant, une lecture attentive permet de repérer des lignes de force, des convergences que nous nous sommes efforcés de mettre en évidence. On les retrouve aussi dans les autres contributions à ce dossier. Elles permettront au Colloque de septembre 1994 d'éviter de se répandre en spéculations sur de grands principes. C'est le souhait de tous ceux qui nous ont répondu. C'est aussi le nôtre.

Il reste encore assez de temps pour que tous ceux qui le désirent puissent participer à cette préparation. Faites-nous part de votre expérience, de vos réactions à ce dossier, de vos attentes. Nous vous y invitons instamment et accueillerons vos contributions avec beaucoup de joie.

Spiritus

QUESTIONS ACTUELLES

par Aylward Shorter

Aylward Shorter, missionnaire d'Afrique, a travaillé dans différents pays d'Afrique orientale, particulièrement dans le cadre de l'«Amecea Pastoral Institute» au Kenya. Il a notamment publié: «Théologie chrétienne africaine. Adaptation ou incarnation» (Paris, Le Cerf, 1980). Actuellement il est Président de l'Institut Missionnaire de Londres.

A. Shorter nous introduit dans l'univers des religions traditionnelles, mettant en relief leurs traits caractéristiques et les questions qui se posent aujourd'hui dans leur rencontre avec le christianisme. Il nous introduit ainsi aux articles qui suivent.

D'un point de vue ethnologique, les religions traditionnelles sont habituellement définies comme faisant partie intégrante de la culture d'un groupe ethnique donné. Dans les parties du monde comme l'Afrique, où des groupes ethniques survivent comme foyers d'affiliation socio-culturelle, il y a eu généralement un passé de migrations et de mélanges qui ont provoqué une fusion progressive des identités ethniques. Ce processus a été accéléré dans les temps modernes par la mobilité des populations, l'urbanisation et l'édification des nations. Malgré cela, *l'affiliation ethnique reste solide*, en ville comme à la campagne, et le groupe ethnique demeure une catégorie importante au niveau de l'interaction sociale et politique dans les états modernes.

A l'origine, le groupe ethnique s'est développé à partir du «dialogue» entre une tradition humaine et un environnement physique donné. Ce milieu offre un nombre limité de choix pour la solution des problèmes de la vie quotidienne, et chaque groupe ethnique développe ses propres institutions sociales en accord avec les choix qu'il fait. Dans cet environnement physique et humain, les groupes interrogent l'existence et développent *leur propre sys-*

tème de classification symbolique. Ce système est habituellement un « univers organique » qui non seulement fournit une clé de compréhension du monde mais qui identifie aussi les liens « biologiques » entre les humains et le monde invisible des esprits dont la création et la société sont les symboles extérieurs. Ainsi les religions traditionnelles, comme les autres systèmes religieux, offrent à leurs adeptes un ordre général du monde, **une vision du monde**, à l'intérieur de laquelle ils construisent leur vie. Cette vision est une « cathédrale élémentaire » comparable aux cathédrales chrétiennes du Moyen-Age européen. Ces édifices, avec leurs sculptures, leurs fresques et leurs vitraux, constituaient une « mappa mundi » (une carte du monde) qui offrait aux fidèles *une interprétation de leur expérience*. C'est ce que font les systèmes symboliques des religions traditionnelles.

problèmes de méthodologie

En raison des contacts inter-ethniques et de la diffusion des idées et des pratiques, la religion traditionnelle est rarement identifiable au groupe ethnique à l'intérieur duquel elle est structurée ou définie. Croyances et rites religieux sont généralement partagés sur de vastes territoires; ainsi la pratique du culte des ancêtres connaît une diffusion presque universelle en Afrique. Une étude globale de la religion traditionnelle en présente inévitablement une image fausse, bien qu'elle soit une base indispensable pour une analyse comparative exhaustive. Mais en fin de compte, une comparaison limitée est nécessaire dans les ères culturelles ou les groupes considérés.

La nature orale et rituelle de la religion traditionnelle impose à l'enquêteur une participation active à la vie des groupes considérés. Le développement récent de l'histoire de l'oralité met clairement en évidence l'**interaction** entre les populations de « culture orale » et la diffusion des idées religieuses. Sans aucun doute, ces études historiques sont à la fois possibles et valables. *La religion a imprégné tous les aspects de la vie traditionnelle* et l'histoire de la religion traditionnelle est *inséparable* de celle des autres institutions sociales et politiques. Chez les peuples nomades, l'expérience d'une nature qui embrasse tout a fourni une parabole de la réalité divine. Chez les peuples sédentaires, qui possèdent une culture matériellement plus avancée, la théologie a souvent pris comme modèle l'interaction entre personnages, divinités et êtres humains divinisés, tandis que la pratique religieuse se fixait sur des lieux saints: tombeaux, sanctuaires, temples et mausolées. Les cultes royaux ont très souvent joué un rôle important dans le développement des religions traditionnelles. Cependant, à l'ère coloniale, les leaders religieux ont fré-

quemment été sécularisés ou marginalisés, tandis qu'islam et christianisme agissaient comme des catalyseurs pour un élargissement des perspectives théologiques, spécialement en ce qui concerne la croyance en un Etre suprême ou en un Dieu très-haut, et les enseignements eschatologiques.

Les religions traditionnelles ont souvent été défavorablement comparées aux soit-disant «religions mondiales». Une telle critique est sujette à discussion dans la mesure où elle s'appuie sur des critères littéraires et d'expression matérielle de la culture. Pour ce qui est des critères théologiques, les religions traditionnelles n'ont habituellement pas d'orientation universaliste ou missionnaire. Elles tendent vers le syncrétisme et l'absorption des idées ou des conduites religieuses nouvelles. Cependant, d'un point de vue géographique et historique, les religions traditionnelles ont effectivement traversé les océans ou ont été transportées d'un continent à l'autre. Les religions africaines d'Amérique du sud et des Caraïbes en sont un exemple. Récemment, le Pape Jean-Paul II, en voyage pastoral au Bénin, a attiré l'attention sur le culte «*vodun*» du serpent qui est à l'origine du culte «*vaudou*» en Haïti.

Il n'est pas douteux que les religions traditionnelles *colorent* l'islam et le christianisme dans leurs formes orthodoxes ou missionnaires contemporaines. Elles ont aussi pris *des formes nouvelles* sous l'apparence des nouveaux mouvements religieux qui souvent sont davantage néo-traditionnels que néo-chrétiens ou néo-islamiques. Ces mouvements pratiquent fréquemment une thérapie basée sur la médiation des esprits ou la contre-sorcellerie. Plusieurs religions mondiales bien connues ont surgi sur *un arrière-fond historique* de religion ethnique traditionnelle. C'est particulièrement le cas des traditions védiques pour l'hindouisme, des religions traditionnelles qui ont contribué au surgissement de l'islam et de celles qui ont donné naissance aux écritures hébraïques. Il faut cependant se garder d'un évolutionnisme ou d'un progressisme naïfs, de concepts euro-centriques comme l'idée d'un Dieu «listant» ou «paresseux» (*deus otiosus*), ou de certaines interprétations dualistes ou polythéistes des religions traditionnelles.

les doctrines des religions traditionnelles

Il est difficile pour des chrétiens d'apprécier la valeur d'une approche d'**un monde divin** à la fois personnel et transpersonnel, ou d'accepter «un monde des esprits» incluant des remèdes et des fétiches inanimés aussi bien que des êtres personnalisés. Parfois il n'y a qu'un seul concept d'«esprit», mais différentes catégories d'esprit sont envisagées comme des «réfractions» d'un être

suprêmement puissant souvent symboliquement associé avec le ciel. Dans d'autres cas, un être suprême est plus clairement personnalisé comme créateur ou dispensateur de vie. Souvent on pense que des esprits de la nature contrôlent la brousse et, dans la cosmologie, on réserve une place particulière à la terre (habituellement femelle). Parfois l'opposition symbolique terre-ciel aboutit à une représentation bisexuée de l'Etre suprême. On peut identifier des sources humaines et non-humaines du mal et du désordre du monde.

Les gardiens de la société traditionnelle peuvent être des esprits créateurs totémiques (dans la religion des aborigènes d'Australie) ou les totems des clans et des lignages. Cependant, en général, les protecteurs d'une société sont les esprits des défunt, *les ancêtres*. Leur culte est structuré selon différents niveaux : les esprits liés à un terroir ou ceux des personnalités éminentes du passé sont invoqués en faveur de groupes plus étendus. D'une certaine manière, on les considère comme des médiateurs, pas tant comme des intercesseurs, mais plutôt des plénipotentiaires au service de la providence divine et objets d'un culte. Occasionnellement on peut les considérer comme des intermédiaires pour approcher l'Etre suprême et les garants de l'authenticité du culte. La plupart des comportements moraux traditionnels consistent à plaire aux gardiens de la société et à vivre en harmonie avec eux.

Dans les sociétés traditionnelles, le «**leadership**» est fondamentalement de nature rituelle. Il est exercé par des «rois divins», des «prophètes-arbitres», des «médiums» ou des «prêtres-médiateurs». La vie et le bien-être du «roi divin» étaient liés «cosmo-biologiquement» avec ceux de l'univers. Dans certains clans, le dirigeant était lui-même (ou elle-même) possédé par une divinité ou issu d'une divinité. C'est dans les sociétés monarchiques les plus développées qu'a fleuri le plus haut degré de pluralisme théologique. Lorsque les missionnaires chrétiens sont entrés en scène, il leur a été parfois difficile de choisir une divinité suprême susceptible d'être identifiée avec le Dieu chrétien. Un tel pluralisme n'était pas systématique mais représentait une dialectique entre différents aspects ou facettes de l'«esprit». Cette dialectique était exprimée mythologiquement et rituellement, et elle reproduisait dans le monde des esprits les tensions de la société humaine.

Dans les religions traditionnelles, **la mort** constitue un problème particulier. Il s'agit d'une diminution de la vie qui ne peut être transcendée que par la transmission de la vie. C'est pourquoi on pense souvent que la continuité de la vie dépend du fait que les défunt ont été des «donneurs de vie» et que leurs descendants en cultivent la mémoire en reconnaissance de ce don. Les humains deviennent des ancêtres, mais les ancêtres – à travers une réincarnation nomi-

nale ou au sens strict – redeviennent des humains. Dans certains systèmes de croyances, on pense que les personnes, ou leurs âmes-vies, se réincarnent sans cesse jusqu'à ce que l'œuvre de leur vie soit achevée. Dans d'autres, la réincarnation est nominale, et l'on pense que les vivants jouissent de la protection spéciale de leurs ancêtres homonymes et modèles de conduite. Bien des gens croient aussi que les esprits des morts peuvent posséder les vivants.

les pratiques de la religion traditionnelle

Une pratique de la religion traditionnelle que l'on rencontre partout est le *sacrifice* sous une forme ou une autre. Dans son sens le plus large, le sacrifice comporte l'offrande d'un bien possédé par l'homme et il ne se réduit pas à l'immolation de créatures vivantes. Chez les nomades et les pasteurs, le sacrifice est généralement de nature nettement expiatoire et il est offert en totalité ou principalement à l'Etre suprême. Cependant, dans la plupart des communautés humaines, le sacrifice est loin d'être réservé au seul Etre suprême. Dans la ligne de la tradition culturelle juive qui identifie l'immolation avec le culte divin, ce fait a souvent été mal apprécié par les chrétiens. Il faut pourtant souligner que ce point de vue judéo-chrétien est loin d'être partagé par les autres religions. Au contraire, dans les religions traditionnelles, l'immolation d'une vie dans un sacrifice dénote rarement, pour ne pas dire jamais, la reconnaissance d'une souveraineté exclusivement divine. Une façon d'appréhender le sacrifice dans les religions traditionnelles est de le considérer comme modelé sur l'échange de présents entre les hommes et sur les coutumes liées au partage de nourriture et de boisson.

Les offrandes des prémices sont également très fréquentes ; on les considère comme l'achat, au Créateur ou aux esprits protecteurs, du droit de jouir des fruits de l'agriculture, de la chasse ou de la cueillette. Le sacrifice rituel sur les tombes ou les mausolées comporte habituellement une libation ou une offrande de céréales. Cependant, on offre aussi des biens non comestibles et parfois on consacre sans les immoler des animaux vivants qui sont alors soustraits à l'usage de l'homme. Quand le sacrifice s'adresse aux ancêtres, il prend parfois l'apparence de nourriture ou de soins donnés à des personnes âgées, mais il est clair que la pratique va bien au-delà. On reconnaît aux ancêtres un savoir et un pouvoir exceptionnels, et le sacrifice qui leur est adressé est une reconnaissance de leur pouvoir d'intervenir dans la société humaine. Les malheurs sont fréquemment attribués à un manqueument au devoir d'offrir des sacrifices selon les formes et en temps voulu.

Il serait toutefois trompeur de réduire le sacrifice exclusivement au concept et à la fonction de don-offrande car il existe bien *d'autres formes de sacrifice* largement répandues. En Australie, l'immolation d'animaux totémiques est vue comme un moyen de revigoriser la vie des gens placés sous leur protection. Par ailleurs, on trouve dans le monde entier le concept d'un sacrifice cosmique. Il s'agit d'un type d'immolation qui trouve sa signification dans les mythes cosmiques qui ont cours dans les groupes ethniques concernés. Dans ce cas, on tue un animal sacré, ou même un dirigeant divin, mais alors habituellement par substitution, pour franchir l'abîme qui sépare la terre et le ciel. La victime a une valeur symbolique exceptionnelle pour le bien-être du cosmos, et le sacrifice de sa vie est considéré, d'une certaine manière, comme salvifique.

Dans les religions traditionnelles, *une grande partie des rites est funéraire*. C'est particulièrement vrai des cultes locaux centrés sur les tombeaux des chefs et des souverains divinisés. Les invocations et les offrandes religieuses jouent un rôle dans presque tous les contextes rituels des sociétés traditionnelles, y compris pour les rites de la naissance, de la puberté, du mariage, de la mort, du deuil et de l'héritage. Les sociétés professionnelles ont souvent leur propre cérémonial religieux semblable à celui que pratiquent les sociétés de masques secrètes ou semi-secrètes. Les rituels de réparation des torts et de réconciliation impliquent souvent une prière pour la délivrance du mal moral et physique. Enfin la divination est aussi un élément important dans la plupart des rituels religieux traditionnels et le culte religieux est en grande partie divinatoire, ce qui entraîne pour les chrétiens la nécessité de distinguer dans la prière entre manipulation et supplication.

développements contemporains

Au niveau du peuple et des individus, les pratiques de recherche et d'élimination des sorciers persistent ainsi que l'application de la magie au domaine de la foi et de la pratique religieuses. Le recours aux médiums continue à offrir aux fidèles la satisfaction d'être en contact direct avec les esprits objets de la foi religieuse, ou avec les esprits indésirables qui sont perçus comme la source des malheurs. Parfois les médiums entrent en transes et parlent en «langues». Ces pratiques sont souvent une pierre d'achoppement pour les chrétiens dont les traditions n'admettent que deux types de possession: la diabolique ou celle de l'Esprit de Pentecôte.

Dans les religions traditionnelles, *la prière* n'est pas seulement orale et/ou rituelle. Elle peut se concrétiser dans la mise en œuvre de charmes et d'emblèmes ou à travers des attitudes corporelles. De plus, les serments, les bénédictions et les malédictions prennent une forme religieuse caractérisée.

Avec la disparition des structures ethniques sociales et politiques, bien des rituels communautaires de la religion traditionnelle sont morts ou moribonds. Cependant les croyances, les concepts et les valeurs religieuses traditionnelles sont *plus tenaces* qu'on ne le pense. Les idées anciennes survivent sous des formes nouvelles. La religion traditionnelle est hautement assimilatrice, même « protéiforme ». Son élasticité lui confère une remarquable capacité de survivre sous une forme souterraine. Le changement accéléré des structures a encouragé la croissance de nouveaux mouvements religieux et de sectes. Beaucoup d'entre eux présentent un caractère millénariste, comme dans les Eglises indépendantes africaines ou les cultes-cargo de Mélanésie. Beaucoup sont également des renouveaux traditionalistes ou des mouvements volontairement raciaux ou ethniques. Beaucoup sont franchement syncrétistes et habillent les croyances traditionnelles de formes extérieures chrétiennes ou islamiques.

Egalement intéressante est la manière dont les valeurs et les institutions religieuses traditionnelles *ont façonné ou affecté les grandes traditions chrétiennes*. Cela s'est produit dans l'exercice de la responsabilité ou de l'autorité ainsi qu'à travers les adaptations liturgiques et musicales. La « guérison dans l'esprit » est certainement un lien intéressant entre religion traditionnelle et christianisme, mais elle tend à se développer en un dualisme théologiquement regrettable.

orientations pour le dialogue avec la religion traditionnelle

Chez les chrétiens, l'obstacle principal est *le refus de prendre au sérieux* la religion traditionnelle et de la considérer comme un système religieux cohérent. C'est pourquoi les chrétiens convertis n'ont effectivement pas renoncé à leur religion antérieure ; ils ont simplement « adhéré » au christianisme. Ils n'ont pas non plus été capables de discerner les continuités et les discontinuités entre leur nouvelle foi et leur religion antérieure. Une autre difficulté tient au caractère écrit et systématique du christianisme qui contraste fortement avec la nature orale, spontanée et symbolique de la religion traditionnelle. Il existe aussi des préjugés culturels que les chrétiens ont hérité des Ecritures juives : par exemple le fait d'accepter comme un fait universellement admis

que le sang signifie la vie et l'immolation un culte rendu à Dieu. Les prêtres et les missionnaires chrétiens sont généralement très peu informés sur les religions traditionnelles. Ils ont besoin, surmontant leurs préjugés et leur complexe de supériorité, de prendre le temps nécessaire à l'étude de cette question.

Du côté des religions traditionnelles, le principal handicap est certainement *l'absence ou la rareté d'interlocuteurs authentiques*. Même quand on peut les trouver, ils ne possèdent pas l'instruction ou la compétence qui les placerait au niveau de ceux qui parlent au nom de la religion chrétienne. Cependant, il faudrait les encourager à rendre raison de leur foi et on devrait encourager les chrétiens à les prendre au sérieux, y compris en prenant part au culte et aux rites traditionnels. C'est finalement plus important que les discussions verbales car les adeptes des religions traditionnelles sont probablement plus à l'aise dans leur rituel propre que dans le cadre d'un débat qui leur est étranger.

C'est dans la mentalité divisée des chrétiens convertis que le dialogue le plus utile et le plus décisif doit s'instaurer. Il faut aider ces chrétiens à être au clair avec leur foi nouvelle et à faire les discernements nécessaires. Cela leur permettra de reconnaître les semences de l'Evangile dans leurs anciennes traditions religieuses et offrira au christianisme des domaines d'application nouveaux. Bien des adeptes des religions traditionnelles voient dans le christianisme *le meilleur espoir de survie pour les croyances et les valeurs qu'ils chérissent*. Il est d'une importance cruciale que ces valeurs religieuses autochtones soient assumées par la puissance de l'Evangile chrétien et non pas étouffées par une culture mondiale sécularisée et technocratique venue d'Europe et d'Amérique.

Aylward Shorter

*MIL – Holcombe House
The Rigeway
London NW7 4HY – England*

INSURRECTION THÉOLOGIQUE DES PEUPLES INDIENS

par Eleazar Lopez Hernandez

Eleazar Lopez Hernandez, Zapotèque de la région de l'isthme de Tehuantepec (au sud de Mexico), est prêtre diocésain, membre de l'équipe du CENAMI (Centre National d'Aide aux Missions Indigènes). Il est responsable du département de la Formation destiné aux dirigeants, promoteurs et agents pastoraux indigènes de Mexico, et il est particulièrement engagé dans la recherche de la théologie indienne.

Solidaire de son peuple et de son Eglise, E. L. Hernandez porte un regard approfondi sur le passé: la rencontre de la religion des vainqueurs avec celle des vaincus, sur le présent: les ressorts de cette «insurrection théologique», et sur l'avenir: les chemins d'une nécessaire réconciliation.

De nos jours, un sujet se trouve au centre de débats passionnés tant entre les chercheurs que parmi les indigènes et surtout, les grandes institutions religieuses qui conservent jusqu'aujourd'hui l'hégémonie sur la foi de nos peuples. Il s'agit de «l'**insurrection théologique des peuples indiens et afro-américains**». L'emploi de cette expression n'a rien à voir avec un sensationalisme de pacotille. Il s'agit, dans la vie de la société et des Eglises, d'un fait nouveau qui doit être analysé et assumé avec le sens d'une responsabilité historique. Nous assistons à *l'irruption des «vaincus» sur les places publiques*; ils réclament le respect de leurs droits collectifs au nombre desquels il faut compter non seulement le droit à la langue et aux coutumes propres, mais aussi le droit à la terre, à un territoire, à l'autodétermination, à une éducation adaptée, à la reconnaissance des croyances et des pratiques religieuses particulières.

Ce qui semblait mort ou dépassé revient aujourd'hui explicitement à l'existence. Cinq siècles après, nous assistons à la résurrection du monde global, y

compris les réalités mythico-symboliques, des peuples originaires de ce continent et de ceux qui y furent transplantés de force avec l'arrivée des Européens : les afro-américains.

Dans un processus de réaffirmation ou de récupération de leur identité ethnique, certains membres influents de ces peuples ont décidé de *sortir des grottes les divinités de leurs ancêtres*. Ils veulent consciemment et ouvertement les placer à leurs côtés dans la lutte toujours plus héroïque qu'ils mènent pour s'assurer des espaces de vie face à l'agressivité des nouvelles sociétés nationales et transnationales. En effet, en se modernisant, ces dernières mettent en danger non seulement la survie des cultures héritées de l'antiquité et constamment réactualisées dans un large effort de résistance populaire, mais aussi la vie même des détenteurs de ces cultures. Après cinq siècles de mort apparente, il n'est pas exagéré de parler d'un retour en force des dieux indiens et nègres.

Analyser ce phénomène constitue un défi aussi bien pour ceux qui étudient le monde indigène que pour les membres des communautés concernées. Les schémas traditionnels de compréhension de la réalité ne sont pas suffisants. Il faut, d'une manière créative, imaginer des catégories plus adaptées permettant d'approcher avec respect et sens critique ce qui constitue l'intimité de nos peuples. Ce que nous allons présenter n'est pas à proprement parler une froide analyse des faits. Il s'agira de rapporter fidèlement *ce que nous avons vécu dans le secteur indigène et ecclésial* où nous sommes vitalement engagés et qui, en fait, se trouve imbriqué comme un chemin de dialogue entre deux mondes historiquement différents et souvent adversaires. C'est la raison pour laquelle je considère cette réflexion comme une importante contribution en vue d'une juste évaluation de ce phénomène actuel, vaste et complexe.

PERSPECTIVE HISTORIQUE

Au long des cinq derniers siècles, ce qui est résulté de la «rencontre» ou de l'«invasion» par l'Occident, pour les religions pré-existantes à Tawantinsuyo, Anahuac ou Abya Yala, n'a fait l'objet que de peu de relations et encore moins d'analyses. On a simplement considéré qu'il s'agissait de «conquête spirituelle» ou de «première évangélisation». Il est difficile de cacher que ce qui a été dit à ce sujet exprime presque exclusivement le point de vue de ceux qui ont mené à bien la conquête. On n'a pratiquement pas donné la parole à ceux qui ont subi les conséquences de l'action évangélisatrice et quand on la leur donne, on ne retient de façon sélective que les

expressions qui se font l'écho des évangélisateurs et des colonisateurs. A l'intérieur de l'Eglise, les voix «extra chorum» ont à peine eu droit à quelque considération.

les apparences

Il existe heureusement une vaste documentation qui permet de retrouver quelques cas illustrant, du point de vue des vaincus et des évangélisés, la manière dont les choses se sont effectivement passées. En 1524, lors de ce qu'on a appelé «*Le Dialogue des Douze*», les prêtres mexicains qui ne pouvaient déjà plus se défendre par les armes, ont affronté la logique impénétrable des représentants de la religion des vainqueurs. Très rapidement, ils se sont rendus compte qu'ils n'avaient pas la plus infime possibilité de faire reconnaître la validité de leurs exposés théoriques ou théologiques face à l'entêtement d'étrangers qui s'appuyaient non seulement sur de meilleurs arguments théologiques mais aussi sur des armes plus performantes. C'est pourquoi, d'après ce qui est écrit dans les récits conservés par les disciples du frère Bernardino de Sahagùn, même s'ils réussirent à exposer avec bravoure leurs points de vue sur les dieux de leurs peuples, ils durent finalement arriver à une terrible décision pratique: «*que nous ne mourrions pas, que nous ne disparaissions pas, même si nos dieux sont morts*». Face à cette situation irrémédiable et en raison de leur impuissance à changer, à ce moment là, la dynamique de l'histoire, la stratégie de survie adoptée par les vaincus fut d'embrasser résolument le christianisme espagnol dans l'espoir de ne pas succomber définitivement.

Dans un écrit de 1710 relatif aux peuples de Ajusco, où sont transcrits les faits du début de la conquête, on place les paroles suivantes dans la bouche de Tecpanecatl, souverain des peuples Tlalpan, Topilco, Totoltepec, Azicpac, Tepeticpac et Xalatlaco: «*Je vous informe aujourd'hui que, pour qu'ils ne nous tuent pas, ma volonté est que nous soyons tous baptisés et que nous adorions le nouveau dieu parce que j'estime qu'il est le même que le nôtre*». ¹ Ils étaient devenus des chrétiens si attachés à l'Eglise qu'aux yeux des missionnaires, ils paraissaient convertis depuis de nombreuses années. Frère Toribio de Benavente ou «Motolinia», qui connaissait les Indiens de très près, affirmait au milieu du xvi^e siècle: «*Ces pauvres Indiens ont tellement oublié leurs idoles que l'on pourrait croire que cent ans se sont écoulés*».

1/ Collection ancienne de manuscrits des Archives historiques de la Bibliothèque natio-

nale d'Anthropologie de Mexico, volume 254, pages 259 et 260.

Il semblait qu'en très peu de temps s'était réalisée l'exigence fatale imposée par les vainqueurs : « *Il est absolument nécessaire pour vous de mépriser et de détester, de rejeter, d'avoir en horreur et de cracher sur tout ce que vous considériez ou adoriez comme des dieux* ». Aux yeux des représentants de l'Eglise, le Dieu chrétien avait mené à bien sa mission d'écartier complètement les anciennes croyances, ces « vieilleries » des vaincus. Vingt ans à peine après la conquête, on ne voyait plus nulle part les dieux de Anahuac ; ils paraissaient bien avoir complètement disparu.

la réalité

La réalité était pourtant différente et les missionnaires le découvrirent quelques décennies plus tard, quand ils s'impliquèrent plus profondément dans la vie des populations et apprirent à connaître leurs langues et leurs coutumes religieuses. Ils se rendirent compte alors que *par stratégie de survie*, les peuples indiens avaient su, de manières variées et créatives, *préserver leurs anciens dieux* et les cacher aux regards inquisiteurs des Européens. Certains avaient été emmenés dans des grottes éloignées, dans la montagne où l'on se rendait périodiquement depuis toujours pour rechercher aide et conseil. D'autres avaient été cachés dans les murs, les autels et les statues des nouveaux temples chrétiens où on pouvait leur rendre visite en même temps qu'on allait « auprès des choses sacrées qu'enseignent ici les prêtres chrétiens ».

Mais la méthode de survie la plus fréquemment utilisée fut l'acceptation du Dieu chrétien avec tout ce que cela impliquait, quitte à établir avec lui le même type de relations que les ancêtres avaient jadis avec leurs divinités. En d'autres termes, les peuples vaincus, christianisés par la contrainte, sans aucun dialogue entre leurs croyances religieuses et les nouveaux apports du christianisme, ne se sont pas considérés dans l'obligation de renoncer complètement à leur propre religion. C'est pourquoi ils reformulèrent dans les schémas et les bagages culturels nouveaux du symbolisme chrétien leur monde mythico-religieux précolombien, car comme l'affirmait Tecpanecatl « *J'estime que c'est le même dieu que le nôtre* ».

Un exemple illustre bien cette ré-élaboration théologique : celui de la « *Vierge de Guadalupe* » au Mexique, qui reprend les meilleurs éléments du monde religieux Nahuatl, et leur donne une continuité dans le christianisme. L'ancienne *Coatlicue* et la *Tonantzin*, figures féminines de Dieu, ont continué de vivre à travers Marie de Guadalupe, la Mère du Mexique née après la conquête. Cela explique l'origine du phénomène qu'on a depuis appelé

«catholicisme populaire, religiosité populaire ou religion du peuple». Il est, pour une grande part, la conséquence de la pratique de substitution ou de juxtaposition des croyances mise en œuvre par les missionnaires ; mais il est, en même temps, le fruit de *l'effort d'appropriation du christianisme* par les peuples indigènes.

En même temps qu'il a rendu possible pour les vaincus la survie physique, ce phénomène leur a permis d'ouvrir dans la société coloniale des espaces où ils ont pu maintenir leur monde religieux ancestral en autonomie face à l'institution ecclésiale, ou de partager intelligemment avec elle des espaces communs d'action. C'est pourquoi en de nombreux endroits, comme à Chichicastenango au Guatemala, les indigènes ont continué à *célébrer leurs propres rites* immédiatement avant ou après la célébration des sacrements chrétiens, et parfois en même temps.

les difficultés

Réalisé au début sous le regard inquisiteur des missionnaires, *ce processus de synthèse* ou de «syncrétisme» comme disent certains chercheurs, n'a pas du tout été facile. Il existe de nombreux exemples qui attestent l'énorme difficulté qu'a impliquée la ré-élaboration théologique des vaincus dans le contexte colonial.²

Cosijopi, roi Zapotèque de Tehuantepec, dans l'actuel état de Oaxaca au Mexique, s'était volontairement allié aux conquistadors et avait accepté le baptême pour lui et son peuple. En 1555, il fut traduit devant l'Inquisition car on l'avait surpris à présider une cérémonie cataloguée comme «idolâtrique» par les missionnaires. A cause de ce «délit» tous ses collègues prêtres qui avaient participé à ce rite furent jugés sommairement et conduits au bûcher sans autre forme de procès. Lui-même fut l'objet d'une certaine considération, en sa qualité de roi-allié et parce qu'il avait fait appel à son droit d'être jugé directement par la Couronne. Les conséquences ne furent pas moins terribles pour Cosijopi. Après une année de confrontations, d'accusations et de plaidoiries, jugé coupable d'apostasie, il fut condamné à la confiscation de tous ses biens et à perdre tous ses priviléges. Ce qui eut pour lui le même effet que le bûcher pour ses compagnons et le conduisit rapidement à la mort, à son retour dans son Tehuantepec natal.

2/ «*Le chemin théologique des peuples indiens durant 500 ans*», rapport du P. Eleazar Lopez Hernandez lors de la 2^e Rencontre-atelier de théologie indienne du

secteur Mayense, qui s'est déroulée à Chichicastenango, Guatemala, du 13 au 18 septembre 1992.

La mort de Cosijopi marqua pour les Zapotèques non pas tellement le début d'un christianisme plus pur, que celui de nouvelles formes de relation avec les pouvoirs religieux de la société coloniale parfaitement identifiés à l'ordre établi, malgré d'honorables exceptions. Les Sages zapothèques comprirent que, malgré leurs bonnes intentions, les Dominicains avaient en fin de compte opté en faveur des conquistadors. Ils le vérifièrent lors de la « rébellion de Tehuantepec » en 1660 et de celle des Chacones en 1700. Malgré les bonnes paroles de réconciliation et de pardon des religieux, les autorités coloniales se livrèrent à une chasse et à un massacre sauvages de tous les meneurs.

des communautés laissées à elles-mêmes

Par la suite, la population autochtone connut une dramatique diminution en nombre. En moins de cinquante ans, de groupe majoritaire, elle devint un secteur insignifiant au sein de la société coloniale, et les communautés indigènes furent laissées à l'abandon par l'Eglise. Ce fut heureux pour nos peuples. Cela les a aidés de manière décisive à poursuivre leur effort pour créer ou consolider la « *religiosité populaire* » ou « *religion du peuple* ». En l'absence de ministres officiels de l'Eglise, les communautés se sont engagées d'elles-mêmes dans des processus décisifs de symbiose ou de synthèse vitale entre leurs croyances et les apports du christianisme européen. C'est ce que nous appelons aujourd'hui « *l'inculturation de l'Evangile et de l'Eglise* ».

Le cas des Zapotèques de l'Isthme de Tehuantepec se révèle particulièrement significatif. Les Dominicains qui ont évangélisé le secteur avaient une méthode missionnaire particulière. Ils étaient itinérants. Ils parcouraient toute la région en prêchant et en baptisant, mais il ne leur était pas permis de s'installer à demeure parmi les populations : après de brefs séjours, ils laissaient aux mains des gens du village la responsabilité du maintien du culte et de l'instruction religieuse.

C'est ainsi que, très vite, nos gens ont commencé à « *zapotiquer* », c'est-à-dire à s'approprier le contenu du christianisme en le débarrassant de son caractère étranger. Les saints chrétiens ont cessé d'être « dxu » (étrangers) et sont devenus Binnizà (Zapotèques), grâce à un audacieux travail d'appropriation qui les transporta du Vieux Monde et les fit naître, vivre et accomplir leurs miracles dans l'histoire du peuple zapotèque. C'est pour cela qu'ils les appellent « Pita'o » ou « Bido », exactement comme ils appelaient leurs anciennes divinités. Ils leur rendirent le même culte, par l'entremise des desservants en exercice avant la christianisation et dans les mêmes lieux, les temples chrétiens ayant été construits sur les sites où se trouvaient auparavant

les Teolcallme ou Cayuda'o pré-hispaniques. Ils abandonnèrent simplement les appellations divines et les ministères liturgiques qui étaient spécialement incompatibles avec l'institution ecclésiastique.

Ces processus ne furent évidemment pas réalisés en pleine lumière ou avec le consentement explicite des dirigeants de l'Eglise. C'est pourquoi, plus de cent ans après la conquête militaire et spirituelle, les curés du diocèse de Antequera ou Oaxaca découvrirent avec horreur que les croyances qu'ils pensaient mortes *continuaient avec autant de vigueur* qu'avant la première évangélisation.³ On intensifia à nouveau les «campagnes d'extirpation des idolâtries» qui, malgré leur caractère spectaculaire, eurent de maigres résultats.

Comme au début de l'évangélisation, les Zapotèques de cette époque ne furent guère convaincus qu'ils devaient abandonner complètement leurs divinités. La nouvelle conjoncture les obligeait simplement à être plus circonspects, eu égard à la clandestinité imposée à leur monde religieux. Sur la «natte» de leurs croyances religieuses, Pita'o, Cisijo, Xunaxi et Coquila, Pères et Mères du peuple zapotèque, ont continué à s'asseoir aux côtés du Dieu de Notre Seigneur Jésus Christ et de sa Mère, la Vierge Marie, comme dans le cas de la «Vierge de Juquila», s'identifiant parfois avec eux. Ainsi passèrent cinq cents années.

aujourd'hui

L'enthousiasme suscité envers les indigènes et les afro-américains à l'occasion de la «célébration» ou commémoration du «Cinquième anniversaire», en raison surtout de la place obtenue par les peuples indigènes grâce à une lutte mieux organisée, a créé un contexte favorable à la mise en pleine lumière, non seulement de la dimension civile de la lutte des indigènes et des noirs, mais aussi de sa dimension religieuse. Un large secteur des églises chrétiennes pratique aujourd'hui **une autre approche pastorale** du monde religieux des peuples indigènes et afro-américains, et dans la société civile se fait jour **une nouvelle prise de conscience des droits** qui appartiennent à ces peuples dans le domaine religieux.

Tout cela a conduit bien des responsables indigènes et afro-américains à l'idée que le moment est arrivé de *sortir des grottes les dieux* soit-disant vaincus; que l'heure a sonné de *retirer les masques* et de montrer à tout le monde son vrai

3/ «*Relation authentique des idolâtries, du diocèse de Oaxaca*» du Fr. Gonçalo de Balsalobre, 1656.

visage et son cœur véritable, sans craindre d'être accusé d'être «hérétiques, idolâtres ou diaboliques». Il est temps, disent-ils, de montrer que si les Indiens et les Noirs sont encore vivants, c'est parce que nos dieux n'ont pas été anéantis. En conséquence, en exerçant le droit à nous reconstruire *une identité ethnique adéquate*, nous sommes autorisés à faire en plein jour ce que durant des années nous avons été obligés de mener dans la clandestinité.

rencontres et déclarations

A partir de ce désir de réaffirmation des droits des Indiens, au cours des cinq dernières années et sur tout le continent, se sont multipliées des rencontres de prêtres indigènes, chrétiens et traditionnels, et de représentants de la «religion du peuple» en vue de poser publiquement leurs exigences vis-à-vis des institutions religieuses prédominantes. Ainsi, la Rencontre Oecuménique Latino-américaine de Théologie Indienne qui s'est déroulée à Mexico en septembre 1990. Ainsi également, *la première rencontre des prêtres mayas du Guatemala* qui s'est tenue du 1^{er} au 15 décembre 1991 et qui, entre autres, s'était fixé **les objectifs suivants**:

- Récupérer la pratique de la théologie maya antérieure à l'invasion des étrangers au Guatemala et en Amérique.
- Face aux religieux et théologiens actuellement majoritaires au Guatemala, proclamer notre droit au respect pour que l'on cesse de nous accuser d'être des païens, des sorciers, des ensorceleurs, des diables, des sacrificateurs de vies humaines, etc. et que l'on ne nous juge pas sans avoir examiné en profondeur l'histoire de notre vision du monde.
- Devant les peuples du monde, demander pour les prêtres mayas le droit à la vie, et le droit d'exercer librement leur théologie, leur philosophie, leur art et leur science millénaire.
- Solliciter le libre accès aux lieux de culte mayas devenus propriétés de particuliers ou de l'Etat.
- Expliquer une fois pour toutes que les cérémonies mayas ne sont ni sorcellerie, ni envoûtement, étant donné que la méchanceté a aussi existé, existe et existera dans les cultures des autres continents.⁴

Ces dernières années, des documents de plus en plus nombreux recueillent et font connaître au grand public des déclarations semblables. Du 19 au 23 juin 1992 à Tihuanaco, en Bolivie, «lors de la célébration de la Nouvelle Année,

4/ «Rapport de la réunion», imprimé au Guatemala, 1991.

cinq cent ans après le pillage, la profanation et l'invasion coloniales, des représentants religieux des nationalités Maya, Kacchikel, Maya Quiché, Nahnu, Kuna, Nahuatl, Tarahumara, Guaymi, Teribe, Quichua, Aymara, Quechua, Innu, Cherokee, Chiquitano, et des cultures afro-caribéennes et afro-brésiliennes, se sont réunis pour la Rencontre mondiale des Ambassadeurs religieux ». Voici le point central de leur discussion : « *Nous ne sommes pas des romantiques, et encore moins des nostalgiques. Ce n'est pas l'esprit de revanche qui nous pousse à redonner vigueur à notre spiritualité et à nos cultures. Nous croyons profondément que la sagesse des nations autochtones est un facteur prépondérant pour le salut de notre planète et de toute l'humanité, sans égoïsme, parce que nos spiritualités indigènes et afro-byayalaises sont fondées sur l'équilibre, la complémentarité, l'identité et le consensus* ».⁵

TYPOLOGIE DE LA VIE RELIGIEUSE INDIGÈNE

A partir des faits signalés ici nous pouvons conclure qu'il existe aujourd'hui chez les peuples indigènes non pas une seule forme d'expérience religieuse – la chrétienne de style occidental –, mais **une vaste gamme de variantes religieuses** qui essaient d'être des réponses historiques de ces peuples aux diverses modalités de leur vie et à la rencontre ou au choc qu'ils ont connu avec la religion dominante.

- Il existe certainement des indigènes dont la vie religieuse s'exprime fondamentalement à travers le christianisme catholique ou protestant. Ce sont *les indigènes christianisés de style occidental* qui ont dû assumer la conversion chrétienne comme un abandon total des croyances de leurs ancêtres. Pour devenir chrétiens, ils ont dû effectivement renier leurs dieux vernaculaires et ils ne désirent pas retourner aujourd'hui à quelque chose qui leur rappelle ces éléments du passé. Ils conservent peut-être, enfouies au fond d'eux-mêmes, les croyances de leurs aïeux, mais il ne leur vient pas maintenant à l'esprit de retourner les détruire, à moins qu'ils ne fassent une rencontre plus forte avec ces réalités. *Biologiquement, ils sont indigènes, mais leur esprit a été totalement gagné par le christianisme occidental.*
- Il existe d'autres indigènes qui ont pareillement été gagnés par le christianisme mais *qui conservent une part de leur identité religieuse ancestrale et*

5/ Déclaration ronéoée en Bolivie, 1992.

lui font une place à l'intérieur même des modèles chrétiens. Ils habillent leur christianisme de parures indigènes comme la langue, le vêtement traditionnel, quelques symboles ajoutés à la liturgie officielle, etc. sans que ces ornements parviennent à modifier profondément les fondements de l'Eglise à laquelle ils se sont identifiés. C'est cela qui constitue à proprement parler ce qu'on appelle le «*catholicisme populaire*» ou «*la religiosité populaire indigène*». Ces indigènes se sentent interpellés lorsque, prenant conscience des croyances de leurs aïeux, ils cherchent les moyens adéquats qui leur ouvriraient des espaces dans l'Eglise, mais ils se voient dans l'impossibilité de le faire en raison de la rigidité des dogmes et des règles du christianisme.

– On trouve aussi d'autres indigènes qui, par leur style de vie, *continuent d'être liés radicalement au véritable monde religieux de leurs ancêtres* et qui, en raison de leurs relations étroites avec l'Eglise, ont incorporé dans la pratique indigène quelques éléments du christianisme, comme les chants, les prières, les images de saints et d'autres symboles, surtout ceux qui sont polyvalents, comme la croix, les âmes du purgatoire, les prières. Ces emprunts religieux ne modifient pas profondément le schéma fondamental de leur foi indigène.

La méthode des emprunts ne date pas d'aujourd'hui : elle est ancienne, si bien que ceux-ci ont fini par faire partie de la tradition populaire et que l'on n'en reconnaît plus l'origine étrangère. Cela ne se fait pas consciemment mais de façon spontanée. C'est pourquoi, quand aujourd'hui les indigènes prennent conscience de cela, ils peuvent en conclure soit qu'il faut rejeter totalement ces éléments étrangers, les considérant comme une «*contamination pernicieuse*» de leur foi originelle, soit qu'il faut les accepter de propos délibéré comme un «*enrichissement de la foi indigène*».

– On rencontre enfin *des indigènes qui conservent la religion de leurs aïeux* à un niveau très pur et totalement en dehors des Eglises. Ce sont ceux qui ont survécu aux campagnes d'extirpation des idolâtries qui se sont déroulées sans interruption durant ces 500 dernières années, en se réfugiant dans les montagnes, ou ceux qui ont été plus habiles pour camoufler et pratiquer dans la clandestinité leurs croyances. Ils ressentent actuellement la nécessité de défendre leur identité religieuse avec de meilleurs arguments. C'est pourquoi ils font appel aux droits reconnus dans la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme proclamée par les Nations Unies, ou bien font alliance avec d'autres secteurs sociaux qui sont sensibles à la lutte indigène.

Pour en arriver à cet éventail de possibilités religieuses chez les peuples indigènes, **il a fallu parcourir un long chemin** parsemé de luttes héroïques avec

des martyrs de part et d'autre, des actions audacieuses et osées au départ et enfin un processus de re-formulation et de re-création de l'identité religieuse indigène selon les exigences de chaque étape de l'histoire.

PRINCIPAUX DÉFIS D'AUJOURD'HUI

Ce qui a été dit jusqu'ici montre qu'il n'est pas simple d'aborder la problématique religieuse des peuples indigènes d'aujourd'hui. En fait il s'agit d'une réalité qui va plus loin que les schémas d'analyse connus. C'est un fait nouveau dans son expression récente, mais aussi très ancien en tant qu'il fait partie de la lutte de résistance de ces peuples.

Pour les agents indigènes des Eglises, il est nécessaire de reconnaître que pour analyser ce phénomène complexe de l'expérience religieuse indigène, il faut aller au-delà de la catégorie maintenant reconnue de la « religiosité populaire ». Cette catégorie voit finalement le monde religieux indigène uniquement par rapport au christianisme. Elle considère qu'il en est *une prolongation déformée et imparfaite* qu'il faut *purifier ou libérer* de ses erreurs. Nous devons poser **des schémas nouveaux d'analyse et d'action** qui nous permettent de nous approcher avec objectivité et respect de ces aspects tellement intimes de la vie de nos peuples. Nous pourrons ainsi collaborer à la consolidation ou la re-formulation religieuse que ces communautés ont décidé de mener à bien dans leur lutte actuelle pour la vie.

Outre le fait de reconnaître explicitement l'existence et les exigences des « religions indigènes » qui vivent ou survivent soit en marge du christianisme, soit en relation avec lui, il faut comprendre qu'elles se donnent des formes variées d'expérience de la foi chrétienne éloignées des schémas traditionnels. Elles représentent des sortes de « *christianismes apocryphes* » qui échappent au contrôle du « *Canon sacré* », mais qui méritent d'être abordées comme des réalités ayant leur propre consistance.

RÔLE DES PRÊTRES INDIGÈNES

Nous qui faisons partie de ces peuples indigènes et qui, en même temps, sommes membres qualifiés des Eglises, nous sommes appelés à l'heure actuelle à jouer un rôle d'importance vitale pour le maintien, la reproduction et éventuellement, la ré-élaboration de l'identité culturelle et religieuse de

nos peuples. Il dépend de nous, pour une large part, de donner un support explicite et conscient au dialogue inter-religieux que nos ancêtres ont discrètement et spontanément réalisé pendant longtemps, et de défendre, à l'intérieur des Eglises, la légitimité et l'utilité actuelle de ce dialogue «*pour un enrichissement mutuel*», en faisant appel aussi bien aux raisons internes à ces communautés qu'aux raisons propres au christianisme. Car nous avons le bonheur de connaître les deux réalités.

Il est certain que la connaissance des faits douloureux du passé nous empêche d'avoir l'impartialité nécessaire pour faire un travail exempt de réactions viscérales. Il est certain aussi que le problème est, au plus haut degré, source de profonde émotion pour ceux qui ont la malchance de se trouver là où passe la ligne qui sépare les vaincus des vainqueurs. Puisque nous avons bu aux deux sources, nous portons comme un stigmate notre cœur converti en champ de bataille entre les dieux et les religions. Nous aimons nos Eglises, dans la mesure où elles sont pour tous source de «vie en abondance» (Jean 10,10), mais nous aimons avec la même ferveur nos peuples parce qu'ils sont la matrice de notre première identité.

Indigènes christianisés depuis longtemps, nous vivons spontanément la foi simple de nos peuples, sans nous préoccuper des contradictions canoniques ou théologiques qui pourraient y être impliquées. Nous partageons ces croyances sans aucun problème de conscience. Mais, lorsque nous avons décidé de devenir ministres officiels de l'Eglise, nous avons été formés à rejeter de notre cœur les formes soit-disant bâtarde du christianisme que nos peuples avaient élaborées. Nous sommes ainsi entrés, sans le vouloir, dans la guerre des dieux et des religions qui n'arrivent pas à se donner la main pour une paix durable.

A la différence de nos frères qui vivent la religiosité populaire indigène sans grandes complications, nous sommes arrivés à la conclusion que nous ne pouvons pas agir en permanence avec une personnalité duelle, non explicitement réconciliée. Nous croyons en effet que cela met en grave danger notre intégrité psychologique personnelle. Mais nous sommes également convaincus qu'aller à l'extrême au point de devoir opter pour l'un en renonçant à l'autre, ne nous paraît pas la réponse la plus humaine et la plus adéquate. C'est pourquoi, en même temps que nous allons à la rencontre de nos racines culturelles et religieuses, nous créons dans nos Eglises et en nous-mêmes des espaces consistants de dialogue entre ces deux réalités, espaces où le Dieu chrétien et le Dieu indigène, «qui sont le même», se réconcilient définitivement en une nouvelle synthèse vitale.

Nous sommes convaincus que *cette réconciliation* des dieux et des religions est possible aujourd’hui, sans cesser d’être chrétiens ni cesser d’être indigènes. Mais il faut pour cela que nous lisions d’une manière nouvelle et ouverte au dialogue les livres saints et les exposés fondamentaux du christianisme. Si se maintient le style d’anti-dialogue et d’intolérance qui a prévalu jusqu’à aujourd’hui, il n’existe aucune réponse à la question que nous posons ici.

Réaliser cette exigence des pauvres de la terre, telle est la tâche que nous nous sommes fixée en mettant en route le processus de la théologie indienne chrétienne. Cette tâche n’est certainement pas facile, car bien qu’il y ait des personnes disposées à l’entreprendre, nous manquons de modèles historiques pour la fonder, d’autant plus que, dans les Eglises, les mêmes préjugés et attitudes qu’il y a 500 ans continuent à prévaloir en ce qui concerne la valeur qu’ont ou peuvent avoir les croyances populaires.

Nous considérons néanmoins que pour rendre la paix du cœur aux indigènes, surtout à ceux qui sont le plus vivement affectés, pour rapprocher les Eglises de la lutte de nos peuples et pouvoir faire des propositions alternatives pour une société plus humaine, nous ne pouvons pas remettre à plus tard d’assumer au plus vite la responsabilité de cette tâche de réconciliation existentielle.

PERSPECTIVES POUR L’AVENIR

La récente conférence de l’Episcopat latino-américain qui s’est tenue à Saint-Domingue, a ouvert les portes au dialogue respectueux avec les formes religieuses existantes sur le continent ainsi qu’à l’inculturation de l’Evangile au cœur des cultures indigènes et afro-américaines. Elle a pris comme point de départ *la reconnaissance des grandes valeurs* apportées par ces cultures, valeurs qui aujourd’hui sont considérées par la théologie chrétienne comme «semences du Verbe», comme présence salvatrice du Fils de Dieu qui, préalablement à toute évangélisation, a animé le chemin historique de ces peuples.

Après avoir signalé qu’il était «important d’entreprendre un dialogue avec les religions non chrétiennes présentes sur notre continent, particulièrement les religions indigènes et afro-américaines longtemps ignorées ou marginalisées», ⁶ les Evêques latino-américains ont clairement affirmé: «*Nous voulons nous rapprocher des peuples indigènes et afro-américains afin que l’Evangile incarné dans leurs cultures manifeste toute sa vitalité et qu’ils*

6/ Santo Domingo, n° 137.

entrent en dialogue de communion avec les autres communautés chrétiennes pour un mutuel enrichissement.⁷ Ils se sont engagés à « accompagner leur réflexion théologique en respectant les formulations culturelles qui les aident à rendre raison de leur foi et de leur espérance ».⁸

conclusion

De la réalisation de ces engagements et de l'espace qui sera octroyé aux chrétiens indigènes à l'intérieur de nos Eglises, dépendra en grande partie *la réussite de la réconciliation* tant souhaitée entre nos mondes religieux, différenciés et parfois opposés. Il y va de la libération des énergies vitales enfermées dans les « *petacas* » (blagues à tabac) ancestrales des cultures de nos peuples et de notre contribution à la construction d'un monde plus humain et plus juste, qui soit la réponse aux souhaits de tous les pauvres du monde.

Eleazar Lopez Hernandez

*CENAMI, A.C.
Avenida Xochiquetzal, 255
Sta Isabel Tola
07010 Mexico DF – Mexique*

7/ *Ibid.*, n° 299.

8/ *Ibid.*, n° 248.

UN ACCOMPLISSEMENT RÉCIPROQUE

par Nazaire Diatta

Originaire de Casamance. Nazaire Diatta est prêtre en 1972. Après trois années de pastorale à Elana, il poursuit ses études à Rome (maîtrise en théologie) et à Paris (doctorat en anthropologie). De 1982 à 1990, il est curé à Oussouye et à Youtou. De 1990 à 1993, il est professeur à l'ICAO à Abidjan. N. Diatta part de deux situations qui mettent bien en évidence les difficultés de la rencontre du christianisme avec la religion traditionnelle. L'analyse qu'il en propose dans un contexte africain soulève des questions théologiques importantes et propose des perspectives pour un accomplissement réciproque.

Parlant des valeurs africaines comme la vision spirituelle de la vie, le respect de la dignité humaine, le sens de la famille, l'autorité des pères, la vie communautaire, Paul VI affirme non seulement que «*c'est un devoir de respecter l'héritage de cette tradition*» mais que «*c'est aussi un devoir d'en renouveler la signification et l'expression*»¹. Le propos de ces lignes est de voir la façon dont ce **renouvellement** peut s'effectuer, s'actualiser. Et si c'était par la participation du chrétien aux rites traditionnels qui sont le lieu même de l'expression de ces valeurs, valeurs qui sont déjà la «*base providentielle pour la transmission du message évangélique et la construction d'une société nouvelle dans le Christ*» ?²

LES FAITS

Pour tenter de répondre à la question, nous allons partir de problèmes pastoraux concrets vécus en Casamance, dans cette ethnie qui a fait parler d'elle ces dix dernières années : les Jóola.

A Youtou, paroisse nouvellement fondée dans le diocèse de Ziguinchor en Casamance, Clarisse, encore catéchumène et femme d'André Sambou, chef

des chrétiens, a été prise comme *prêtresse de l'autel par excellence de la fécondité*. Un après midi d'avril 1988, les femmes qui avaient quelques responsabilités à cet autel, accompagnées de toutes les anciennes du village, ont investi la demeure d'André. Elles ont répandu du vin de palme tout autour et y ont attaché un «huben» en feuilles de rônier, signe que la maison entière était désormais sous la mouvance de l'autel de la fécondité et donc sacrée. Personne ne pouvait y entrer ni en sortir et la femme d'André était prise puisqu'elle était à l'intérieur. Elle était destinée à devenir responsable suprême, la prêtresse au-dessus de toutes les autres, au service de cet autel. Elle a refusé, soutenue en cela par son mari et la petite communauté chrétienne.

Un cas semblable concerne **Afaal-Etam**, lui aussi encore catéchumène. Il s'agissait d'assumer la charge de *prêtre de l'autel de l'initiation de la circoncision*. C'est dans sa famille que devait être choisi le prêtre de cet autel et le conseil des anciens l'a désigné comme le seul capable d'assumer la charge. Il a refusé parce que catéchumène et le problème de l'initiation de la circoncision se pose encore aujourd'hui dans le village.

On pressent tous les problèmes que pose le refus de Clarisse et d'Afaal-Etam. Comment, soutenus par la petite communauté chrétienne, ont-ils expliqué leur refus ? Quelles ont été les conséquences d'un tel refus ? Clarisse et Afaal-Etam auraient-ils pu accepter le service de leurs autels et être baptisés tout de même ?

les raisons du refus

Etre prêtre de l'autel de l'initiation ou de la fécondité c'est, sans conteste, être *l'incarnation de la religion traditionnelle*, sa possibilité d'expression liturgique à travers ses rites et par voie de conséquence, dans sa pratique concrète, sa morale. Le prêtre traditionnel est la manifestation concrète, la cheville ouvrière de la religion traditionnelle. Il en est le témoin visible.

De prime abord, il était difficile pour Clarisse et Afaal-Etam d'être l'expression essentielle de la religion traditionnelle et en même temps de devenir chrétiens, conformés au Christ mort et ressuscité, fondateur d'une Eglise qui a son dogme célébré dans une liturgie génératrice d'une morale. Mise à part la fougue que l'on retrouve chez tout nouveau converti qui rejette d'emblée son ancienne religion, il y a de fait matière à réflexion dans le refus de

1/ Paul VI: «*Africæ Terrarum*», n° 13. DC 1967, pp. 1940-1943.

2/ Cf. Notre contribution, «*Du Jóola*

Traditionnel au Jóola chrétien », in *xve Journées Romaines*, 1985, pp. 37-66.

Clarisse et d'Afaal-Etam. N'y a-t-il pas en effet *la crainte de célébrer une foi qui serait en contradiction avec la foi chrétienne* qu'ils se proposent d'embrasser ? « Ou on est chrétien, ou on est de religion traditionnelle », a-t-on eu tendance à affirmer. On ne peut être les deux à la fois.

les conséquences du refus

Le refus de Clarisse et d'Afaal-Etam entraîne de graves conséquences. Si une famille ne veut pas assurer la charge d'un autel, il lui revient de trouver une autre famille qui acceptera ce service. La condition est qu'elle lui cède une rizière. Or dans ce secteur il n'y a pas suffisamment de terre et donner un champ, c'est s'enlever le pain de la bouche. Le mari de Clarisse a refusé et la situation est aujourd'hui bloquée. Le risque est le même pour la famille d'Afaal-Etam si celui-ci persiste dans son refus.

Mais il y a plus grave. Si Clarisse et Afaal-Etam refusent la responsabilité de l'autel de la fécondité et de l'initiation, c'est la célébration d'un don à une famille, et partant à toute une région, qui est remise en cause. Si la vie continue de se manifester, puisque de toute façon les femmes vont continuer à avoir des enfants et les champs à produire, *cette vie, ce don de Dieu, ne seront pas célébrés*. Ils ne seront ni signifiés, ni réalisés liturgiquement.

Le refus de Clarisse d'être prêtresse, si on n'y trouve pas d'issue, c'est le risque de matérialiser purement et simplement un acte : la fécondité, le travail, que l'on voudrait d'abord *spirituel*, sacré. A la limite c'est Dieu qui en est éliminé car Il ne peut plus être célébré comme l'agent fécond, travailleur premier, à travers les ancêtres.

Nous savons par ailleurs, en ce qui concerne l'intégration sociale, économique et religieuse, ce que signifie l'initiation de la circoncision pour les jeunes gens et l'initiation à l'autel de la fécondité pour les jeunes femmes. Avec le refus de Clarisse et d'Afaal-Etam, c'est toute une génération de jeunes gens et de jeunes femmes qui ne pourra pas célébrer sa maturité, célébration qui donne un sens effectif au pouvoir, à l'action concrète. Avec ce refus, des personnes *ne peuvent donc plus accéder officiellement à l'état d'homme et de femme*, avec tout ce que cela signifie en fait de responsabilité sociale, économique et religieuse. Ce refus ne met-il pas en difficulté le salut en Jésus Christ de tout un secteur ?

Nous savons aussi que la théologie des religions tend aujourd'hui à affirmer que la pratique des rites, expression d'une religion est le « sacrement »

par lequel, «d'une manière que Dieu connaît», le salut du Christ parvient à ceux qui adhèrent à cette religion. La question se pose alors réellement de savoir si Clarisse et Afaal-Etam, parce qu'ils aspirent à devenir chrétiens, peuvent refuser d'être les prêtres par lesquels cette religion traditionnelle s'exprimera pour des centaines, voire des milliers de personnes. Peuvent-ils, vue leur position incontournable en ce qui concerne l'expression de la religion traditionnelle, l'empêcher de se vivre au risque, par la non pratique du culte, *de couper des personnes du salut du Christ* qui leur parvient par cette voie ?

ÉCHANGE CHRISTIANISME RELIGION TRADITIONNELLE

Y aurait-il contradiction fondamentale, à la limite impossibilité, à ce que Clarisse et Afaal-Etam acceptent le sacerdoce de l'autel de la fécondité et de l'initiation tout en aspirant au baptême ? Y a-t-il incompatibilité à être prêtre d'un autel de la religion traditionnelle et chrétien «célébrant» l'Eucharistie ? En la personne de Clarisse et d'Afaal-Etam, le dialogue entre religion traditionnelle et christianisme ne pourrait-il pas s'engager d'une façon concrète ?

Pour qu'il y ait dialogue, il faut une prise de distance de la part des protagonistes. Il faut que l'un comme l'autre affirme son identité, dise ce qu'il est. En une même personne cette prise de distance est difficile ; d'aucuns diront même qu'elle est impossible au niveau de l'engagement personnel. La crainte est alors réelle qu'un «syncrétisme», un amalgame de la religion traditionnelle et du christianisme, ne s'établisse au niveau des prêtres traditionnels et des chrétiens que seraient Clarisse et Afaal-Etam. Mais tout en tenant compte de ce risque, en Afaal-Etam et en Clarisse, prêtres d'autels traditionnels, donc chevilles ouvrières de cette religion, et chrétiens conformés au Christ mort et ressuscité, le christianisme et la religion traditionnelle n'entreraient-ils pas véritablement, essentiellement, en dialogue ?

L'épître aux hébreux

Nous avons défini le sacré, signifié par l'autel traditionnel, comme étant un charisme, un don fait à une famille et qu'elle célèbre à cet autel. Si nous comprenons la liturgie chrétienne, notamment eucharistique, comme la célébration de tous les dons, de tous les charismes que Dieu le Père fait à l'humanité en la personne de Jésus Christ, nous pouvons alors *situer* la célébration litur-

gique du sacré sur un autel Jóola en relation à la célébration eucharistique : relation de la célébration d'un **charisme total**, synthétisant tous les autres, à la célébration d'un **don partiel** issu précisément du don total qu'est cette liturgie eucharistique. Ne peut-on pas célébrer le don plénier de Dieu en Jésus Christ et célébrer la manifestation particulière, « partielle », de ce même Dieu en ses ancêtres, en sa famille, épiphanie célébrée précisément à l'autel ? Y a-t-il contradiction à célébrer Dieu « *qui nous a parlé par son Fils en ces temps qui sont les derniers* » et à célébrer ce même Dieu qui nous a parlé « *d'une façon fragmentaire* » par les ancêtres (Heb 1,1) ?

les dons de Dieu ne sont pas repris

On peut remarquer que, dans le département d'Oussouye, la plupart des prêtres de Jésus Christ sont issus de familles desservant de grands autels traditionnels. Leurs pères ou leurs oncles sont prêtres de ces autels comme leurs grands pères ou leurs aïeux l'ont été. Ces prêtres, pour la plupart, ont des rapports ou avec l'autel de la circoncision, ou avec l'autel de la forge-kahaan, ou avec l'autel de la royauté-kayii, etc. En tous cas, ils sont « membres » desservant d'un grand autel traditionnel dont ils auraient pu devenir les prêtres effectifs.

Voilà le constat. Au niveau du *choix de Dieu*, en relation à l'ensemble de la famille, il n'y a pas incompatibilité à être prêtre d'un autel traditionnel et prêtre chrétien. Choisir dans la même famille, et le *prêtre chrétien* conformé à Jésus-Christ-Tête, et le *prêtre traditionnel* manifestation particulière, en l'ancêtre de la famille et en ses descendants, du don total qu'est le Christ proto-ancêtre, n'est-ce pas là *le signe d'une compatibilité certaine* du sacerdoce traditionnel et du sacerdoce chrétien. De fait celui-ci n'est-il pas le développement, le perfectionnement, l'accomplissement de celui-là ? Est-ce dire que la célébration d'un charisme particulier, objet du rite traditionnel, doit céder le pas à la célébration de la totalité des charismes, des dons, objet de la liturgie eucharistique ?

SACERDOCE CHRÉTIEN ET SACERDOCE TRADITIONNEL

Outre le passage du particulier au global, il y a **développement, perfectionnement, accomplissement** de la fonction sacerdotale traditionnelle par la fonction sacerdotale chrétienne. Cela se perçoit tout d'abord au niveau de la *victime sacrifiée*, ensuite à celui des *destinataires* du sacrifice.

la victime

Dans le *christianisme* la victime est humano-divine. Celui qui meurt effectivement sur la croix est à la fois Dieu et homme: un homme avec deux natures, divine et humaine. Et cette victime n'a point connu de péché (1 P 2,22). Dans la *religion traditionnelle*, la victime est en tout premier lieu le prêtre lui-même, son «ordination» l'atteste. C'est une personne avec une seule nature, humaine. Elle n'est pas Dieu. Ce n'est même pas un homme exempt de péché, loin de là. Et «l'ordination sacerdotale», ce rite sacrificiel où il est lui-même la victime, a pour fonction essentielle d'enlever en lui tout ce qu'il aurait de trop humain, de le faire accéder quelque peu au sacré dans toute sa pureté. Il s'agit de faire de ce prêtre un homme parfait, l'homme idéal, modèle pour tout le peuple.

Ainsi, alors que dans la religion traditionnelle la victime s'offre elle-aussi, mais tout d'abord pour ses péchés, pour enlever en elle l'imparfait (He 5,2-3), dans le christianisme, il n'y a pas besoin de ce préalable. La victime est pure dès le départ. Elle n'a pas besoin de sacrifice pour ses péchés (He 7,2). Ce que le Jóola souhaitait, une victime pure, sans péché, se trouve parfaitement réalisé dans la personne même du Christ.

Par ailleurs, il faut comprendre le sacrifice comme *attitude de la victime*, permettant la manifestation du divin par elle et à travers elle. Cette attitude est toute de confiance en Dieu, d'humilité, d'abandon entre ses mains. Cet abandon est total quand il s'agit de la victime chrétienne, le Christ qui, de condition divine, égal au Père, «*s'est fait obéissant jusqu'à la mort et la mort de la croix. Aussi Dieu l'a exalté et lui a donné le nom qui est au-dessus de tout nom*» (Ph 2,6-11).

Quant à la victime qu'est le prêtre traditionnel, la confiance, l'abandon entre les mains du Père n'est pas totale. Aussi, en ce qui le concerne, se contentera-t-on d'une mort symbolique. En effet, demeure le manque de foi, la crainte que, s'il est réellement tué, «Dieu ne sera pas suffisamment puissant», suffisamment père, pour le relever d'entre les morts. Ainsi parce que la foi n'est pas totale, la puissance de salut de Dieu ne peut se manifester dans le prêtre traditionnel autant que dans le Christ. En fait, parce que le Christ est totalement confiant, «remettant son esprit dans les mains du Père», Dieu va manifester sa puissance de salut tout d'abord en lui-même, le ressuscitant d'entre les morts, puis dans l'humanité entière. Ce qu'il n'a pu faire au niveau du prêtre traditionnel, «homme de peu de foi» (Mt 14,31).

Ce que la victime traditionnelle, le prêtre, a voulu être devant Dieu, *le Christ l'accomplit pleinement* et permet au salut de Dieu de se manifester réellement. Ce que la victime traditionnelle n'a pu obtenir à cause de son manque de foi, *le Christ l'obtient*. Aussi est-il le lieu de la manifestation effective du salut de Dieu, cette sortie effective des griffes de la mort par la puissance de Dieu. A travers lui, Premier-né d'une humanité nouvelle, le salut va maintenant atteindre effectivement, réellement tous les hommes.

les destinataires

Si nous regardons celui qui offre et ceux pour qui le sacrifice est offert, parce qu'il obéit à la volonté de Dieu, parce qu'en lui rien ne s'oppose au courant vital, salvifique de Dieu, parce qu'il s'y est totalement conformé, le *Christ* apporte à tous les hommes le salut, un salut plénier. Quant au *prêtre traditionnel*, en raison de son manque de foi, son offrande ne peut être l'objet de la manifestation du salut total de Dieu. De plus, il est en relation avec un sacré particulier: celui des forgerons, des rebouteux, de l'élevage, etc. En réalité s'il y a salut, c'est le salut de l'ethnie dans un domaine bien précis: celui de la maîtrise du feu et du travail du fer, avec tout ce que cela signifie du point de vue économique; celui de la célébration de la vie à travers les rites initiatiques; etc.

En bref disons que s'il y a un salut qui s'instaure dans la victime pour le peuple, dans un cas ce salut est réel et universel – c'est le salut dans le christianisme à cause de la victime – et dans l'autre, ce salut est rêvé, joué, «théâtralisé» et ne concerne qu'une tranche de la vie – c'est le salut dans la religion traditionnelle.

D'autre part si nous regardons celui à qui le sacrifice est offert, dans la religion traditionnelle, Dieu même s'il est unique, se manifeste sous formes différentes: comme forgeron, éleveur, etc. D'où ces ancêtres-prêtres fondateurs d'autels, qui sont la manifestation de ce Dieu dans un visage, un sacré particulier. Dans le visage du Christ, Dieu se présente avec tous les charismes, tous les dons. Ainsi, dans le Christ, le Dieu chrétien accomplit ce que la religion traditionnelle aurait voulu que son Dieu fût.

Qu'il s'agisse de la perfection de la victime, de son attitude, aussi bien que des destinataires du sacrifice, l'homme à sauver et Dieu auquel s'adresse le sacrifice, *le sacerdoce chrétien porte à sa perfection le sacerdoce traditionnel*. Il l'accomplit, le réalise, lui fait atteindre le but souhaité. Est-ce à dire que notre «sacerdoce» joola doit disparaître ?

liturgie traditionnelle: «moment de grâce surnaturelle»

Nous avons vu qu'il y a souvent dans la même famille un prêtre chrétien et un prêtre traditionnel. Faut-il voir dans ce fait la mort prochaine de la célébration du charisme traditionnel dans cette famille et l'émergence, dans cette même famille, de la célébration de la totalité des «charismes» dans la liturgie chrétienne? A mettre l'accent exclusivement sur le «total» qu'est la célébration de l'Eucharistie, ne risque-t-on pas de négliger *la célébration des charismes particuliers*, piliers de la religion traditionnelle? La sublimation de la célébration de ces différents dons dans la célébration eucharistique signifie-t-elle leur abrogation? Ne s'agit-il pas plutôt de «raffiner, d'épurer»³ ces célébrations en relation à la célébration eucharistique d'où elles tirent leur sens, d'où elles sortent comme d'une source?

Par ailleurs, même si la célébration d'une manifestation particulière de Dieu doit céder la place à la célébration de sa manifestation totale dans la liturgie chrétienne, ne doit-on pas laisser *le temps de la saisie progressive* et totale du mystère chrétien, *le temps de passage* du Dieu qui s'est manifesté sur nos autels sous des aspects particuliers, au Dieu qui s'est manifesté d'une façon globale dans la liturgie eucharistique?

Se pose alors le problème qui domine la théologie des religions non chrétiennes aujourd'hui. La question n'est pas: «les non-chrétiens sont-ils sauvés dans leur religion ou à travers leur religion?», mais «*Les autres religions sont-elles salvifiques, sont-elles moyens de salut?*»⁴ En d'autres termes, quand l'Eglise admet que les religions non-chrétiennes sont aussi des voies de salut, même si le christianisme est la voie par excellence, n'admet-elle pas aussi *la structure de ces religions*, ce par quoi elles se manifestent concrètement, comme étant leur propre moyen de salut?⁵ La structure d'une religion quelle qu'elle soit, n'est-elle pas le sacrement de cette religion, ce par quoi le salut est signifié et réalisé en elle?

Dans l'encyclique *Redemptoris Missio* le magistère donne une réponse positive à cette question quand il enseigne: «*Dieu appelle à lui toutes les nations dans le Christ; il veut leur communiquer la plénitude de sa révélation et de son amour; il ne manque pas non plus de manifester sa présence de beaucoup de manières, non seulement aux individus mais encore aux peuples, par*

3/ Le Petit Robert – 1970: Sublimer.

4/ Patrick DE SOUZA: «*Une interprétation chrétienne des autres religions*», in *Spiritus* 94 (1984), p. 27.

5/ Cardinal ARINZE: «*Encourager le dialogue inter-religieux*», in *Osservatore Romano* n° 9, mars 1991, p. 8.

*leurs richesses spirituelles dont les religions sont une expression principale et essentielle, bien qu'elle comporte des lacunes, des insuffisances et des erreurs».*⁶

Ne devrait-on pas alors résolument prendre en compte, en les purifiant si besoin est, ces «moments de grâce surnaturelle»⁷ que sont les liturgies, les célébrations auprès des différents autels ? Il ne s'agit pas de les opposer à la liturgie chrétienne, mais bien au contraire, de les intégrer dans une «grande» liturgie eucharistique qui dans ce milieu traditionnel serait comprise comme la messe telle que nous la célébrons aujourd’hui, liturgie eucharistique qui, dans son expression, serait enrichie par toutes les autres célébrations sacrées dont «l’actualisation du mystère pascal»⁸ serait comme l’épine dorsale. Alors le prêtre ordonné par l’Evêque tiendrait la place principale et les prêtres traditionnels s’occuperaient chacun du particulier, développement, épanouissement de l’unique visage de Dieu saisi globalement dans la liturgie eucharistique.

ASSOMPTION RÉCIPROQUE

A Afaal-Etam et à Clarisse d’être parfaitement instruits du christianisme et de la religion traditionnelle qui ne sont pas, dans le plan du salut, opposés l’un à l’autre. Ils ne le sont même pas au niveau de l’expression visible, de la liturgie. Ils se situent dans la même trajectoire, la liturgie chrétienne accomplissant la liturgie traditionnelle quant au sens et celle-ci apportant l’expression culturelle quand à l’explication, à la saisie de ce sens dans le milieu. **Le christianisme et la religion traditionnelle sont appelés à ce perfectionnement, à s’accomplir l’un par l’autre.** Le Christ tête de l’Eglise, incarné en elle d’une manière toute particulière, *donne aussi son accomplissement à la religion traditionnelle*, lui donne d’être une voie de salut. Il s’agit donc de réinterpréter la religion traditionnelle en fonction de l’essence du christianisme, du sens de sa liturgie et de sa morale. Mais la religion traditionnelle *devrait donner au christianisme son accomplissement* en ce qui concerne sa forme, son expression culturelle pour qu’il soit mieux saisi dans le milieu où il est prêché. La religion traditionnelle va accomplir, réaliser le christianisme pour qu’il s’incarne concrètement dans le milieu de vie, car il sera mieux compris à travers les symboles et les catégories de pensée de ce milieu. Elle lui est indispensable. Qui, mieux que le prêtre traditionnel instruit du mystère

6/ «Redemptoris Missio», n° 55.

7/ Lochner cité par Patrick DE SOUZA, *loc. cit.*

8/ JEAN-PAUL II: «Vicesimus quintus annus».

n° 11.

chrétien et y participant pleinement par les sacrements, pourrait instaurer ce dialogue ?

Une autre raison encore militerait pour que Clarisse et Afaal-Etam acceptent le sacerdoce traditionnel. Le dialogue, la réinterprétation de l'une et l'autre religion, ne seraient plus seulement théoriques mais *incarnées*. C'est en effet à l'autel que sont prises les décisions qui doivent guider la cité. Clarisse et Afaal-Etam, parce que prêtres de la religion traditionnelle et en même temps chrétiens, et donc conscients que c'est la loi du Christ et non plus celle des ancêtres qui doit être la mesure, le paradigme des décisions, les prendront dans le sens de cette loi.

Encore faut-il ne pas mettre les religions traditionnelle et chrétienne dans une opposition telle qu'en les vivant on se retrouve comme vivant deux situations spirituelles différentes, opposées. Il faut les situer dans la même trajectoire : celle-ci, la chrétienne, assumant l'autre quand au fond, et celle-là, la traditionnelle, assumant la religion chrétienne quant à sa forme, à son expression dans le milieu.

LES FRUITS DE L'ÉCHANGE

sacramentaux et sacerdoce commun des fidèles

Emprunter la voie de l'intégration de la liturgie traditionnelle, comme moyen d'expression d'une liturgie chrétienne, serait sans doute le meilleur moyen de sanctifier la vie entière du Jóola, de la célébrer dans sa globalité et dans ses manifestations particulières. Les forgerons auraient ainsi leur rite à eux, célébrant leur charisme à l'intérieur de l'Eglise et avec l'Eglise dans la communauté chrétienne. Les rebouteux auraient eux aussi un rite propre par lequel ils célébreraient leur don à « l'intérieur » de la communauté. Ainsi en serait-il de tous les grands autels, manifestation d'un sacré, d'un charisme. Peut-être aurait-on là le moyen de promouvoir les sacramentaux et, à la limite, le sacerdoce commun des fidèles, car en fait : « *les fidèles laïcs participent à l'office sacerdotal par lequel Jésus s'est offert lui-même sur la croix et continue encore à s'offrir dans la célébration de l'eucharistie à la gloire du Père pour le salut de l'humanité. Incorporés à Jésus Christ, les baptisés sont unis à lui et à son sacrifice par l'offrande d'eux-mêmes et de toutes leurs activités* ».⁹

9/ « *Christifideles laici* », n° 14.

le culte des ancêtres

Intégrer la liturgie traditionnelle à la liturgie chrétienne est peut-être encore le meilleur moyen de promouvoir un culte chrétien des ancêtres comme « mode d'accès au divin », ainsi que le préconise la Conférence Episcopale du Zaïre. Certes ce culte des ancêtres « *exprime la communion de ceux qui vivent sur la terre avec ceux qui vivent dans l'au-delà, (...) favorise le respect des aînés et de la tradition authentique, constituant par là un instrument au service de la société* ». Le culte des « ancêtres au cœur droit » apparaît aussi comme un mode d'accès au divin par l'intercession que les « ancêtres au cœur droit » exercent auprès de Dieu, en particulier pour leurs descendants. A travers la célébration de leurs ancêtres, leurs descendants prendraient conscience des merveilles accomplies en leurs pères par Dieu et par le Christ. Ils se sentiraient davantage concernés.

ouverture à l'universel

Promouvoir la célébration, en chrétien, des charismes que sont les différents sacrés traditionnels est peut-être un des plus sûrs moyens, par le biais du christianisme, d'intégrer d'une manière harmonieuse le Jóola, et tout le Jóola, dans l'universel.

Inciter le Jóola à célébrer en chrétien les charismes va lui donner ainsi qu'à son ethnies, d'exister en tant qu'entité propre, avec sa spécificité. Mais aussi et surtout, le Jóola va s'ouvrir à la communauté, à l'universel, et dans sa célébration se sentir lié au Tout du mystère Pascal qu'est le Christ. Dans la célébration du Mystère Pascal, raison d'être de toutes les autres célébrations, chaque famille va s'ouvrir au tout de l'ethnie, au tout des régions de Casamance, du Sénégal et du monde. Dans les célébrations des sacrés sur les différents autels en lien avec l'Eucharistie, les Jóola vont se sentir davantage soudés entre eux et ouverts à l'universel.

CONCLUSION

Ce qui fait l'essentiel de la religion traditionnelle africaine, son acte de foi fondamental et explique pourquoi des chrétiens baptisés reviennent à ses pratiques tout en s'affirmant chrétiens, c'est que **dans son essence, elle signifie à la fois un dynamisme, une force de vie et de mort**. Il y a d'abord Dieu compris comme cette force, ce dynamisme créateur premier, à l'origine de tout ce qui existe. Viennent ensuite les esprits. Avec eux, Dieu n'est plus

appréhendé d'une façon statique, mais comme agissant, produisant les existants. Enfin nous trouvons l'homme «cultivé», «initié», compris, avec les ancêtres, comme le dynamisme créateur de la nature sauvage, les Esprits, mais domptés, humanisés pour créer des êtres nouveaux, culturels, des êtres de vie.

L'erreur du christianisme a été d'avoir d'emblée jugé comme négatifs, diaboliques ont affirmé certains, ces rites africains au moyen desquels les ancêtres et leurs descendants ont conscience de posséder une certaine maîtrise sur la nature environnante, d'entrer en tout cas en communion avec les forces vitales du milieu issues de Dieu lui-même. Heureusement Vatican II affirmera solennellement «*qu'elle (l'Eglise) ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions. Elle considère avec un respect sincère ces manières d'agir et de vivre, ces règles et ces doctrines qui, quoiqu'elles diffèrent en beaucoup de points de ce qu'elle tient et propose, cependant apportent souvent un rayon de la vérité qui illumine tous les hommes*». ¹⁰

Pour être trop vite passé sur les problèmes du milieu de vie et pour n'avoir pas constaté que la religion traditionnelle avait réellement foi en Dieu, recours ultime par les Esprits-ancêtres dans le rite, le christianisme s'est vu opposer une résistance déterminée et court aujourd'hui le risque de voir des chrétiens vivre écartelés. En fait, ils essayent de sauvegarder à la fois les pratiques de la religion chrétienne et celles de la religion traditionnelle qu'ils ne mettent pas forcément en opposition. Il est bien possible que les deux religions soient pensées comme complémentaires par le commun des chrétiens qui les situent alors dans un rapport de l'universel au particulier.

Nazaire Diatta

*Paroisse des Rois Mages
B.P. 92 Akebe
Libreville – Gabon*

10/ Vatican II: «*Déclaration sur les relations de l'Eglise avec les religions non-chrétiennes*», n° 2.

DE LA «CHASSE AUX TÊTES» AU «RETOUR DE L'ENFANT»

par John Mansford Prior

John Mansford Prior, svd, travaille en Indonésie depuis 1973. Après 14 années de travail pastoral, il est maintenant professeur au Grand Séminaire Saint-Paul à Ledalero. Il a publié de nombreux livres, études et articles en anglais et en indonésien, notamment sur le mariage et l'analyse socio-culturelle. Il est membre de la Commission de Théologie de la Conférence des Evêques d'Indonésie.

La «Chasse aux têtes» donne lieu chaque année à des rumeurs alarmantes. J. M. Prior y décèle le signe de la manière dont les gens vivent la rencontre entre leur religion cosmique et le christianisme. Il analyse les étapes de cette rencontre : rencontre destructrice, d'opposition et finalement créatrice ou le «Retour de l'enfant».

La rencontre de la mission avec les religions cosmiques en Indonésie orientale,¹ a débuté avec l'arrivée des premiers missionnaires dominicains, vers la fin du XVI^e siècle et elle s'est intensifiée avec la venue des missionnaires du Verbe Divin, après la première guerre mondiale.² Elle a eu, pour une part, un effet destructeur sur les structures et les institutions des cultures religieuses cosmiques locales. L'Eglise qui s'est implantée alors faisait, et fait encore partie, d'un processus social, économique et politique plus vaste. La rencontre s'est produite comme un choc entre des cultures, des systèmes politiques, économiques et religieux, et des visions du monde différents.

Cependant, malgré certains aspects plutôt négatifs, cette rencontre n'a pas occasionné l'élimination totale des religions cosmiques, ni des valeurs socio-religieuses fondamentales qui imprégnent les cultures locales. *Les cultures religieuses cosmiques s'avèrent extrêmement résistantes.* La religion cosmique continue à s'exprimer dans des valeurs humano-religieuses qui consti-

tuent le modèle de base de la société. J'esquisserai d'abord quelques éléments de la *rencontre destructrice* avant de jeter un regard sur la *rencontre créatrice* qui se fait jour au niveau de la famille et des communautés humaines de base.

RENCONTRE DESTRUCTRICE

on parle de «chasse aux têtes»

Rien ne nous bouleverse davantage, nous missionnaires d'Indonésie orientale, que ces rumeurs alarmantes de «chasse aux têtes» et de rapt d'enfants qui surgissent chaque année durant la saison sèche, de juin à septembre.³ Un enfant disparaît, en général temporairement. Si entre temps, un nouveau pont, une nouvelle école ou une nouvelle église sont érigés, c'est l'entrepreneur de la mission qui sera accusé de l'avoir enlevé pour se procurer sa tête comme sacrifice de construction. Ce phénomène ne se confine pas à l'Indonésie orientale en grande partie chrétienne. On le retrouve dans tout le Sud-Est asiatique, que la religion principale, venue de l'extérieur, soit l'islam comme en Malaisie et une bonne partie de l'Indonésie, l'hindouisme comme dans l'île de Bali, ou le bouddhisme comme en Thaïlande. Quiconque bâtit des ponts, des écoles et des bureaux pour l'administration, ou des lieux de culte – vastes constructions en briques et ciment armé au milieu d'un univers de bois et de bambou – est considéré comme impliqué dans une chasse aux têtes d'enfants. Et comme à Florès, jusqu'à une époque assez récente, les principaux constructeurs étaient des missionnaires, nous sommes la cible de ces alarmes annuelles.

L'arrière-plan culturel de ce phénomène est complexe. Il met en jeu beaucoup d'éléments divers, comme l'histoire des rapt d'enfants au temps où l'esclavage se pratiquait entre les îles, la présence d'étrangers que l'on craint et la tradition de placer une tête d'animal sous le «pilier maternel» du temple

1/ Je me réfère à la région du Nusa Tenggara en Indonésie orientale : Timor, Florès, Sumba, Sumbawa et des centaines d'îlots.

2/ Le baptême systématique de l'île de Florès et de la région centrale de Timor commença seulement avec la venue des missionnaires du Verbe Divin, en 1913-1914. Entre 1920 et 1950, pratiquement tous les habitants de Florès ont été baptisés.

3/ Pour les vues des anthropologues sur les

alarmes annuelles, cf. la série d'articles parus dans *Oceania* : R.A. DRAKE, «*Construction Sacrifice and Kidnapping Rumour Panics in Bornéo*», n° 59 (1989), pp. 269-279. G. FORTH, «*Construction Sacrifice and Headhunting Rumours in Central Flores*», n° 61 (1991), pp. 257-266. Erb MARIBETH, «*Construction Sacrifice, Rumours and Kidnapping Scare in Manggarai*», n° 62 (1991), pp. 114-126.

du clan. Ce phénomène, qui se répète chaque année, est une *illustration de la façon dont les gens vivent* la rencontre entre le christianisme et la religion cosmique.

les ponts : intrusion du monde extérieur

Le pont symbolise l'intrusion du monde extérieur dans celui du village. Cette rencontre est essentiellement ambiguë. Le monde extérieur de la ville, de l'école, de l'administration et du commerce, en un mot le monde moderne, est à la fois bienvenu et rejeté. Il est en même temps l'avenir dont on rêve et le reniement du passé; un idéal ardemment désiré et une menace de destruction totale. Les paniques annuelles de raps d'enfants et de «chasse aux têtes» sont un symbole vivant de la confrontation entre le monde du village, avec sa culture religieuse cosmique, et le monde urbain extérieur, avec son économie de marché, son administration centralisée et son Eglise institutionnelle.

D'une façon générale, l'économie monétaire appauvrit le village et avantage les commerçants et les fonctionnaires de la ville. L'Eglise institutionnelle fait partie de ce monde extérieur riche contrôlé par les gens de l'extérieur. *Le village est de plus en plus incapable d'agir sur son propre destin.* Le monde extérieur s'empare du monde social et religieux du village comme d'un élément marginal, d'une source de matières premières et de main-d'œuvre à bon marché. Pendant ce temps, le village envoie ses enfants – par le truchement de l'école et d'une émigration à grande échelle – vers ce même monde extérieur, parce que c'est là que se joue l'avenir.

Les routes sont bienvenues car elles ouvrent le village sur ce monde nouveau qui suscite l'intérêt. Mais la communication avec une réalité plus vaste est coûteuse. Le coût symbolique en est le sacrifice de la tête d'un enfant sous chaque pont, en dessous du pilier arrière de droite. Dans ce symbole vivant, le monde moderne (le pont) est bienvenu, mais la communication coupe l'avenir du village (la tête de l'enfant). Le village que l'on connaît et dont on a l'expérience est sacrifié à un extérieur incontrôlable.

l'école: une route vers le monde extérieur

L'école est le chemin vers le monde extérieur. On envoie les enfants à l'école afin de leur permettre de quitter le village et d'obtenir en ville un emploi dans l'administration. L'échec, c'est d'être forcé de retourner au village pour y travailler à nouveau la terre. Le succès, c'est de passer d'une petite ferme à un

emploi dans l'administration. *Mais cela a son prix*: la destruction du village familial, la fin de ses institutions religieuses et culturelles. Les enfants scolarisés ne reçoivent plus leur culture des grands-parents; les valeurs culturelles locales finissent par être méprisées; les parents, s'ils sont illétrés, ne sont plus respectés; les techniques apprises au village sont de peu d'utilité en ville. L'école provoque une déculturation de la génération montante, la détournant d'un monde rural qui ne satisfait plus ses aspirations alors que villes et cités ont peu à lui offrir, si même elles ont quelque chose. Ainsi l'éducation scolaire aliène les compétences et les valeurs perdues sans les remplacer par d'autres plus adaptées au milieu urbain.

Symboliquement parlant, les écoles atteignent leur but au moyen de la décapitation de l'enfant, c'est-à-dire *en le coupant de l'avenir du village en tant qu'entité locale*. L'avenir du clan, assuré par la coutume et les valeurs traditionnelles, est anéanti. Quand les écoles l'emportent, le clan disparaît. Les gens sont donc convaincus qu'une tête d'enfant a dû être enfouie sous l'angle arrière droit des fondations de l'école.

l'église et ses bâtiments

L'Eglise avec ses constructions symbolise *le choc avec le monde extérieur*. Jusqu'à l'indépendance politique en 1949, à Florès, les écoles étaient dirigées par l'Eglise catholique.⁴ Et comme l'école détruit les valeurs sociales et culturelles, l'Eglise – le christianisme catholique – est apparue comme l'adversaire de la religion cosmique locale. Dans la tradition, religion et culture ne faisaient qu'un. Le chef du culte guidait la communauté villageoise à travers le cycle agricole (le flux de la vie), tandis que le chef de guerre défendait les limites de la terre et du clan (la forme de la vie). Comme l'Eglise baptisait de plus en plus d'habitants de Florès, et que ceux-ci l'accueillaient comme une institution religieuse forte, capable de les armer pour la vie dans un monde plus vaste et en évolution, le rôle et le statut des fonctions sacrées traditionnelles a été marginalisé.

Les institutions de la religion cosmique locale ont été relativisées. La vision du monde de la religion locale a été rattachée à la réalité universelle, métacosmique, du christianisme, de l'islam ou de l'hindouisme. L'identité religieuse du peuple survit dans la langue locale et dans la petite société villa-

4/ Environ 50 % du système scolaire est encore entre les mains de l'Eglise. Le gouvernement enlève petit à petit à l'Eglise d'impor-

tants domaines d'éducation, par exemple la formation des maîtres.

geoise décentralisée. Ainsi l'Eglise tue l'avenir de la religion cosmique locale symboliquement et le missionnaire a besoin d'une tête d'enfant, symbole de l'avenir du clan, pour l'enterrer en-dessous de l'angle arrière droit du lieu de prière. Dorénavant, la religion cosmique ne peut survivre qu'à l'intérieur du contexte métacosmique du christianisme, de l'islam ou de l'hindouisme.

Dans cette peur annuelle de raps et de chasse aux têtes, je discerne une attitude fondamentalement ambiguë vis-à-vis du **monde extérieur**, de la **modér-nité** et, par voie de conséquence, du **christianisme institutionnel**. L'extérieur est bien accueilli et pourtant perçu comme destructeur. *L'Eglise catholique a joué un rôle de pionnier en apportant le monde moderne à Florès*. Elle entre donc dans cette problématique. Avec ses écoles, ses centres médicaux et son implication à grande échelle dans des projets de développement socio-économique, l'Eglise institutionnelle fait largement partie du monde extérieur moderne et elle participe aux ambiguïtés qui s'expriment dans les rumeurs paniques annuelles. C'est *dans ce cadre* que la rencontre entre la religion cosmique et le christianisme métacosmique doit être comprise.

«CULTURE D'OPPOSITION»

bouleversement

Les valeurs cosmiques des religions primitives imprégnait une société villageoise et une organisation sociale où tout s'entremêlait. Religion, culture, économie, politique et société *ne faisaient qu'un*. La valeur du partage se basait plus sur l'appartenance au clan que sur la propriété privée ; l'importance vitale de la communauté s'exprimait en des structures familiales étroitement liées, une organisation du clan et la solidarité du travail en groupes. La prise de décision se faisait par consensus, selon la sagesse des anciens. La place et le rôle de chaque personne dans la société étaient déterminés par son statut d'enfant ou d'adulte, l'ordre de filiation, le sexe, masculin ou féminin. C'était une société et une religion de petites gens qui participaient à leur propre univers cosmique. Les générations successives renouvelaient leur religion et leur culture cosmiques, d'une manière créative, de leur propre initiative et selon leurs besoins.

Ce monde communautaire a été bousculé par un monde extérieur, perçu comme organisé selon des *critères entièrement différents*. L'acquisition de biens par quelques-uns – et leur cupidité – ont produit une pauvreté généralisée

sée, une société hiérarchisée où les villageois occupent la dernière place et un monde contrôlé par des étrangers, où les ruraux sont dépouillés de leurs pouvoirs.

Ce bouleversement a également entraîné dans les relations sociales un changement qui a mis en valeur *le rôle créatif de l'individu*. Un processus d'individualisation s'est développé ainsi qu'une nouvelle conscience de soi. On peut maintenant trouver des occasions d'alternative et de diversification. Le monde villageois hermétiquement clos et enveloppant s'est relâché. La coopération peut maintenant être organisée par choix plutôt qu'imposée par tradition.

culture locale et religion comme protestation

Malmenée par cette confrontation durant les 130 dernières années, la culture religieuse locale s'est montrée extrêmement résistante. Bien que, à Florès et à Timor, la plupart des adeptes des religions cosmiques locales aient été baptisés dans les Eglises catholique et réformées, la confrontation permanente avec la religiosité cosmique se poursuit **à l'intérieur des Eglises chrétiennes**.⁵

Tandis que les institutions traditionnelles sont marginalisées et que les fonctionnaires religieux sont déclarés indésirables dans la vie publique, les valeurs les plus profondes qui donnent sens à la vie **sont remises en valeur**. La culture cosmique locale devient une protestation contre un extérieur brutal; les valeurs religieuses locales sont maintenues obstinément, comme une forme de résistance aux valeurs destructrices de l'économie de marché et de l'appareil d'Etat; la religiosité cosmique joue le rôle de «**culture d'opposition**».⁶ Dans une situation d'impuissance économique, politique et idéologique, les villageois du Nusa Tenggara, avec leurs langues, leurs systèmes de valeur et leur religiosité, revendiquent *leur identité* à partir d'une position de faiblesse, et affirment des valeurs qui se trouvent en conflit avec celles de l'Etat et de l'Eglise institutionnelle qui dominent la société.

A mon sens, la résistance opiniâtre de la religion cosmique et sa persistance chez les chrétiens, est une réponse à leur manque de réussite à l'intérieur du

5/ L'île de Sumba est différente en ce sens que, jusqu'à présent, 40 % de la population environ a résisté au baptême et à l'affiliation à l'une des Eglises chrétiennes. La croissance de l'Eglise pendant les cinq dernières années donne à penser que, même là où les religions primitives locales ont tenu le plus longtemps, le développement social et économique finit

par convaincre les adeptes **marapu** que l'entrée dans une des Eglises chrétiennes fait partie du processus de modernisation.

6/ Pour le concept de «culture d'opposition» en Indonésie, cf. Lynette PARKER, «*The Dog Eaters of Bali*», in *Canberra Anthropology*, vol. 14-I, pp. 1-23.

système dominant et comme une défense contre le rejet et l'étouffement par le monde extérieur dominant. Non reconnu par les étrangers, le petit peuple de Nusa Tenggara acquiert **le sens de son identité et de sa dignité**, non en étant reconnu par le monde dominant, mais en mettant en avant ses propres valeurs socio-religieuses cosmiques locales. L'ironie de la situation est que cette culture religieuse d'opposition, en dernier ressort, est dépendante de la religion étrangère dominante, que ce soit le christianisme ou l'islam.

C'est précisément au **cœur de ce combat** où la religion locale donne un sens aux faibles et aux opprimés face à une modernité qui en est dépourvue, que les valeurs bibliques peuvent dialoguer et être présentes. C'est ainsi que le Christ crucifié sera reconnu comme sauveur et le Christ cosmique comme tête et cœur de la création.

VERS UNE RENCONTRE CRÉATRICE

Dans le Nusa Tenggara, la rencontre inter-foi suit la rencontre de la vie.⁷ Esquissons brièvement les étapes et la dynamique de cette approche.

rencontres de vie

Le premier moment de la rencontre se situe au niveau local. Il porte sur *le combat pour donner sens à la vie* sur un point particulier: problème de l'eau, droit de propriété sur une terre, école locale, chômage des jeunes, veuves, criminalité, corruption politique. La communauté locale prend cette question en mains. Assez souvent, on l'étudie en détails grâce à l'analyse sociale de groupe. Au cours des dix dernières années, ces programmes de prise de conscience ont été largement mis en œuvre dans le Nusa Tenggara.⁸ Ce combat pour le sens a lieu dans *une communauté humaine de base* comme récemment, dans le Sumba Central, dans une communauté composée de chrétiens catholiques et réformés, de musulmans et d'adeptes de la religion cosmique locale *Marapu*. On se met au travail ensemble pour rendre la vie plus humaine, en préserver le sens, défendre les droits des plus faibles et des sans pouvoir.

7/ La FABC (Fédération des Conférences Episcopales d'Asie) insiste sur ce point, non comme une tactique, mais parce que ce doit être ainsi.

8/ Des ateliers d'« Analyse sociale et culturelle » ont été organisés dans les programmes des Centres pastoraux de Nusa Tenggara, des Commissions « Développement

socio-économique et Catéchèse » de la Conférence des évêques et des Instituts de Pastorale et de Catéchèse. Dans les diocèses de Weetebula (Sumba) et d'Ende (Florès), en vue des synodes diocésains, on a organisé un programme de conscientisation qui comprenait des analyses socio-culturelles et qui ont concerné des centaines de milliers de personnes.

réflexion de foi

Ces efforts sont ensuite soumis à la réflexion de chaque communauté religieuse. Les chrétiens y réfléchissent dans leurs communautés ecclésiales de base, les musulmans dans leurs *umaa'* et les adeptes du marapu selon la sagesse des ancêtres (*adat*). Cela se réalise avec beaucoup de spontanéité, lorsque cette réflexion jaillit parmi les femmes en train de laver le linge à la rivière ou les hommes mâchant la noix de bétel sur la place du marché. C'est, chez les chrétiens, le point de départ d'une réflexion plus systématique sous la conduite des agents pastoraux. Les adeptes de la religion cosmique dialoguent avec leurs chefs **adat** et les musulmans avec leur imam et leur hadji.

rencontre entre communautés

Vient ensuite la rencontre entre les communautés. Les adeptes du marapu, du christianisme et de l'islam réfléchissent ensemble sur leur lutte commune à la lumière de leurs engagements de foi. Cette réflexion est particulièrement vraie lorsque reprenant librement les maximes des ancêtres, ils cherchent comment cette sagesse marginalisée est à ré-interpréter en fonction des changements accélérés dans la société.

Une réflexion systématique sur la question de la justice (analyse sociale et culturelle) est alors possible. Les différents engagements de foi peuvent être reliés entre eux par *une vision cosmique du monde commune et les valeurs vécues ensemble dans le combat*. Le combat pour la justice sociale fait alors partie d'un effort commun pour revaloriser l'interdépendance du cosmos (religion traditionnelle) et pour vivre la foi biblique (christianisme). C'est ainsi, à mon sens, que la rencontre créatrice avec la religion cosmique trouve sa place au milieu des pauvres et des opprimés, comme une force d'opposition aux empiétements d'une société de plus en plus dominatrice.

MISSION – RENCONTRE

une base populaire

Si on considère les aspects destructeurs et créateurs de la rencontre avec la religion et la religiosité cosmique, on ne voit pas toujours clairement qui a évangélisé qui. Est-ce l'Eglise qui a absorbé la religion cosmique, ou la religion cosmique qui a absorbé l'Eglise ? *Prenons un exemple*. Le cycle agricole s'accompagne de cérémonies traditionnelles variées. Certaines dévotions

catholiques ont été absorbées dans ce cycle. Les plantations d'octobre coïncident avec le mois du Rosaire ; l'action de grâces pour la moisson coïncide avec le mois de mai. Durant ces mois de fertilité, les femmes et les jeunes filles prient le Rosaire et défilent en procession de maison en maison, dans les communautés de base, avec une bannière de Notre-Dame. La dévotion à Marie s'est fondue avec la croyance en l'esprit créateur qui vit dans la graine. Marie n'est pas loin de devenir la divinité de la fertilité. *Un second exemple* : les deux cycles principaux de cérémonies traditionnelles se rapportent au mariage et à la mort. Ici aussi l'élément cosmique domine, réduisant le mariage à l'Eglise à la reconnaissance institutionnelle d'un mariage traditionnel déjà conclu,⁹ tandis que la contribution de l'Eglise aux funérailles se manifeste surtout dans le chant d'hymnes et la prière du Rosaire.¹⁰

A mon avis, les deux réalités religieuses se sont rencontrées et influencées mutuellement d'une manière dynamique, produisant une réalité logique, organique, au caractère cosmique bien reconnaissable, tout en étant fidèle à la tradition chrétienne. Il en résulte **une réalité nouvelle**, distincte de la religion cosmique organisée, mais aussi expression nouvelle du christianisme (ou de l'islam comme au Sumbawa).¹¹ Il est maintenant possible de préciser ce qui sert de base à l'approche décrite ci-dessus, ce qui nous permettra de répondre à la question : « *qu'est-ce que la mission à la rencontre des religions cosmiques ?* »

communauté humaine de base

Les cultures cosmiques du Nusa Tenggara ont perdu leurs expressions sociales et culturelles. La religion publique est maintenant aux mains des religions méta-cosmiques, dont le christianisme. Tout au long de cette évolution, les valeurs les plus profondes et le sens sacré de la vie ont été empruntés à la culture religieuse cosmique locale pour devenir la base populaire d'une religion méta-cosmique. C'est à la base, dans les tensions sociales vécues par les baptisés, que se produit la rencontre entre la religion cosmique et le christianisme institutionnel. Et par le biais de l'analyse sociale culturelle et religieuse au niveau des communautés de base, nous nous efforçons de permettre à ce que la religiosité cosmique possède en propre, et à ce qui est le cœur de

9/ Voir mon étude « *Church and Marriage in an Indonesian Village* », Francfort, 1988.

10/ Dans les villages, la plupart des cérémonies de funérailles, sinon toutes, sont animées par des laïcs, sans l'aide d'un rituel officiel.

11/ Ceci est un point de vue interne, la situa-

tion regardée du point de vue de la culture qui reçoit. L'amalgame entre la religion cosmique et le christianisme occidental populaire n'est ni syncrétisme, ni assemblage fortuit d'éléments disparates.

la foi biblique, **d'être présents l'un à l'autre** d'une manière plus explicite, comme présence salvifique de Dieu dans l'aventure humaine. L'action entreprise en commun à partir d'une question sociale importante pour la communauté humaine locale et la réflexion sur un tel engagement mettent en présence les réalités cosmiques et bibliques, d'une manière ouverte, sans menace.

La dynamique action-réflexion-action permet aux religions cosmique et biblique d'être présentes l'une à l'autre, sans prétendre à la supériorité ni tenter de coloniser l'autre. Ces luttes communes pour une société plus juste et plus équitable, lorsqu'elles sont réfléchies selon les traditions de foi présentes parmi les membres des groupes, permettent également de déceler **une unité sous-jacente entre les religions méta-cosmiques** du christianisme, de l'islam et de l'hindouisme. Chacune de ces religions du Sud-Est asiatique s'est inculturée sur une base cosmique de religion primitive.¹²

la famille: un point d'ancrage

Le christianisme et la religion/religiosité cosmique se rencontrent encore dans un autre lieu: *les cérémonies familiales*, en particulier celles qui accompagnent le mariage et la mort. En Indonésie, de nombreuses familles ont des membres musulmans et d'autres qui sont chrétiens. Dans les îles du Nusa Tenggara existent des familles dont les membres sont chrétiens, musulmans et de religion cosmique. Les cérémonies traditionnelles qui, au cours des années, accompagnent le passage du statut d'enfant à celui d'adulte responsable, bien qu'influencées par l'islam ou le christianisme, réunissent la famille autour des valeurs fondamentales de famille, de propriété et de sens de la vie. Dans une société où 80 % de la population vit encore dans les villages, la famille est **le foyer de résistance des valeurs religieuses et culturelles** et elle est aussi *la base populaire des religions institutionnelles*, tant en ce qui concerne le christianisme que l'islam.

le «flux» et la «forme»

Nous avons donc deux lieux pour la rencontre inter-religieuse: la communauté humaine de base qui lutte pour une société plus humaine ouverte à la

12/ Pour l'inculturation de l'islam à Java, cf. William E. BIERNATZKI: «*Symbol and Root Paradigm : The Locus of Effective Incul-turation*», in «Effective Inculturation and Ethnic Identity», Rome 1987, pp. 49-68.

présence salvifique de Dieu, et la famille qui entretient et transmet les valeurs les plus profondes et les plus permanentes de la société. La première unit pour garantir un minimum de justice dans un monde de plus en plus menaçant, tandis que la seconde maintient la cohésion de la famille comme un noyau fondamental de sécurité. La première est dynamique, la seconde stable. La première regarde vers l'avenir, la seconde tient ferme à un passé vivant. La première proteste contre les agressions d'une économie de marché qui vient de l'extérieur, tandis que la seconde est la gardienne d'un minimum de raison d'être, de sens, de « bien-être », d'un endroit qu'on appelle « la maison », une base, une racine.

De fait, dans la cosmologie d'Indonésie orientale,¹³ le contraste essentiel dans l'existence oppose le flux de la vie, symbolisé par le sang (dynamique de la vie), et le maintien des frontières, symbolisé par la terre (forme de la vie). Le flux et la forme, plutôt que la métaphysique grecque de l'esprit et de la matière. Le flux : c'est la communauté humaine de base luttant pour protester contre tout ce qui est inhumain. La forme : c'est la famille, comme base du sens et de la sécurité.

la mission

Qu'est-ce alors que la mission au point de rencontre ? La mission, c'est être présent à l'autre, dans l'unicité de notre être, avec notre vision fondamentale, la Révélation telle qu'elle est exprimée historiquement, culturellement et théologiquement. Cela advient dans *les communautés de base, humaines et ecclésiales*, quand, à la recherche d'un sens et d'un but, on réfléchit dans la foi sur le combat humain. Dans cette rencontre, nous écoutons les autres et, par là même, nous les laissons nous être présents dans ce qu'ils ont d'unique. De telles rencontres de présence mutuelle nous permettent de retrouver les intuitions de la religion cosmique dans notre propre tradition de foi et ainsi de l'enrichir.

Par exemple, dans la vision cosmique du monde, l'interdépendance radicale recentre en son cœur notre théologie de la création et le Christ cosmique. Malgré leur fragilité, l'emploi des cultures orales du Nusa Tenggara comme moyen de maintenir l'identité et la dignité humaines face à une modernisation cruelle, permet de relire l'histoire biblique à cette lumière. En vérité, une

13/ L'anthropologue BARNES emploie le terme de « métaphysique » dans « Kedang Metaphysics », étude classique d'un domaine

culturel dans la région orientale de l'île de Lembata à l'est de Florès.

telle rencontre conduit à ré-écrire l’Histoire du Salut d’une manière franchement œcuménique, clairement interreligieuse et résolument interculturelle. Le modèle trinitaire de Vatican II dans « *Ad Gentes* », qui commence par le dessein de Dieu sur le monde, est ici d’un grand secours. Il est aussi très clair que cette présence mutuelle nous permet de libérer notre foi d’une fermeture monoculturelle (occidentale) et idéologique (institutionnelle).

le retour de l’enfant

J’ai commencé avec la rumeur annuelle au sujet de la « chasse aux têtes ». Je voudrais terminer en exprimant l’espoir que ces paniques annuelles soient remplacées par une autre histoire, celle du retour de l’enfant. L’enfant, avenir du monde fragile du village, émigre aujourd’hui vers le monde urbain. Quand la rencontre dans les communautés de base sera suffisamment créatrice pour susciter la confiance et apporter un soutien, alors nous entendrons l’histoire des enfants qui rentrent à la maison, différents, éduqués, renouvelés, mais à nouveau chez eux dans le village. Et voici ce qu’est la mission : transformer le mythe de la chasse aux têtes en un chant d’espérance dans le retour de l’enfant. Dans ce passage de la destruction au renouveau, la foi biblique et l’essentiel du modèle cosmique s’entremêlent. La mission est alors achevée : un nouveau Christ est né.

John Mansfort Prior

*Seminari Tinggi St Paulus
Ledalero Maumere 86152
Indonesia*

AMBIGUÏTÉS ET TENSIONS

par Luke Mbefo

Luke Mbefo, spiritain nigérian, est l'actuel recteur du « Scolasticat international spiritain de Théologie » (SIST) à Enugu. Directeur du « Nigerian Journal of Theology », il est aussi secrétaire de la « Nigerian Episcopal Theological Commission » et vice-président de la « Catholic Theological Association of Nigeria ». Parmi ses publications signalons : « The Re-shaping of African Traditions » (Enugu 1988) et « Towards a Mature African Christianity » (Enugu 1989).

A partir d'un événement dramatique, un affrontement sanglant entre chrétiens, L. Mbefo analyse les ambiguïtés qui ont pu amener à ces tensions et en tire les leçons pour aujourd'hui.

En février 1982, lors de sa visite au Nigeria, Jean-Paul II a invité instamment l'Eglise du Nigeria à s'engager dans une « deuxième époque d'évangélisation ». Après une phase d'activité missionnaire liée à la colonisation et à la présence de missionnaires étrangers, l'Eglise locale est maintenant officiellement appelée à consolider les acquis de cette activité et à planifier sa propre activité pour l'avenir. L'idée d'une « deuxième époque d'évangélisation » est longtemps demeurée diffuse et vague, mais de récents événements survenus dans la communauté chrétienne locale nous orientent vers *un contenu et des tâches possibles* pour cette nouvelle phase de la construction de l'Eglise locale.

C'est sûrement un signe de maturité que de se poser des questions nouvelles sur une doctrine bien acceptée. Dans notre cas, on s'interroge sur la **compatibilité** entre un enseignement venu de l'étranger et un patrimoine traditionnel qui pendant des siècles a éclairé et donné un sens au style de vie d'un peuple. Il s'agit de la compatibilité entre notre vision de l'homme reçue des messagers du christianisme et la vision traditionnelle de l'être humain héritée de la

tradition africaine et, pour ce qui nous concerne ici, de la religion igbo. Le fait que ces deux visions de l'homme ne soient pas toujours et partout compatibles s'est récemment manifesté à travers de violentes revendications lors d'un conflit interne à la communauté chrétienne dans le village de Nanka (diocèse d'Awka) au Nigeria oriental. Il a surgi à l'occasion d'une coutume pré-chrétienne qui interdit aux veuves d'assister aux cérémonies précédant l'enterrement de leur mari. La religion traditionnelle igbo, pour une raison inexpliquée, regarde cette coutume comme un «nso» (quelque chose de sacré). S'y opposer est un «aru» (abomination) qui mérite de sévères sanctions. Cette coutume, largement répandue, n'est pas le seul fait des Igbos. Chez les Ognis, peuplade voisine, une coutume semblable interdit le remariage à une veuve, même encore jeune.

une situation conflictuelle

Le conflit Nanka n'est qu'un conflit parmi d'autres. Il est révélateur de la complexité des situations à travers lesquelles la religion traditionnelle africaine défie le christianisme. Il ne s'agit pas de situations nouvelles ; elles ont toujours existé depuis l'arrivée du christianisme sur les rivages de l'Afrique, mais n'ont jamais été affrontées directement et consciemment.

Il n'est pas nécessaire de chercher bien loin les *raisons de la permanence* de cette «jachère». Les premiers missionnaires, formés dans l'atmosphère de la polémique de la contre-réforme, avaient tendance à considérer toutes les cultures païennes comme l'œuvre du diable et comme devant être vaincues et rejetées par le message évangélique. Ils partageaient le préjugé général de l'époque sur les soi-disant nobles sauvages et n'étaient guère portés à apprendre ou comprendre le point de vue des autochtones. Ils étaient linguistiquement et psychologiquement mal équipés pour entrer dans l'univers du discours des peuples indigènes. On faisait peu d'efforts pour comprendre ce que leur comportement révélait d'étrange. Les missionnaires n'étaient pas sans épouser d'une certaine façon le complexe du colonial selon lequel les indigènes devaient avant toutes choses être introduits à un haut degré de civilisation. Les autochtones se sentaient complètement écrasés par la rudesse des manières des blancs qui affichaient leur supériorité grâce à un haut degré de compétence administrative et à la présence intimidante d'une armée disciplinée et supérieurement équipée.

Dans les débuts, les autochtones n'ont pas fait de différences entre les coloniaux et les missionnaires, messagers de la bonne nouvelle de Dieu. Tous étaient des blancs, conduisant motos et voitures. Leur expérience des blancs

les terrifiait : « Bekei bu agbara », le blanc est un agbara (espèce d'esprit à qui rien ne résiste). Cette crainte devant l'apparente compétence des blancs a paralysé les indigènes jusqu'à une époque récente.

Mais les autochtones n'étaient pas totalement inactifs. **Leur réaction** était dictée par une sagesse et une intelligence natives : attendre que la puissance étrangère s'épuise et la prendre à revers par une contre-attaque. Dans les contes igbos, c'est le message de la punaise qui conseille la patience à sa progéniture : « *Couchez-vous en attendant que ce qui est brûlant devienne froid* ». Le conflit de Nanka annonce clairement, sans erreur possible, qu'est révolu le temps où l'on supportait l'invasion étrangère. Le temps de la contre-attaque est arrivé. Traduisons en clair : le christianisme ne doit plus brandir l'étendard de la victoire. *La religion traditionnelle africaine est encore bien vivante*. La tradition et la culture africaines ne se sont pas rendues à un rival étranger et ne pourront se rendre sans combattre.

Paradoxalement, ce premier conflit ouvert entre la religion traditionnelle africaine et le christianisme s'est produit *au sein même d'une communauté chrétienne*, bien que tous les intervenants ne soient pas issus de la communion catholique. Mais ce fait renforce le soupçon du professeur Nwoga. Dans son analyse de la situation religieuse actuelle au Nigeria, il a découvert qu'il était pertinent de poser à chaque chrétien nigérian la question suivante : « *Etes-vous un chrétien païen ?* »¹

Providentiellement, le conflit coïncide avec l'année 1993, alors que l'Eglise catholique du Nigeria oriental célèbre le cinquantenaire de la mort de son fondateur, le grand évêque Shanahan du Sud Nigeria. Le thème de ce jubilé est suggestif : « L'héritage de Mgr Shanahan ».² Il nous semble donc approprié de réfléchir au conflit de Nanka dans **le cadre de l'héritage légué par le fondateur de cette Eglise**. Comme nous l'avons noté ci-dessus, ce problème autour de la situation faite aux veuves est révélateur **des nombreux défis transplantés** par les anciens adeptes de la religion traditionnelle africaine dans la communauté chrétienne et qui n'ont pas été soumis à examen.

1/ D.I. NWOGA, « *The Religious Situation in Nigeria: a Layman's Observations* », in SIST Symposium Series: I Healing and Exorcism: the Nigerian Experience; C.U. Manus et al eds., Enugu (1992), p. 105.

2/ La célébration du Jubilé s'est ouverte le 19 juin 1993 par un Symposium à Onitsha, centre de l'action de Mgr Shanahan.

un examen attentif

Un chrétien peut-il comme chrétien assumer les titres culturels traditionnels, spécialement dans une société où l'acceptation de titres détermine le statut et le rang de chacun dans la société? L'existence de nombreuses confréries chrétiennes est-elle une réponse adéquate aux attentes des autochtones? Un esclave peut-il réclamer le statut d'homme libre du simple fait de recevoir le baptême et être alors accueilli parmi les chrétiens comme un «diala» (né-libre) sans autre discernement? Un mariage chrétien est-il valide pour les Igbo sans descendance masculine? Quelle est la place de la tradition des masques qui recrée la solidarité des Igbos avec leurs ancêtres par le truchement de la visite annuelle de l'«umunna»? La profession religieuse et les congrégations missionnaires chrétiennes peuvent-elles demeurer telles qu'elles ont été héritées de l'Eglise européenne, quand elles sont confrontées concrètement avec les pressions du système de la famille étendue? Ces questions ne sont qu'un échantillon **des nombreux dilemmes** que la vision des réalités humaines issue de la religion traditionnelle africaine introduit à *l'intérieur de la vision chrétienne de l'homme*.

A la base de ces questions on trouve l'hypothèse que la religion traditionnelle africaine était un **système autonome**. Ce système était le résultat de ce que la théologie chrétienne appelle la révélation naturelle ou révélation générale: forme de révélation par laquelle Dieu se fait connaître, de manière obscure, à tous les hommes avant qu'ils ne parviennent à le connaître historiquement sur le visage du Christ. Cette révélation a une valeur qui n'est ni supprimée ni effacée par ce que la théologie chrétienne appelle la révélation particulière. Cette approche de Dieu à partir de la nature et de l'expérience a conduit les adeptes de la religion traditionnelle à élaborer une vision globale et autonome des êtres humains et de leur destinée, vision qui a guidé leur relation avec Dieu, avec le monde qui les entoure et leurs frères humains. A mon sens, cette vision façonnée sur l'enclume de la religion traditionnelle africaine n'a pas été prise en considération; elle est restée en suspens, en parallèle avec la doctrine chrétienne sur Dieu, les êtres humains et le monde.

La rébellion Nanka indique que ce difficile mariage ne peut durer plus longtemps sans *une confrontation entre les deux théologies*. Heureusement, grâce à la reconnaissance des religions non chrétiennes par Vatican II, la religion traditionnelle africaine est l'objet d'une attention renouvelée.³

3/ Le cardinal Francis Arinze, Igbo lui-même, en tant que responsable du Secrétariat du Vatican pour les religions non chrétiennes, a écrit une lettre insistant pour que tous les

grands séminaires d'Afrique introduisent l'étude de la religion traditionnelle africaine dans leur programme d'études.

LE CONFLIT DE NANKA

le veuvage

Nous pouvons maintenant examiner le statut de la veuve, occasion qui a conduit à des violences physiques entre chrétiens d'une même communauté. Pour mieux comprendre ce qui est en cause dans ce conflit, il importe de situer le statut de la veuve à l'intérieur de la situation globale des femmes dans la société traditionnelle igbo. Comme la femme est achetée par son mari, elle devient littéralement sa propriété. On peut discuter cette affirmation à partir d'autres traditions igbo, mais le fait qu'un homme puisse renvoyer sa femme et récupérer la dot prouve qu'elle lui appartient. En d'autres termes, la femme sans mari n'a pas de statut. Bien des femmes décident de devenir seconde ou troisième femme pour échapper à l'opprobre social de n'avoir aucun mari : «Nna Ukwu».

A la mort de son mari, une veuve retourne à sa situation sans statut. Elle est de nouveau «non-personne», surtout si elle n'a pas d'enfants. La veuve est pratiquement punie comme si elle était responsable de la mort de son mari. Elle boit l'eau qui à servi à laver le cadavre de son mari avant l'enterrement, elle rase complètement sa chevelure, elle porte pendant un an de vieux habits noirs, elle n'utilise aucun parfum et doit circuler avec une machette émoussée. C'est un signe de son chagrin pour la mort de son mari, un symbole de sa désolation. Une caractéristique propre au village de Nanka, c'est que la veuve ne voit pas le cadavre de son mari avant l'enterrement.

les faits

A Nanka, village par ailleurs insignifiant, un chrétien avait laissé pour instructions qu'à sa mort, sa femme ne devait pas être tenue aux tabous préchrétiens liés au veuvage. Avec le soutien d'un groupe de chrétiens engagés, l'épouse fut présente à tout le déroulement des rites funèbres. Un autre groupe de chrétiens décidés à suivre les prescriptions de l'«omenala» (tradition locale), appliqua les sanctions prévues pour cette infraction : ils déterrèrent le cadavre et l'enterrèrent à nouveau dans «ajo ofia» (mauvaise brousse) réservée pour de telles abominations. Il s'ensuivit un violent conflit au cours duquel un homme et une femme furent tués et de nombreuses autres personnes sérieusement blessées. L'évêque déclara que les morts étaient des martyrs et les blessés des confesseurs.⁴

4/ MBEFO, «The Nanka Martyrs: the Shadow Side of Inculturation», *Beyond Frontiers*, Enugu, vol. 6, n° 1, 1993, p. 15.

questions sans réponses

Dans l'Eglise, on avait toujours eu le sentiment que la tradition concernant le veuvage n'était pas en harmonie avec la vision globale de l'homme contenue dans les Ecritures chrétiennes et la tradition. Pourtant personne n'avait élevé la voix pour redresser la situation faite aux veuves et la mettre en accord avec la dignité chrétienne et les droits de l'homme communément reconnus dans les sociétés modernes. Le massacre de Nanka a forcé l'Eglise locale à s'interroger sur **la manière dont la foi chrétienne peut interpréter une coutume non chrétienne**. Evidemment, l'évêque n'entend pas clore la question en associant les combattants avec les premiers martyrs et confesseurs du christianisme. Si des chrétiens ont jugé nécessaire de prendre les armes et de les utiliser pour être fidèles à eux-mêmes et à leur héritage, c'est que l'objet de leur lutte est pour eux d'une suprême importance. La question demande à être débattue en public pour que le vrai soit discerné du faux. Il ne s'agit pas seulement de vrai ou de faux, de légitimité ou non. Au-delà de cette affaire et de façon différente, *il s'agit de réexaminer le type de foi prêchée par les pères fondateurs du christianisme igbo*. Quel genre de réponse ont-ils, ou n'ont-ils pas, apporté face à la religion igbo qui poussait ses adeptes à se comporter de cette façon avec les veuves ? La réflexion qui suit voudrait être une façon de participer à la réflexion sur «l'héritage de Mgr Shanahan», thème du jubilé.⁵

L'HÉRITAGE DE MGR SHANAHAN

Forristal, l'un de ses biographes, écrit: «Shanahan fut le père du peuple igbo, et peut-être aussi d'autres peuples africains, l'homme qui leur apporta la foi. Il fut leur apôtre, leur prophète, leur fondateur spirituel. Il appartenait à la grande compagnie des patriarches. Il fit pour le peuple du sud Nigeria ce qu'avait fait Patrick pour le peuple irlandais.»⁶ Jordan voit en lui «la plus haute figure missionnaire irlandaise depuis les jours de Columban». ⁷ Donovan situe la contribution missionnaire de Shanahan dans le cadre du continent africain. «Il n'a pas seulement affecté le destin d'une tribu, les Igbo; il a contribué à changer l'histoire missionnaire de toute l'Afrique.»⁸ Face aux problèmes actuels, ces panégyriques sont-ils réalistes ?

5/ Voir aussi L. MBEFO, «*Mgr Shanahan, the Missionary*», document présenté au symposium : « L'héritage de Mgr Shanahan » à Onitsha, 19 juin 1993, ainsi que d'autres documents encore sous presse.

6/ D. FORRISTALL, «*The second Burial of Shanahan* », Dublin 1990, préface.

7/ J.P. JORDAN, «*Bishop Shanahan of Southern Nigeria* », Dublin, 1971 p.ix.

8/ V.J. DONOVAN, «*Christianity Rediscovered* », London 1982, p. 6.

L'Eglise que Shanahan a laissée derrière lui est par bien des aspects une Eglise très engagée. Elle a produit beaucoup de missionnaires, hommes et femmes et donné naissance à de nombreuses congrégations religieuses locales. Elle a offert à l'Eglise catholique romaine deux cardinaux et se prévaut de plus de dix-huit évêques autochtones. Ses laïcs sont très actifs et soutiennent l'Eglise locale à travers le Nigeria. Six grands séminaires du pays sont situés dans cette région. Cependant, *c'est une Eglise qui n'a pas encore mis au clair son double héritage, traditionnel et chrétien*. Dès que Joseph Shanahan reçut du P. Lejeune la direction du travail missionnaire il introduisit deux importants changements. Pour fonder l'Eglise igbo, il cessa d'acheter des esclaves pour se tourner vers les «diala», les hommes libres, et il passa de l'évangélisation à partir de villages chrétiens à l'évangélisation à travers les écoles. Ces deux changements stratégiques semblent être *la clé de compréhension de la situation ambiguë de l'Eglise* qu'il laissa derrière lui. Examinons brièvement chacun de ces changements.

une église fondée sur les diala

Les premiers missionnaires français sur les rives du Niger avaient fondé l'Eglise sur des esclaves qu'ils achetaient et installaient dans les villages chrétiens, loin des hommes libres du pays. Les esclaves libérés formèrent ainsi les premières communautés chrétiennes à l'est du Niger. Ils payaient leur liberté en acceptant le baptême. A long terme, cette aventure était condamnée à l'échec en raison de la structure de la société igbo qui ne donnait aucun droit aux esclaves. Un livre récent a essayé de peindre la position misérable des esclaves dans la société igbo.⁹

Une Eglise fondée sur des esclaves ne pouvait faire sienne la dynamique de la société igbo, société qui reconnaît et promeut l'épanouissement. Etre esclave est un échec, même si on l'est de naissance. Tout igbo de sexe masculin s'efforce d'être le «di» (maître ou mari) d'un secteur d'entreprise humaine. Il est un «dimgba» (maître lutteur), ou un «dike» (maître de la force) ou un «dimkpa» (maître en secours d'urgence)... Il faut mettre au compte de la perspicacité et de la créativité de Joseph Shanahan qu'il a su percevoir les aspirations culturelles igbo et adapter sa tactique missionnaire à ces aspirations. *Il est passé de la libération des esclaves au dialogue avec les hommes libres à travers leurs chefs*. Et l'argent alloué par Rome pour libérer les esclaves a pu alors être consacré à la construction des écoles, secteur où les Igbo, population avide de titres et de réussite, ont pu se distinguer.

9/ O.O. ONWUBIKO, «*The Ohu and the African Synod*» Enugu, 1993.

résistance de la religion traditionnelle

Le passage aux propriétaires de la terre souleva de nouveaux problèmes pour Shanahan et son équipe. Les anciens étaient les gardiens des lois et coutumes issues de la religion traditionnelle. Tout en étant courtois et accueillants envers Shanahan, ils refusèrent en fait son message évangélique. Les musulmans de Dekina manifestaient de l'hostilité dans leur manière de résister, mais les Igbo se sont montrés tout aussi résistants à la nouvelle religion. Shanahan travailla à Nsugbe et Nkwelle-Ezunaka, faubourgs d'Onitsha, sans convertir une âme. Un contemporain rapporte: «*Les gens aimait l'école mais ils ne voulaient pas de l'Eglise car ils disaient qu'ils avaient leur propre dieu.*»¹⁰ Ce témoignage est corroboré par deux incidents qui eurent lieu entre 1912 et 1914 dans deux écoles de la mission à Onitsha. On avait demandé aux élèves et aux instituteurs de signer l'engagement de se marier selon les lois de l'Eglise. Dans les deux cas, élèves et maîtres désertèrent l'école. Ils étaient prêts à accepter le savoir dispensé par l'école mais pas la religion à travers laquelle il était communiqué. La tolérance fait partie du tempérament igbo. «Egbe bele ugo bele» (dans le ciel tous les oiseaux doivent avoir leur place), tel est un des fondements de leur philosophie. Mais ils avaient le sentiment qu'on niait ce principe en exigeant d'eux ce nouvel engagement.

C'est sans doute du concept igbo de *solidarité* qu'est né le mouvement de résistance le plus puissant à la nouvelle religion. La consigne: «Igbo Kwenu» (Igbos, maintenez votre identité!), fait partie du génie igbo. C'est un appel à la solidarité des Igbos avec les vivants et les ancêtres défunt. Aussi quand les missionnaires ont prêché le feu de l'enfer pour les ancêtres défunt et ceux qui refusaient le baptême, les anciens acceptèrent de descendre en enfer avec leur peuple plutôt que d'en être séparés par le baptême de la nouvelle religion. Néanmoins les anciens virent dans la présence des blancs une occasion à saisir. Ce sont eux qui suggérèrent à Shanahan de commencer par *les écoles* et ainsi, peut-être, de convaincre une nouvelle génération d'Igbos de la valeur de sa nouvelle religion. Shanahan vit l'intérêt qu'il y avait d'aller aux Igbos à travers leurs enfants qu'il appelait ses «petits apôtres».

les écoles de la mission

La mission établit ses écoles en parallèle avec celles du gouvernement. Tandis que le gouvernement avait quelques écoles dans les grandes villes en

10/ E. DYNAN, «*Bishop Shanahan as Remembered by Men and Women in Nigeria 1985-1987*», Ronéoté, p. 80.

vue de former des fonctionnaires pour le service de Sa Majesté, les écoles de mission étaient dispersées dans les villages en vue de former des chrétiens qui collaboreraient à la bataille engagée sur les rives du Niger «contre la citadelle de Satan», une bataille dans laquelle le Christ lui-même était le «général-en-chef de l'armée apostolique». La réussite de cette stratégie a été bien caractérisée par le professeur Ayandele: «*le message missionnaire a eu un profond retentissement révolutionnaire et il est responsable de l'Afrique moderne.* »¹¹

des conséquences imprévues

Les événements récents concernant les écoles de la mission obligent à se demander si les anciens qui demandèrent les écoles et les missionnaires qui les établirent et les dirigèrent ont eu *les mêmes objectifs*. Il semble que les anciens ont vu dans les écoles un moyen d'accéder au monde nouveau inauguré par l'arrivée des blancs. Il fallait que leurs enfants maîtrisent le nouveau savoir. C'est pourquoi ils ont construit les écoles et demandé aux missionnaires de leur envoyer des maîtres. De leur côté, les missionnaires ont vu dans les écoles un moyen de gagner la guerre contre Satan en christianisant la nouvelle génération par le biais des écoles. On s'est interrogé pour savoir si les élèves partageaient les intentions des missionnaires. C'est en effet un des anciens élèves des écoles de la mission qui a mis en route la prise en mains des écoles par l'Etat. La majorité des anciens maîtres-catéchistes de mission a voté pour cette prise en mains. Le professeur Nwoga, constatant l'ambiguïté de la pratique des chrétiens qui adorent le Dieu chrétien aussi bien que les dieux des sanctuaires traditionnels, a même mis en question l'existence de l'idée d'un Etre supérieur dans la pensée traditionnelle igbo.¹² Peut-être n'y avait-il que des dieux locaux et le dieu chrétien a simplement été un nouveau venu dans leur catalogue.

Je soupçonne que l'introduction des écoles de la mission a occulté la nécessité de la confrontation avec les convictions religieuses traditionnelles des anciens. Les anciens ont transmis ces convictions à leurs enfants comme une partie intégrante de leur patrimoine culturel. Les enfants ont assumé ces convictions en même temps que les doctrines chrétiennes sur Dieu. Mgr Shanahan prenant conscience de cette ambiguïté entreprit de l'affronter. En 1915 il convoqua le premier Congrès catholique à Onitsha pour réfléchir à ce

11/ E.A. AYANDELE, «*The Missionary Impact on Modern Nigeria 1842-1914*», Ibadan 1966, p. 265.

12/ D.I. NWOGA, «*The Supreme God as Stranger in Igbo Religious Thought*», Ekwerazu 1984.

problème, notamment en ce qui concerne les titres traditionnels et le mariage. Le Congrès eut un succès limité: il réaffirma l'enseignement officiel de l'Eglise sans vraiment prendre en compte le point de vue des anciens, gardiens de la tradition.

LES LEÇONS DE L'HISTOIRE

Toutes proportions gardées, un conflit comme celui de Nanka adresse à l'Eglise du Nigeria et du continent africain un *message* semblable à celui que la guerre du Biafra a délivré aux nouvelles nations indépendantes d'Afrique. La guerre du Biafra a été un avertissement pour les nouvelles nations: elles ne pouvaient garder leur unité sous la forme artificielle créée par les pouvoirs coloniaux sans mettre au point les nouvelles conditions du maintien des frontières coloniales. L'instabilité politique de l'Afrique résulte de l'amalgame informe de différents peuples par les pouvoirs coloniaux.

De même, la bataille de Nanka pour des questions de croyances, est un avertissement pour les Eglises locales d'Afrique. Les attitudes et les mentalités façonnées par la religion traditionnelle africaine sont comme un cheval de Troie au milieu des assemblées chrétiennes. Le christianisme et les traditions africaines ne peuvent longtemps demeurer des compagnons dépareillés. Au cœur du pays igbo, ces deux révoltes ont un sens prémonitoire pour le reste de l'Afrique. Elles invitent l'Eglise et l'Etat à **réévaluer les implications de leur double héritage**.¹³ L'avertissement n'avait pas besoin d'être accompagné de ces conflits sanglants: les vies perdues dans la guerre du Biafra et les martyrs et confesseurs de Nanka.

Après Vatican II et les décrets sur les Missions et les Religions non chrétiennes, les *théologiens* se voient confier le soin de **réexaminer les croyances des cultures** des anciennes terres de mission et **la forme de religion** qu'on y pratiquait avant que le christianisme y ait été prêché. L'épître aux Hébreux (1,1-3) où il est dit que Dieu a parlé à nos ancêtres – les ancêtres africains y compris – de manières variées, suggère un *lien de continuité* entre les religions traditionnelles et le christianisme. La réponse que ces ancêtres ont donné à la parole de Dieu se reflète dans l'héritage de nos religions traditionnelles africaines. Ces religions n'ont jamais pu être des cultes sataniques.

13/ Voir L. MBEFO, « *Nigeria's Twofold Heritage* », in Lucerna, vol. 2, n° 2, Enugu 1986.

Les noms igbo, rejetés au baptême par les missionnaires européens, ont été réhabilités par les prêtres igbo qui en connaissent le sens et l'origine. Cette **réhabilitation** doit maintenant être étendue à d'autres secteurs de la tradition igbo par ceux qui sont qualifiés pour le faire, les théologiens igbo compétents. Comme igbo, ils comprennent la langue et la signification de leurs coutumes traditionnelles. Comme ecclésiastiques formés à la théologie chrétienne, ils ont été instruits et sont imprégnés des Ecritures et de la tradition chrétienne. Remettre à plus tard de *travailler à la paix entre les deux religions*, c'est s'évader de la responsabilité théologique.

Il n'est pas non plus acceptable de renoncer à cette tâche et de laisser jouer le temps en espérant qu'avec davantage de connaissance et sous l'effet corrosif de la **modernité et du sécularisme** qui lui est associé, le conflit finira par s'éteindre. La modernité et le sécularisme opposent à la foi chrétienne leurs défis spécifiques. Si les théologiens esquivent la confrontation avec les comportements traditionnels africains, ils esquieront également les problèmes de la modernité et du sécularisme.

L'histoire moderne de l'Eglise est arrivée à un point où la convocation d'un Synode africain au Vatican apparaît bien comme une nécessité. Même si beaucoup s'étonnent des raisons de tenir un Synode sur l'Afrique au Vatican, l'Eglise d'Afrique doit saisir cette occasion comme une opportunité de s'attaquer aux problèmes semblables à celui que le conflit Nanka a mis violemment en évidence.

Luke Mbefo

*SIST – Attakwu
P.O. Box 96 96d
Enugu – Nigeria*

UN DIALOGUE QUI VA À L'ESSENTIEL

par Christopher I. Ejizu

Prêtre du Nigeria, Christopher I. Ejizu s'est d'abord consacré au ministère paroissial et à l'enseignement dans les Grands Séminaires. Il est actuellement responsable du Département d'Etude des Religions à l'Université de Port Harcourt. Dans ses publications, C. Ejizu insiste sur la « vision holistique » de l'Africain. Il attire ici l'attention sur l'essentiel auquel il faut porter attention en vue de promouvoir un « authentique christianisme africain ».

La rencontre du christianisme occidental et de la religion traditionnelle africaine est essentiellement «un épisode dans l'histoire des idées», une rencontre théologique. Il s'en faut de beaucoup que les implications de cette réalité soient appréciées à leur juste valeur par un grand nombre de chrétiens sur le continent africain. Beaucoup admettent tout bonnement que l'abrogation des symboles du système religieux traditionnel et l'inscription sur les registres de l'Eglise chrétienne d'une grande majorité des indigènes signifient l'effondrement total, voire la fin de la religion traditionnelle. Cependant, le plus souvent, c'est moins simple qu'il n'y paraît.

En fait, des spécialistes comme Aylward Shorter ont attiré l'attention sur une situation sur le terrain beaucoup plus ambivalente: «*Au baptême, le chrétien africain renie bien peu de chose de ses convictions non chrétiennes antérieures. Il peut être obligé de tourner le dos à certaines pratiques traditionnelles que, à tort ou à raison, l'Eglise a condamnées dans sa zone d'influence; mais on ne lui demande pas d'abjurer sa philosophie (vision du monde) religieuse. En tout cas, l'Eglise ne tient aucunement compte de cette philosophie. En conséquence, il revient avec une remarquable facilité aux pratiques défendues lorsque l'occasion se présente. Le christianisme est pour lui un profit pur et simple, un "extra" pour lequel il a opté. C'est un vernis sur sa culture religieuse originelle*».¹

La force réelle de la religion traditionnelle africaine, comme de toute autre tradition religieuse, ne dépend pas des structures visibles, symboles, coutumes et institutions, mais de la *cosmologie sous-jacente* à ces manifestations extérieures. Et généralement, longtemps après la disparition de ces manifestations visibles, les idées et les valeurs sous-jacentes auxquelles elles sont liées continuent à exister et à exercer une influence considérable sur les gens. C'est exactement le cas de la vision du monde traditionnelle chez les Africains, de sa persistance et de son impact sur la vie de nombreux convertis au christianisme et que, dans un autre essai, j'ai désigné sous le terme de «Résistance de la Conviction»². Une investigation sérieuse et systématique des cosmologies des deux religions apparaît donc comme *le point de départ naturel* de tout dialogue constructif entre elles.

la cosmologie africaine

N.D.L.R.: *Dans sa contribution à Spiritus de septembre 1990 (n° 120): «Guérison et Exorcisme», C.I. Ejizu a déjà présenté la «Vision de la vie et du cosmos» africaine. Nous nous permettons d'y renvoyer le lecteur. Nous reprenons ici ce qui concerne le salut, pour illustrer la nécessité de tenir compte de cette cosmologie comme point de départ du dialogue.*

le salut

On a parfois l'impression que la notion de salut est absente de la religion traditionnelle africaine. Elle a la réputation d'être préoccupée avant tout des choses matérielles et du bien-être physique de l'homme et d'avoir comme principal centre d'intérêt la sanctification de la vie quotidienne ordinaire et de ce qui s'y rapporte. Certains ont même avancé l'opinion que, de toute évidence, cela constitue un obstacle au dialogue entre elle et le christianisme. Cette opinion n'est pas correcte car elle repose sur une compréhension superficielle de la religion africaine et sur une interprétation étroite du concept de salut.

Le concept chrétien de salut s'enracine, sans aucun doute, dans le mythe biblique de la chute d'Adam et Eve tel qu'il est relaté au chapitre III de la Genèse. Les théologiens chrétiens comprennent cette histoire comme contenant une promesse de rédemption/salut que Jésus, le Christ, a réalisée plus

1/ H. SHARGER, «African Christian Theology», Geoffrey Chaponan, London, 1975, p. 10.

2/ C.I. EJIZU, «Endurance of Conviction: The

Persistence of the Traditional World-View in Igbo Christian Converts», in Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, vol. 43/2, 1987, pp. 125-135.

tard par sa mort et sa résurrection. Par la victoire de Jésus, ceux qui espèrent et croient en lui sont sauvés. Les justes voient la réalisation de cette espérance au terme de leur vie individuelle, tandis que la parousie marquera la restauration finale de toutes choses dans le Christ.

Les religions traditionnelles africaines possèdent de nombreux mythes qui ressemblent plus ou moins à l'histoire de la chute racontée dans la Genèse. Comme Zuesse l'a clairement mis en évidence, «*de tels mythes, faisant état d'une séparation entre Dieu et l'homme comme conséquence d'une désobéissance ou d'une erreur de l'homme à l'origine des temps, se rencontrent non seulement en Afrique mais dans le monde entier*».³

Cependant, Gabriel Stiloane réplique de son côté: «*Il nous faut admettre que le concept de salut, dans la mesure où il implique une situation antérieure d'infidélité ou de perversion innée (péché originel), est étranger à la pensée africaine et à sa vision du monde. Et même s'il nous venait à l'esprit d'utiliser le terme de salut, on pourrait le comprendre comme l'harmonie à l'intérieur de et entre les éléments qui composent la communauté, c'est-à-dire les gens, les animaux, les végétaux et la nature en général*».⁴

La religion traditionnelle africaine possède la notion du salut. Mais celle-ci fait partie intégrante de sa vision holistique de l'univers dans laquelle l'expérience du sacré est partie intégrante de la totalité de la vie ordinaire en communauté. «*Il n'y a pas de "sacré" séparément du "profane". L'idéal pour tous est l'harmonie, la paix qui assurent l'unité entre les éléments et le tout, chacun exerçant ses fonctions de justice, d'équité, pleinement conscient de son état d'interdépendance et du fait qu'aucune partie n'est plus grande que le tout. Car la vie est un tout et le salut consiste à la maintenir ainsi*».⁵

La croyance traditionnelle dans les ancêtres est aussi un élément important pour une juste appréciation de la notion africaine de salut. Cette croyance atteste clairement la croyance des indigènes en une vie future. On croit que la vie humaine se développe d'une manière cyclique, depuis la conception, en passant par la naissance, la puberté, l'âge adulte jusqu'à un âge avancé, la «bonne» mort, les rites funéraires accomplis dans leur intégralité et la réincarnation. Accéder au monde des ancêtres n'est pas donné à tout le monde. Cela est accordé à ceux qui ont vécu sur terre une vie pleinement digne et

3/ E.M. ZUESSE, «*Ritual Cosmos. The Sanctification of Life in African Religions*», Ohio Univ. Press, 1987, p. 157.

4/ G. SETILOANE, «*Theological Trends in Africa*», Missionalia, vol. 8, 1980, p. 77.
5/ *Ibid.*, p. 78.

féconde avec le soutien actif des esprits tutélaires et des êtres cosmiques et pour qui ont été accomplis les rites funéraires et à qui on a rendu les honneurs dus à leur rang. Le monde des ancêtres est une idée chère aux Africains qui suivent la tradition, et les personnes âgées sont très désireuses d'en faire l'expérience. C'est un espoir qui soutient la vie des gens sur la terre et qui la conditionne. Cela ne peut se réaliser qu'avec la coopération active du Créateur et des esprits protecteurs puisque cela implique une lutte durant la vie. Cela sous-entend le salut. La cosmologie traditionnelle y trouve l'aliment de son espérance dans la continuité de la vie et dans la libération finale des limites inhérentes à la vie terrestre.

les partenaires du dialogue

Religion traditionnelle africaine et christianisme sont **partenaires à part entière** dans le dialogue. Les deux systèmes sont *différents à maints égards*. Le christianisme est une des grandes religions du monde. Il est résolument missionnaire, monothéiste et exclusiviste. Il est hautement organisé et possède des Ecritures sacrées. La religion traditionnelle africaine est enracinée localement, essentiellement orale, avec de riches panthéons, et diffusée par le mouvement même de la vie. Ces différences fondamentales posent de graves problèmes pour le dialogue entre elles.

De plus, certaines difficultés sont le résultat des *circonstances historiques* de la rencontre entre le christianisme missionnaire et la religion traditionnelle africaine. Le christianisme missionnaire, il faut le rappeler, a uni ses forces à celles du colonialisme au cours des XIX^e et XX^e siècles en même temps qu'il a adopté une attitude violemment iconoclaste vis-à-vis de la religion traditionnelle africaine. La déroute générale des dieux traditionnels et le succès de l'enrôlement de millions d'Africains, convertis principalement grâce aux écoles ont, dans un deuxième temps, suscité un sentiment d'orgueil chez beaucoup d'ouvriers de l'Evangile. En conséquence, aujourd'hui, dans bien des régions d'Afrique, le christianisme est regardé comme le vainqueur et la religion africaine comme le vaincu. En outre, beaucoup de responsables d'Eglise africains, hommes et femmes, ont été éduqués dans la conviction que le christianisme occidental est «le christianisme» en tant que tel. Ils agissent avec ce que S. Kibicho appelle «*la mentalité de colonisé*».

Tout en reconnaissant les énormes problèmes que posent ces circonstances, je ne les considère en aucune manière comme une excuse à toute absence de dialogue. Elles apparaissent comme des défis qui doivent être surmontés. Car, comme le remarque E. Uzukwu, «*quand le message chrétien proclamé*

*dans un contexte donné est entendu, mis en question, ressenti comme un défi, les chrétiens qui ont relevé ce défi ont une bonne chance d'être authentiques. La profondeur du christianisme (de l'expérience de Jésus comme sauveur, comme authentique interprète de Dieu) dépend de la profondeur du défi mutuel que se portent l'Evangile et le contexte ».*⁶

Dans la vie courante, le dialogue entre membres des deux systèmes religieux s'est tout naturellement poursuivi. Ce qu'il faut maintenant, d'extrême urgence, c'est un dialogue formellement organisé. En beaucoup d'endroits, il ne devrait pas être difficile de trouver des pratiquants de la religion traditionnelle suffisamment informés, avec qui les experts chrétiens puissent engager un tel dialogue. En d'autres endroits par contre, il peut ne pas être facile de trouver des personnes disposées à y participer. En tout cas, on peut toujours trouver des Africains instruits et élevés dans le christianisme et qui sont suffisamment documentés sur les traditions de leur peuple. Ils peuvent aisément contribuer à amorcer le dialogue.

dialogue et inculturation

Quant au dialogue sérieux et soutenu qui devrait avoir la priorité dans la rencontre du christianisme et de la religion traditionnelle africaine, notre réflexion à ce sujet se situe dans le contexte de Vatican II qui, d'une théologie (tridentine) largement orientée vers l'eschatologie, est passé à une théologie centrée sur la révélation de Dieu par lui-même dans l'histoire et en dernier lieu, en Jésus Christ dans l'Incarnation. Depuis Vatican II, la théologie missionnaire a cherché à comprendre toutes les implications de la vérité dans la rencontre du christianisme avec les autres religions et visions du monde. Le décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise l'affirme clairement: «*L'Eglise, afin de pouvoir présenter à tous le mystère du salut et la vie apportée par Dieu, doit s'insérer dans tous ces groupes humains du même mouvement dont le Christ lui-même, par son incarnation, s'est lié aux conditions sociales et culturelles déterminées des hommes avec lesquels il a vécu*» (A.G. 10).

Prendre part au dialogue et à l'effort d'inculturation du christianisme dans les cultures africaines n'est pas une option facultative laissée au choix personnel des chrétiens. C'est une obligation grave découlant de la logique interne à la Bonne Nouvelle et inhérente à la nature et à la vocation missionnaire de

6/ E. EZUKWU, «*Church and Inculturation: A Century of Roman Catholicism in Eastern Nigeria*». Spiritan Booklet n° 1, 1985, p. 1.

l'Eglise. Pour le christianisme, le but principal est manifestement de faire en sorte que *la foi devienne culture*, autrement dit de bâtir et d'encourager, entre la foi et la culture, une synthèse organique solide qui devrait être le fondement de la spiritualité et de la vie des chrétiens africains dans leurs contextes de vie respectifs. Car, comme le pape Jean-Paul II lui-même l'a récemment souligné: « *Une foi qui ne devient pas culture est une foi qui n'est pas pleinement accueillie, entièrement pensée et fidèlement vécue* ».⁷

Dans de nombreuses régions d'Afrique, depuis Vatican II, l'Eglise a essayé de répondre aux défis du dialogue interreligieux. Actuellement un effort pour engager le dialogue entre le christianisme et la religion traditionnelle africaine se poursuit dans différents diocèses et différentes régions. Membres du clergé, religieux et laïcs y sont engagés. Des spécialistes africains, particulièrement en sciences sacrées, ont appelé haut et fort à un engagement total à tous les niveaux pour créer *un authentique christianisme africain*. On pense immédiatement au rôle de précurseur de la Faculté de Théologie de Kinshasa, avec le Centre d'Etudes des Religions Africaines qui y est affilié, et à celui de l'Institut de Pastorale d'Afrique de l'Est à Gaba au Kenya. Les différentes conférences et assemblées des évêques au niveau régional et continental ont à diverses reprises abordé ce problème. Il en est résulté, entre autres, la création de plusieurs Instituts Supérieurs régionaux d'Etudes Ecclésiastiques (Nigeria, Côte-d'Ivoire, Cameroun, Kenya) pour lesquels dialogue et inculturation constituent un objectif majeur.

Comme on pouvait s'y attendre, la *liturgie*, en particulier la musique, a bénéficié de la plus grande attention. L'Eglise catholique au Zaïre, par exemple, dispose d'un rite africain pour la célébration de l'Eucharistie. La *guérison par la prière* est un autre domaine d'actualité. Les charismatiques, spécialement les pasteurs, suivant l'exemple de E. Milingo, ancien archevêque en Zambie, pratiquent « prières de guérison » et exorcismes, pour tenter de venir en aide aux gens dans leurs difficultés existentielles, spirituelles et psycho-somatiques.

Les réalisations accomplies jusqu'ici sont louables. Cependant une étude critique de la situation globale du dialogue organisé et de l'inculturation en Afrique depuis Vatican II révèle qu'une grande majorité des Eglises locales en sont encore à un niveau très superficiel. Comme cela se vérifie pour la théologie, la structure hiérarchique de l'Eglise, les méthodes catéchétiques, les modèles et les pratiques liturgiques, sont toujours élaborés et conditionnés

7/ JEAN-PAUL II, « Lettre au cardinal Casaroli à l'occasion de la création du Conseil pontifical pour la culture ». D.C. 1832, p. 605.

à l'étranger avec des apports locaux très rares et insignifiants. C.B. Okolo en conclut: «*La liturgie, ses rites, ses rituels, ses ornements, le pain et le vin pour Eucharistie, etc. proviennent tous de l'Occident. On y trouve quelques gouttes d'africanisme consistant en traduction de prières et d'hymnes occidentales, avec en plus une adaptation superficielle des cérémonies*».

Il n'est donc pas surprenant de constater *l'hémorragie continue* et persistante dont souffre l'Eglise au bénéfice d'Eglises indigènes en croissance constante et de groupes évangéliques qui promettent des réponses à des questions que nous sommes trop timides pour poser. L'adaptation ou acculturation, ainsi que l'expliquent des experts comme A.J. Chubungo, n'est rien de plus qu'une juxtaposition superficielle. Et une telle «interaction et juxtaposition» superficielles ne peuvent pleinement satisfaire le besoin d'authentique aggiornamento envisagé par Vatican II.

Le modèle de l'incarnation exige le défi mutuel du christianisme missionnaire et de la religion traditionnelle africaine à leurs niveaux de profondeur respectifs. Seul un tel engagement sérieux permettra de mettre en lumière, dans chaque système, les branches mortes aussi bien que les éléments sains et essentiels.

Il convient de rappeler ici *quelques-unes des caractéristiques* de la religion traditionnelle africaine : son attitude holistique face à la vie, sa forte insistance sur la vie physique, l'importance des divinités, la présence active des êtres et des forces spirituels, le rôle vital de la prière et des rites, etc. Seul un dialogue sérieux permettra de déceler lesquels de ces aspects sont compatibles ou non avec l'Evangile tel qu'il s'exprime dans les enseignements, les traditions liturgiques, la «Règle de Foi» commune du christianisme.

Le dialogue doit se faire à échelle réelle et *tout englober*, y compris les différents aspects de la vie et les moyens par lesquels les gens conservent en mémoire et transmettent leurs expériences de vie accumulées. L'inculturation ne se fait pas simplement avec des applaudissements, des battements de tambour et des danses. Comme P.M. Waliggo nous le rappelle: «*dans l'esprit des Pères du Concile Vatican II rien n'a été rejeté hors du champ de l'inculturation... Il faut tout faire pour aider les chrétiens de chaque groupe culturel à acquérir la maturité chrétienne. Il faut tout faire pour détruire la dichotomie dans la vie des chrétiens et construire une intégration de l'esprit et du cœur*».⁸

8/ J.M. WALIGGO et al., «*Inculturation: Its Meaning and Unity*», Saint Paul Publications, Kampala, 1986, p. 19.

conclusion

Si les statistiques dont nous disposons sont crédibles, quelque 15.000 personnes adhèrent au christianisme en Afrique chaque jour de la semaine. Et on peut estimer que, avec une population chrétienne de plus de 350 millions, l'Afrique sera, à la fin du siècle, la plus grande concentration chrétienne dans le monde. Ces chiffres sont impressionnantes et semblent fournir aux principales Eglises du continent : Catholique Romaine, Anglicane, Baptiste, Méthodiste et Presbytérienne, une bonne raison d'être optimistes.

Il n'y a là absolument aucun motif de contentement de soi ou de ralentir les efforts entrepris. Tout, au contraire, nous invite à les redoubler. Les défis sont nombreux et parmi eux le plus grand, à l'évidence, est l'urgence de développer un christianisme authentique, concret et pertinent, qui soit vraiment chrétien sans être en aucune façon moins africain. Dans cet article, nous avons essayé de montrer que la seule voie positive et réaliste pour atteindre cet objectif de la plus haute importance, passe par un dialogue créatif entre la culture religieuse traditionnelle et la foi chrétienne reçue. Tous les efforts doivent être entrepris pour surmonter les obstacles qui entravent un engagement sérieux et soutenu dans ce processus.

Christopher I. Ejizu

*University of Port Harcourt
East-West Road
Choba P.M.B. 5323
Port Harcourt (Nigeria)*

POUR UNE RE-CRÉATION

par Daniel Mellier

Daniel Mellier est membre de la Société des Missions Africaines. Missionnaire au Bénin pendant dix-sept ans, chargé, pendant six ans, de la formation dans son Institut et professeur au CERM, en France, il est actuellement secrétaire francophone du Conseil général SMA à Rome.

Peut-on reconnaître la validité des religions traditionnelles dans le plan de Dieu tout en affirmant que Jésus Christ est l'unique centre de l'histoire universelle du salut ? A partir de son expérience et d'une réflexion sur le judéo-christianisme, D. Mellier propose un défi pour permettre l'émergence d'un christianisme nouveau, riche du respect des valeurs traditionnelles.

En février 92, *Spiritus* publiait l'essentiel du Colloque de théologie tenu à Paris sur «l'annonce de Jésus Christ et la rencontre avec les religions». Dans le présent cahier, il se préoccupe de la «rencontre du christianisme avec les religions traditionnelles». Remarquons une première variante dans le titre : on concentre ici le regard sur ces religions dites traditionnelles, en ce qu'elles se distinguent des «grandes religions» et confèrent donc à leur rencontre des caractères particuliers.

Mais il faut aussi en noter une seconde qui pourrait apparaître sans portée réelle mais qui, en fait, pose un problème autre que celui considéré par le Colloque. Il s'agit maintenant non plus de Jésus Christ, mais du *christianisme*, et cela introduit à de nouvelles considérations quant à l'intelligence chrétienne de celui-ci et à la pratique de la rencontre. On devine alors l'intérêt tout spécial de cette question pour le missionnaire.

En quoi est-elle autre ? Comment s'illustre-t-elle dans la rencontre avec les religions et tout spécialement les religions traditionnelles ? Quelles attitudes induit-elle de la part des chrétiens, des missionnaires ? C'est à ces interroga-

tions que voudraient faire écho les réflexions qui suivent et qui tenteront de dire pourquoi cette question me paraît être un défi pour notre Eglise et notre mission aujourd’hui.

UNE CONVICTION SOLIDE ET FONDAMENTALE

La rencontre des religions par le chrétien peut et doit s’appuyer sur un acquis doctrinal important, fruit de la réflexion théologique menée depuis ces trente dernières années sur le sens et le statut des religions au regard de la foi chrétienne, à savoir *qu’elles peuvent être des voies* par lesquelles le salut de Dieu rejoint la multitude des sociétés humaines. Il me semble utile, pour la suite de la réflexion, d’en résumer ici brièvement l’argument.

1. Il y a une histoire du salut *pour tous et depuis les origines* en raison de la volonté positive de Dieu «qui veut que tous les hommes soient sauvés» (1 Tim 2,4). Comment ne pas croire alors que les religions, dont la vocation est de dire le sens de la vie dans le rapport au divin, puissent être des voies où cette histoire peut prendre réellement corps, pour autant qu’elles ne contredisent pas la réalisation du projet de Dieu sur l’humanité révélée en Jésus Christ?

2. Le Christ est au *centre de cette histoire universelle du salut*, quelles que soient les voies religieuses que celle-ci emprunte. Pour toutes les Nations, elle s’accomplit par le Christ. Parce que le Christ y est «l’Absolu de Dieu devenu historique»¹, il est l’unique médiateur de la relation vraie de l’homme à Dieu, un moment pour elle décisif et indépassable dans l’histoire humaine, un point de référence absolu. C’est donc lui qui inspire la juste orientation de toutes les religions du monde, mais aussi qui les «juge»: «Si on vous dit... moi je vous dis» (Mt 5) car «il y a ici bien plus que Salomon» (Lc 11,30).

LA PRÉTENTION INACCEPTABLE DU CHRISTIANISME

Certains diront: cette dernière phrase ruine la positivité du regard nouveau porté sur les religions. Elle renvoie une fois de plus le chrétien et le missionnaire à leur suffisance, tristement célèbre et abondamment démontrée au

¹/ C. GEFFRÉ, «Le christianisme au risque de l’interprétation», p. 311.

cours de l'histoire. Et pourtant ! Ne peut-on trouver, en y regardant de plus près, un chemin d'entente permettant d'éviter cet écueil ?

S'il paraît difficile de passer outre à l'affirmation centrale de notre foi selon laquelle « il n'y a pas sous le ciel d'autre nom par lequel nous devions être sauvés » (Act 4,12), dans le même temps, on doit porter attention au fait suivant, bien souligné par C. Geffré : « Ce que nous affirmons du Christ comme médiation unique de Dieu parmi les hommes, nous ne pouvons pas le dire du christianisme comme religion historique ».² Autrement dit, la relation du *christianisme* aux religions n'est pas identique à celle du *Christ* à celles-ci. Elle ne peut se prévaloir des mêmes prérogatives.

Ce fut, c'est encore trop souvent l'erreur du christianisme de tirer du caractère absolu de la médiation du Christ la prétention d'avoir lui-même une valeur religieuse absolue, autrement dit d'être la religion parfaite, « la vraie »³, accomplissant et donc surpassant toutes les autres. Les autres, elles n'ont aucune valeur ou, si elles en ont, ce n'est que par leurs points de ressemblance avec notre christianisme. Dans cette perspective, elles ne sont donc pas reconnues dans la valeur propre qui est attachée à leur identité particulière. Venant d'elles, le converti à Jésus Christ est invité à les abandonner purement et simplement pour adopter d'un bloc les mœurs de notre christianisme.

Or, à y regarder de près, ce christianisme est en vérité lui aussi un système religieux né de l'histoire et pour l'histoire. Il est *un système socio-historique des rapports de l'homme à Dieu par Jésus Christ* de même nature que toute autre religion. Il est donc relatif et contingent. Evénement de l'histoire, il n'est toujours qu'un moment de celle-ci et donc dépassable. Il n'est jamais qu'une particularité historique⁴ et aucun de ses moments ne peut dès lors prétendre être l'expression socio-historique parfaite de la relation à Dieu.

On objectera peut-être que, parmi toutes les religions, le christianisme est le seul qui introduise à la relation à Dieu par la médiation consciente et concrète de l'homme Jésus, « la figure parfaite du Père », Vérité totale et définitive de Dieu. Oui, mais si le Christ contient celle-ci et l'exprime en effet parfaitement, le christianisme, quant à lui, est soumis à la loi et à la tâche du déchif-

2/ C. GEFFRÉ, « *Initiation à la pratique de la théologie* », pp. 126-127.

3/ Cf. cette expression encore employée dans *Ecclesiam suam* de Paul VI.

4/ Il l'est d'ailleurs à un double titre : parce

qu'il est un moment dans une chronologie et parce qu'il s'enracine dans la particularité de l'homme Jésus que sa Résurrection n'abolit pas.

frement progressif de cette Vérité sous la conduite de l'Esprit (cf. Jn 16,13). Il n'a pas, plus que d'autre, le privilège d'un accès plénier immédiat à la vérité de Dieu dans l'histoire⁵, même en jouissant de sa connaissance du Christ. Dans cette fonction d'intelligence et de pratique de cette vérité, il opère encore dans les conditions de la relativité et de la limite. Il ne peut prétendre ni à l'exclusivité ni à la totalité du vrai. Il n'est donc pas l'expression religieuse achevée et définitive.

Doit-on alors en conclure qu'il serait en quelque sorte facultatif? Que le rapport à Dieu par le Christ garderait le choix entre plusieurs formes religieuses possibles? Surprenante affirmation. Est-ce bien cela que signifieraient les réflexions précédentes?

VERS UNE VOIE NOUVELLE

des propositions problématiques

A lire certains auteurs, on pourrait le penser. C. Duquoc, dans *Dieu différent*, dénonce «l'idéologie unitaire» du christianisme (il n'y a de religion vraie que lui seul) en faisant remarquer qu'elle est contraire à la logique du Dieu *trinitaire* qui, à l'inverse, cultive les différences, celles du Père, du Fils et de l'Esprit. «*L'unité de ce Dieu n'est pas le dépassement ou l'abolition de ces différences, celles-ci en sont plutôt la condition. En conséquence, l'activité créatrice de Dieu symbolisée par le Souffle, l'Esprit, suscite des différences. Elle poursuit une œuvre de dissémination plutôt qu'un projet d'identité*».⁶ Autrement dit, la pluralité religieuse de l'humanité est l'effet d'une «volonté» positive de Dieu. Là se trouverait le fondement théorique, interne au christianisme lui-même, du nouveau rapport de celui-ci aux religions.

Vue intéressante et féconde lorsque ce rapport est celui du dialogue et de la coexistence entre deux communautés, deux individus, n'ayant besoin que de savoir situer l'autre pour comprendre et vivre leur relation. Mais C. Duquoc ne dit pas ce que doit devenir notre christianisme pour un membre d'une religion qui s'ouvre à la foi en Jésus Christ. Comment lui apparaîtra-t-il et lui sera-t-il présenté? A quelles conditions y entrera-t-il? Et devra-t-il même y entrer?

5/ Cf. par exemple Y. RAGUIN, in Bulletin du Secrétariat pour les non-chrétiens, 1977, n° 36, p. 145, cité in *Spiritus* 75, p. 174.

6/ C. DUQUOC, «*Dieu différent*», 1977, p. 143.

C'est à ce problème – celui qui préoccupe en premier lieu le missionnaire et le «converti» – que la position de C. Geffré fait mieux écho, il est vrai dans le contexte d'une réflexion sur l'inculturation. Il propose «la double appartenance religieuse»⁷, le chrétien étant à la fois disciple du Christ et membre de sa religion d'origine.

Le fondement théorique de cette vision serait donné par la considération du rapport, exemplaire, *entre le judaïsme et le christianisme naissant*. Jésus n'a pas voulu être un fondateur de religion. Jésus n'ouvrira qu'une «Voie», nouvelle certes, car initiant à un esprit nouveau dans les relations à Dieu et aux autres, mais capable cependant d'assumer «un univers de pensée, une vision du monde et de l'homme, un style de vie, des catégories éthiques qui peuvent être anciennes».⁸ Ainsi les premiers chrétiens ont inauguré leur foi nouvelle au Christ et à sa Révélation dans les structures religieuses du judaïsme.

Cela rend-il possible, pour autant, une double «appartenance religieuse» réelle? Je ne le pense pas, et cela, au nom de l'expérience pratique. Parce que la Révélation de Jésus Christ signifie nécessairement une nouvelle intelligence de soi, des autres et du monde, «l'univers de pensée, la vision du monde», à défaut peut-être des «catégories éthiques», en sont affectés. Elle ne peut alors être authentiquement vécue dans des *structures religieuses* qui traduisent une autre vision. On vérifie concrètement la parole évangélique selon laquelle «on ne met pas de vin nouveau dans de vieilles outres». Je voudrais ci-après en donner brièvement quelques illustrations touchant spécialement les religions traditionnelles africaines.

le cas des religions traditionnelles

Notre foi est liée à une *Révélation personnelle* dont le témoignage est déposé dans des Ecritures. Celles-ci constituent la référence extérieure et normative de l'autorité et de la vérité religieuses. Or les religions africaines ignorent une référence de ce type à une telle Révélation. Certes, elles se réclament d'une «tradition» qui réfère à l'«origine», comme à une autorité sacrée. Mais on sait que cette «tradition de l'origine» s'identifie, à chaque génération, à la parole des anciens qui détiennent ainsi la référence dernière de la vérité et maîtrisent l'institution religieuse comme un instrument sacré au service de

7/ Cf. Concilium 146 et «*Le Christianisme au risque de l'interprétation*», p. 225.

8/ *Ibid.*, p. 224.

leur pouvoir, des intérêts de quelques-uns ou du totalitarisme du groupe sur les personnes. Restant participant d'un tel système, le chrétien ne pourrait user de la liberté critique que donne le rapport chrétien à l'Ecriture, laquelle juge même l'autorité religieuse, pour chercher et mettre en œuvre le juste développement vital autant de l'individu que du groupe.

La Révélation chrétienne introduit le *Christ comme Médiateur unique* et absolu de la Vie parce qu'elle définit celle-ci comme relation personnelle d'amour avec Dieu. Or il me semble que les religions africaines instituent finalement l'homme lui-même comme unique médiateur de sa vie. Certes, pour elles, Dieu est bien à l'origine de celle-ci (comme il l'est de toutes choses), mais il l'est comme *principe* de son existence et non comme sa réalité même. Celle-ci réside dans une participation à une force et à des biens incarnés et dispensés par les ancêtres du lignage, que ce soit directement (d'où les rites qui les concernent, eux et les défunts plus récents⁹) ou indirectement par la médiation des «esprits» dont ils ont révélé l'existence et transmis le moyen de traiter avec eux. Tout en fondant cette «distribution» de la vie et sa conservation, Dieu est pratiquement en dehors du système. Celui-ci renvoie essentiellement à des sources et à des médiations humaines. Comment dès lors, tout en y restant, faire droit à la médiation radicalement théocentrique, nouvellement découverte, du Christ pour la vie?

Dans le prolongement de cette réflexion sur la vie, il faut noter aussi *la perspective fondamentalement eschatologique* de celle-ci pour la foi chrétienne. La vérité et l'accomplissement de la vie transcendent l'histoire. Parce qu'elle consiste en l'épanouissement plénier de l'amour, seulement possible dans la communion parfaite à l'être divin, elle ne s'enferme pas dans ses expressions terrestres et en accepte même, si l'amour l'exige, certaines frustrations. Les religions africaines, quant à elles, ne connaissent pas une eschatologie de ce type. Tout l'appareil religieux vise en fait à donner force et fécondité à la vie présente, dans ses harmoniques terrestres. La vie post-mortem, conçue sur le même modèle, n'est finalement qu'une récupération de la vie après la rupture de la mort. Elle ne constitue jamais la pointe la plus élevée et la plus heureuse de l'aspiration terrestre, et le système religieux ne tourne pas l'individu vers elle. Peut-il alors servir fidèlement l'expression de l'eschatologie chrétienne?

9/ J.P. ESCHLIMANN SMA, dans sa thèse sur la mort chez les Agni, a bien montré comment l'homme lui-même, par le processus rituel des

funérailles, est l'opérateur de la reconversion du mort en vivant.

Comment – autre exemple – vivre le sens chrétien du *péché personnel* et la pratique de l’aveu et de la réconciliation dans un système consacrant ses énergies à la déculpabilisation personnelle et au rejet de la faute et du mal sur des agents extérieurs ?¹⁰

Enfin, mais peut-être aurais-je dû commencer par là, Jésus conduit à une adoration du Père «en esprit et en vérité», ni sur cette montagne, ni sur cette autre. Croire en lui et le suivre amorce la grande réunion des peuples «de toutes langues, races, tribus» (Is 2,1-4; Ap 5,9) et fait vivre un *universalisme* dans lequel la fraternité veut briser les frontières. Or les religions traditionnelles sont des religions du groupe ethnique, et elles sont aussi, de ce fait, celles d'une terre et d'un espace donnés. Au service de la conscience de soi du groupe et de son existence en ce lieu, elles obligent donc tous leurs membres à une fidélité sacrée à ces particularités ethniques et spatiales qui font leur identité et leur existence. Elles ramènent à l'intérieur des frontières du groupe en les réactivant sans cesse et en les sacralisant. L'universalisme chrétien ne peut y trouver sa libre voie parce qu'il y est structurellement contredit.¹¹

les premiers chrétiens et le judaïsme: un précédent

A mon sens donc, la Voie nouvelle de Jésus Christ ne peut emprunter telles quelles les institutions des religions traditionnelles. Elle ne peut, si elle veut s'exprimer fidèlement, que faire éclater leur système, parce qu'elle demande d'être traduite religieusement d'une façon plus adéquate. Elle imposera, dans l'institution ancienne, des ruptures, des disparitions, des nouveautés qui transformeront son identité¹². N'est-ce pas, de fait, ce qui s'est passé assez rapidement avec les Judéo-chrétiens? Le dimanche a peu à peu remplacé le sabbat comme jour du Seigneur; les sacrifices prescrits ont été abandonnés; les fêtes de Pâques, de Pentecôte ont été célébrées autrement parce qu'elles avaient dès lors un autre sens; l'Ecriture elle-même, au centre du culte, s'est vue conférer d'autres contenus, au premier rang desquels les témoignages sur Jésus. Même si toutes ces transformations n'ont pas été immédiates, on sait que le conflit entre judéo-chrétiens et chefs juifs ne tarda guère. Au-delà des raisons apparentes, il est dû au fait que l'événement de la mort et de la résur-

10/ Cf. par exemple, Eric de ROSNY, «*L'aveu des péchés, lieu délicat de la pastorale en Afrique*», in Téléma 73, 1/93, pp. 69 à 77.

11/ Les catéchumènes et nouveaux chrétiens expriment souvent leur heureuse surprise de constater que leur même foi au Christ crée

d'emblée une reconnaissance et un accueil mutuel par-dessus les divisions claniques ou ethniques.

12/ Fusako ONISHI, in Spiritus 122, pp. 51-58, le laisse bien deviner.

rection du Christ bouleverse la perception centrale du judaïsme.¹³ Paul, ce «parfait» juif d'hier, sait qu'avec la foi au Christ, il a définitivement rompu avec l'esprit et la loi de sa tradition religieuse. Car il est «passé du désir humain à la rencontre».¹⁴

UN CHRISTIANISME NÉCESSAIRE : LE DÉFI

Ne faut-il pas penser aujourd'hui encore le rapport du christianisme aux religions selon cette logique ? A savoir que la foi au Christ révélant un mystère resté caché depuis les origines (cf. Rm 16,25-26) ne peut s'exprimer dans toute la nouveauté de son esprit qu'à travers des formes religieuses originales qu'elle doit se donner parce que les religions ne les lui offrent pas telles quelles. Or ces formes ne peuvent s'intégrer dans les systèmes religieux sans les dénaturer. «Un islam converti (au Christ) n'est plus l'islam». ¹⁵ Par conséquent, elles conduisent nécessairement à une autre organisation qui a sa cohérence propre correspondant à ce que nous appelons le «christianisme». Cette nouvelle organisation me paraît inévitable. Autrement dit, UN christianisme est nécessaire comme expression socio-historique cohérente de la relation nouvelle établie avec Dieu et le monde dans la foi en la Révélation de Jésus Christ. Ce qui est tout différent que de dire, et ne veut pas dire, que le nôtre, déjà concrètement défini, s'impose comme La seule forme religieuse chrétienne possible et nécessaire. Car le présenter ainsi et demander au converti un passage pur et simple en lui, exigeant bien sûr le dépouillement de ses pratiques religieuses antérieures, serait en fait invalider sa tradition religieuse.

Or, il me semble que l'on peut et doit prendre celle-ci réellement en compte et lui demander de participer à la naissance de ce christianisme nécessaire, s'il est vrai qu'on l'a reconnue comme expression valide de la Parole et de la médiation du Christ dans l'histoire. Là est le défi. Ne peut-on faire en sorte que ce christianisme émerge lentement de cette tradition en se formant à partir d'elle, tout à la fois par rupture, transformation, assomption, création, et aussi bien sûr, apport extérieur ? (De ce dernier point de vue, je pense à certaines données inaliénables de la tradition chrétienne comme le baptême ou l'eucharistie.) Le judéo-christianisme des origines n'a-t-il pas procédé ainsi à partir du judaïsme au point d'être appelé «une secte juive rejetée» (M. Cazelles) ?

13/ Cf. J. DUJARDIN, in *Spiritus* 106, p. 15.

14/ L'expression est de C. GEFFRÉ in «*Le Christianisme au risque de l'interprétation*».

15/ Mgr TESSIER, au Colloque missionnaire de Francheville, 1983.

Cette proposition ne cherche pas à donner faussement le change aux religions. Reconnaître leur validité dans le plan de Dieu exige qu'on les considère dans *leur identité propre*, c'est-à-dire non d'abord dans ce qui se rapproche en elles du christianisme (le nôtre d'aujourd'hui) mais dans *ce qui est différent*. C'est donc aussi et peut-être même d'abord dans ces écarts que les religions devraient jouer un rôle dans l'émergence du christianisme de ceux qui viennent d'elles. Pour les religions traditionnelles, je pense, par exemple, à l'intérêt majeur porté à l'intégration de l'invisible et des membres disparus de la communauté humaine dans la vie de celle-ci; à la prédominance du langage symbolique et rituel sur l'expression verbale; à la finalité résolument communautaire de tout acte religieux; à l'unité toujours maintenue entre le spirituel et le corporel induisant une attente du salut qui n'oublie jamais la dimension terrestre dans la totalité de ses composantes et même la privilégie.

Certes, ce christianisme ne pourrait et ne devrait pas donner au converti l'illusion d'être encore un véritable pratiquant de sa religion d'origine. Mais ne donnerait-il pas néanmoins le sentiment qu'elle a été vraiment *reconnue et assumée par le Christ*, au moins beaucoup plus qu'en étant purement et simplement remplacée par « le » christianisme institutionnalisé que nous connaissons ? Issu de la foi nouvelle qui aurait ainsi réellement rencontré les traditions religieuses du monde en les ayant laissé féconder son expression socio-historique, ce christianisme serait-il moins chrétien que le nôtre ? Ne serait-ce pas là l'œuvre normale de l'Esprit que d'accomplir *la re-création* de toutes les réalités, y compris les religions, et non leur suppression ?¹⁶

Chez ceux, qui, en elles, ont découvert le Christ, elles demandent à être reconnues pour être recréées et devenir, dans cette identité nouvelle, le chemin religieux de la foi, UN christianisme inédit, déjà riche de cette diversité « disséminée » en elles par ce Dieu Trinité qui aime les différences.

Daniel Mellier

*via della Nocetta 111
00164 Roma – Italia*

16/ La vision de cette «naissance» proposée ici, et son processus, constituent pour moi la compréhension et la tâche véritables de l'inculturation.

POUR UNE ÉTHIQUE DE LIBÉRATION

EN AMÉRIQUE CENTRALE (SUITE)

par Dean Brackley

Dans les deux premières parties de son exposé (cf. SPIRITUS n° 132); D. Brackley analysait successivement deux modèles d'éthique : l'éthique traditionnelle et l'éthique libérale. Dans cette troisième partie, il propose une alternative : l'éthique de libération.

L'**éthique libérale** s'est développée sur plus de deux siècles et s'est étendue **au monde entier**. A ce jour, à un degré plus ou moins grand, elle a pénétré dans toutes les sociétés existantes, si même elle ne les domine pas. Les moyens modernes de communication sociale apportent l'éthique libérale jusqu'aux villages les plus reculés de l'Amérique Latine. Là, les parents rient des dernières modes mais leurs enfants, eux, n'en rient pas. Ils veulent apprendre la musique et porter les nouveaux T-shirts. Les catéchistes remarquent que les jeunes mettent parfois en question des articles fondamentaux de la foi. Partout, à la campagne et à la ville, dans la famille, dans tous les secteurs sociaux, dans nos propres esprits et dans nos propres cœurs, le libéralisme se mélange à l'éthique traditionnelle et lutte contre elle.

Cette situation crée **de grands défis** pour un pays ou une région qui désire rompre avec un passé d'oppression et de violence, qui se révolte contre les efforts pour transformer l'hémisphère entier en un marché unique, qui espère conserver le meilleur de ses traditions dans un avenir différent du présent. Quel est le meilleur type de société pour l'Amérique Centrale? Pour le Salvador? A partir du présent et de l'héritage du passé, quelles valeurs faut-il mettre en pratique et quels modèles d'institutions les soutiendront?

Il n'est guère souhaitable de se cramponner à l'éthique traditionnelle comme telle, malgré toutes ses valeurs positives. C'est d'ailleurs impossible. La

société traditionnelle subit une dégradation persistante et ne peut tout simplement pas survivre face aux forces sociales disposées contre elle. Bien sûr, l'Amérique Centrale ne doit pas non plus capituler devant l'éthique libérale et le projet néo-libéral. Il est enfin impossible de dresser la liste de toutes les valeurs positives imaginables et de supposer que cette liste représenterait un projet social réalisable. Comme nous l'avons dit au départ, quand une communauté vit intensément certaines valeurs, elle en néglige d'autres. Les valeurs et les principes d'une éthique viable doivent jouir d'une cohérence et d'un minimum d'affinité entre elles. Et elles doivent se révéler viables même en face de conflits d'intérêts réels et de l'égoïsme permanent de la condition humaine. **Quel type d'éthique** voulons-nous et pouvons-nous vivre ? En fait, outre l'éthique traditionnelle et l'éthique libérale, un projet alternatif a été proposé depuis déjà quelque temps, projet qui tente de susciter une autre forme de vie sociale, un autre système de valeurs. Voyons s'il peut servir de guide pour l'avenir.

L'ÉTHIQUE DE LIBÉRATION

La crise sociale et politique des vingt dernières années en Amérique centrale témoigne, sur le plan culturel, de la recherche d'un mode de vie qui transcende à la fois le traditionalisme et le libéralisme, mais qui incorpore les meilleurs éléments de l'un et l'autre. Face au défi du libéralisme, les secteurs progressistes de la société ont tenté de préserver la possibilité d'une communauté humaine (*un bien véritablement commun*) sans les inégalités, le manque de liberté et l'obscurantisme qui caractérisent l'éthique traditionnelle.¹

économie

L'éthique de libération a des affinités avec l'économie «socialiste» au sens large.² Maintenant, évidemment, la chute du mur de Berlin représente de

1/ Il me semble que le phénomène de post-modernité dont on parle en Europe et en Amérique du Nord ne mérite pas le titre d'éthique. «Post-modernité» semble se référer davantage à diverses expressions d'insatisfaction envers la société libérale, expressions relativement superficielles qui manquent de cohérence entre elles. Par leur caractère de «superflu» post-moderne (Miguel RUBIO, «El contexto de la modernidad y de la post-moder-

nidad», in Marciano Vidal, ed. Concepts Fundamentales de la Etien Teología – Madrid Trotta, 1992 – p. 107), elles semblent plutôt un surplus de cette société libérale que nous avons décrite.

2/ Je mets «socialiste» entre parenthèses parce que, ici, ce terme doit comprendre un type d'économie mixte que beaucoup préféreraient appeler «communautaire».

nouveaux défis pour la description d'une éthique de libération. En effet (en partie grâce au minage implacable par les gouvernements capitalistes), les exemples les plus importants de socialisme réel ont échoué à la fois sur le plan économique et sur le plan humain.

Cela a deux implications importantes pour nous. D'abord, l'histoire nous oblige à distinguer **deux formes d'éthique de libération**: une forme autoritaire, **collectiviste** que nous appellerons modèle « A » et une forme **participative** que nous appellerons modèle « B ». Ensuite, l'éthique de libération, au moins sous sa forme « B », a dans une large mesure le caractère d'une utopie, utopie qui, naturellement, doit se fonder sur la réalité présente et les possibilités réelles pour l'avenir. Nous ne pouvons pas élaborer cette utopie d'une manière aussi détaillée que les deux types d'éthique précédents ou le modèle « A » qui, tous, ont connu des histoires réelles. Que pouvons-nous dire alors au sujet d'une économie « libératrice » ?

En premier lieu, tandis que l'économie libérale accorde la priorité à la production, l'économie communautaire de l'éthique de libération préconise **une juste distribution**.³ Pratiquement, en effet, le collectivisme (modèle « A ») exalte la production presque autant que le capitalisme. Il sacrifie trop le contrôle local et la participation à la production. Une économie participative (« B ») donne la priorité au partage sur la production, y compris le partage au niveau local, que « le peuple » ait ou non obtenu le contrôle des moyens de production. Actuellement, la pauvreté des masses, la faim et la maladie (celle que l'on pourrait prévenir) résultent principalement non de la pénurie, mais de l'avarice. Le problème n'est pas d'abord un problème de production mais de partage. Bien sûr, il faut avoir quelque chose pour le partager. Mais il est encore plus important de partager le peu qu'on a. Si l'on n'a pas de claires priorités, la production pure, même sous contrôle démocratique, conduira difficilement à une véritable communauté. Et sans communauté, nous ne pouvons pas vaincre la faim et la misère.

En second lieu, l'éthique de libération affirme les **droits économiques et sociaux**: droits à la nourriture, à la santé, et à des conditions décentes de

3/ L'éthique traditionnelle a mis l'accent sur ce que Aristote appelle « justice sociale », expression technique indiquant ce que les individus et les groupes doivent à l'ensemble de la communauté. L'éthique libérale a souligné la notion de « justice commutative », c'est-

à-dire l'obligation d'honorer les engagements « horizontaux », tels que les contrats entre les individus et les groupes. L'éthique de libération met l'accent sur ce que Aristote a appelé la « justice distributive » – ce que la communauté doit à ses membres.

logement et de travail. Le socialisme autoritaire (« A ») a historiquement affirmé ces droits aux dépens des **droits politiques**. Le socialisme participatif, ou une économie politique communautaire (« B »), s'efforce précisément d'affirmer à la fois les droits socio-économiques et les droits politiques.

En troisième lieu, l'éthique de libération affirme la valeur de la propriété communautaire et la nécessité d'une responsabilité sociale pour l'usage de la propriété de production. Pour le collectivisme, cela signifie propriété d'état et contrôle d'état. Pour le socialisme participatif, cela signifie : **le respect des diverses formes de propriété** communautaire (coopératives, propriété d'état, propriété associative, partenariat, etc.) aussi bien que des formes de propriété privée et **la responsabilité** pour ceux qui dépendent des moyens de production. De plus, le socialisme participatif demande **la participation des travailleurs** à la gestion de l'économie, depuis la politique de base jusqu'au niveau national.

Le problème est simple : si on ne gère pas la lutte pour la vie comme un projet commun, tous ne pourront survivre. C'est ce que l'histoire nous enseigne. Par ailleurs, puisque la communauté et ses membres dépendent pour leur vie des moyens de production et de la marche du travail, leur liberté et leur dignité exigent la participation et la responsabilité. Finalement, le socialisme participatif affirme le besoin de mécanismes du marché et l'importance de l'initiative au niveau local et personnel.

relation à la nature

On rencontre deux tendances. Certains ont la même attitude que dans l'éthique libérale. D'autres retrouvent le comportement traditionnel de respect et de gestion de la nature, mais sans attitude hostile envers elle.

temps/histoire

L'éthique traditionnelle expérimente l'histoire comme un cycle répétitif. L'éthique libérale l'expérimente sous forme d'un progrès linéaire. L'éthique de libération, quant à elle, pense l'histoire en termes dialectiques. L'histoire avance (mais aussi régresse) en attisant les profonds conflits inhérents à la condition humaine. Le changement est nécessaire et bon. À des moments clés survient une rupture radicale, un changement d'époque (par exemple, de l'époque féodale à l'époque capitaliste).

religion

On retrouve deux tendances. *Pour l'athéisme*, la foi est un opium, un divertissement. Le sens du péché fait défaut, comme dans le libéralisme. On n'a besoin que de changer l'environnement social des gens pour changer leur comportement et même leur caractère. *Pour la foi libératrice* (l'Eglise des pauvres, la théologie de la libération), foi signifie authentique espérance. Cette espérance triomphe de la foi «pessimiste» de l'éthique traditionnelle qui s'accorde avec l'ordre établi. Elle l'emporte également sur la foi «optimiste» dans le progrès scientifique que manifeste le libéralisme. L'espérance qui caractérise l'éthique de libération a une base solide. Elle naît de la souffrance des opprimés. Elle croit en la résurrection. Elle s'attend à des surprises dans l'histoire. L'éthique de libération recouvre un sens aigu du péché, spécialement du péché structurel, en termes d'injustice et d'égoïsme.

société

Dans la société traditionnelle le modèle est celui du corps, et dans la société libérale celui du bâtiment. Ici, le modèle est celui d'un système.⁴ Trois éléments importants s'imposent. D'abord, une société organisée en **systèmes** et sous-systèmes diffère de la société-corps organique où les éléments ont des fonctions déterminées sans autonomie. A la différence du corps, le système peut prendre diverses configurations. Quoique interdépendants, les éléments jouissent d'une autonomie relative mais pas totale, comme les briques de l'édifice dans le modèle libéral. Tout cela signifie que cette éthique cherche à rétablir une **communauté** réelle. Elle valorise davantage la **solidarité** et la **coopération** que la compétition.

En second lieu, pour cette éthique, les sociétés actuelles – traditionnelles ou libérales – recèlent de profondes contradictions. Le conflit existe et il doit être canalisé vers un **changement** radical et positif. La vie est une lutte.

Troisièmement, la mobilité sociale s'étend et s'est radicalisée. Qu'un homme puisse devenir une infirmière et une femme un mécanicien – et d'autres possibilités semblables – ébranlent les profondeurs de **l'identité psychosexuelle**. Que signifie être un homme ? Etre une femme ? Ouvrir les rôles

4/ Pensez, par exemple, au modèle moléculaire. Dans ce contexte, Holland et Henriot

(Social Analysis, p. 38) parlent de «création artistique».

«masculins» aux femmes et les rôles «féminins» aux hommes facilite la reconnaissance et l'acceptation de la bisexualité universelle (chaque personne a un quota d'instincts homosexuels) et ouvre ainsi des possibilités imprévues au changement culturel, social et politique.

Qui cherche à frayer la voie vers cette nouvelle société? On trouve deux tendances. Pour les uns, c'est le prolétariat industriel avec une avant-garde d'intellectuels. Pour d'autres, ce sont les pauvres quand ils s'organisent. Pour prendre un exemple plus concret, il semble qu'au Salvador, dans les premières années de la guerre civile, les chefs du FMLN ont aidé les combattants paysans à rompre avec les dogmes fatalistes de la société traditionnelle. D'un autre côté, au cours du conflit, la sagesse des paysans salvadoriens a aidé les militants des secteurs urbains, qui avaient plus d'instruction théorique, à dépasser leurs propres dogmes. Et plus important encore, cette sagesse leur a appris les valeurs morales essentielles au cours des longues années de souffrances collectives. Sans discuter le rôle des intellectuels et des professionnels de la politique et de l'économie, spécialement au niveau des phénomènes globaux, on peut dire avec Sandino que ce sont les paysans, avec les travailleurs, qui feront aboutir et aideront à répandre les valeurs culturelles nécessaires pour une société vraiment humaine. Dans leurs communautés, les semences d'une nouvelle société sont en train de germer. C'est là que prend naissance «la personne nouvelle» et que se forgent de nouvelles relations sociales.

politique

Là encore, on trouve deux grandes tendances. D'un côté on insiste sur le **pouvoir centralisé**, bureaucratique. Ici la valeur politique la plus importante est le pouvoir, le contrôle. On essaie de rétablir par la force la communauté perdue, revenant aux aspects autoritaires de l'éthique politique traditionnelle. C'est la principale faiblesse de l'éthique de libération. A moins de rompre avec le concept libéral superficiel de la personne, elle échouera à reconnaître la nécessité et la possibilité d'une conversion morale et l'importance de l'inertie historique. En face de la faiblesse et du péché, elle aura constamment recours à la force pour résoudre les problèmes sociaux qui demandent une réponse personnelle et libre.

L'autre tendance attache une grande considération à la **participation directe** et au **dialogue**. En définitive, une véritable éthique libératrice assume les éléments positifs de l'éthique libérale en général, affirmant la liberté individuelle et luttant pour **intégrer l'égalité et la liberté**.

Dans l'éthique de libération, *la pensée critique la réalité*, spécialement la praxis. La philosophie interprète et évalue de manière éthique. Théorie et praxis sont étroitement liées. L'éthique évalue la réalité à la lumière de la libération intégrale et met l'accent sur le social plus que sur le personnel. Par ailleurs on trouve deux tendances :

- une tendance rationaliste, dogmatique, ramène à une orthodoxie totalitaire qui rappelle le traditionalisme. Cette théorie est matérialiste.
- l'autre tendance rompt avec le rationalisme et le positivisme. Elle intègre intelligence et sentiment dans une recherche de la vérité (*inteligencia sintiente* X. Zubiri). L'intelligence se laisse aller à ressentir l'impact de la réalité historique. Elle part d'un engagement vis-à-vis de l'humanité souffrante. En second lieu, la pensée intègre des méthodes distinctes selon l'objet de l'étude: art, histoire, chimie, etc. En troisième lieu, elle n'est pas dogmatique, elle est auto-critique et recherche la vérité **avec les autres**. Enfin, elle aborde la réalité avec une «seconde naïveté» (P. Ricœur), une appréciation nouvelle du mystère en ce sens qu'elle s'attend à des surprises, à la nouveauté en histoire. Elle ose ainsi mettre en œuvre **l'imagination utopique**.

L'éthique de libération rejette l'hétéronomie de l'éthique mais cherche également à transcender l'individualisme subjectif de l'éthique libérale d'autonomie. Elle souligne les exigences objectives de la situation historique réelle, l'«ontonomie» (la «loi de l'existence», R. Pannikar).

Ce qui est plus important encore au regard de l'éthique, c'est que l'éthique de libération – bien plus que le traditionalisme – exige des **engagements personnels**, des engagements sérieux et fidèles, en faveur d'un projet commun. Le traditionalisme repose sur la répression et demande peu d'engagement au-delà des fidélités locales. L'individualisme libéral mine à la base les engagements aux valeurs universelles qu'il proclame. L'éthique de libération, au contraire, **favorise** (sans le garantir) un engagement sérieux pour un projet vraiment communautaire, engagement par ces «personnes nouvelles» capables d'identifier leurs intérêts personnels avec ceux des faibles et des opprimés. Sans cela, il n'y aura pas de société libératrice. Sans cela, il sera impossible d'unir les deux facteurs qui rendent possible une communauté réelle: liberté et égalité.

action/travail

Normalement, l'action humaine est une **praxis libératrice**. Faute de rompre réellement avec le libéralisme, la tendance autoritaire (« A ») se trompe en interprétant la praxis en termes de technique et de contrôle.

CONCLUSIONS

Les principaux soutiens du *traditionalisme* sont les paysans peu affectés par la vie urbaine, et qui n'ont été qu'indirectement touchés par la crise politique et militaire en Amérique Centrale. Parmi les autres soutiens on trouve les secteurs les plus traditionnels de l'Eglise catholique, les oligarchies traditionnelles et, en général, les générations les plus âgées.

Les principaux soutiens du *libéralisme* sont les entrepreneurs plus cultivés, les technocrates, les classes moyennes urbaines, beaucoup de sectes évangéliques, et la jeunesse en général.

Les principaux soutiens de *l'éthique de libération* sont les mouvements populaires et révolutionnaires, les partis de gauche, les secteurs progressistes de l'Eglise, quelques intellectuels et étudiants universitaires.

Cependant, ces trois types d'éthique sont associés à des degrés divers dans l'esprit et le cœur de tous les habitants de l'Amérique Centrale, à la campagne comme à la ville, dans toutes les classes sociales, spécialement parmi les jeunes mais aussi parmi les personnes âgées. Ces modèles ne se mélangent pas paisiblement; ils sont en conflit, provoquent malaises et même crises d'identité ou crises morales au niveau personnel, vocationnel, communautaire et national.

Des crises semblables sont survenues d'abord en Europe Occidentale avec la dissolution de l'ordre féodal. L'histoire particulière de l'Europe a conduit elle-même à l'irruption de nouvelles formes de vie et de pensée qui apparaissent dans les nouvelles sociétés libérales avec leurs multiples crises, succès et tragédies.

En se situant à partir du Tiers-Monde, 500 ans après la conquête espagnole de l'Amérique Latine, on peut bien s'interroger: quelles valeurs l'Europe Occidentale a-t-elle sacrifiées comme prix de l'influence montante et du triomphe de l'éthique libérale, avec son capitalisme et sa rationalité technolo-

gique ? Comment ceux qui passent aujourd’hui si rapidement par les conflits des trois types d’éthique peuvent-ils éviter les tragédies qui ont tourmenté les pays de l’Atlantique Nord ? Quelles valeurs conviennent à l’éthique latino-américaine, et peuvent servir à compenser les éléments déshumanisants de la société occidentale moderne et post-moderne ?

La recherche d’une éthique de libération propre à l’Amérique Centrale ou à l’Amérique Latine n’est pas d’abord un problème théorique. En fait, il s’agit de **construire de vraies communautés** comme Ciudad Segundo Montes et d’autres communautés semblables de réfugiés salvadoriens. Il s’agit aussi d’un combat politique pour créer des conditions institutionnelles pour de telles communautés. Assez singulièrement, l’Amérique Latine offre sans doute plus de possibilité pour l’éthique de libération et pour une communauté nouvelle, que les riches sociétés du Nord où l’individualisme et le matérialisme ont eu 200 ans pour saper une éthique communautaire. L’Amérique Latine, pauvre et « arriérée », conserve encore, avec son éthique traditionnelle, les coutumes et les vertus communautaires indispensables pour une vraie communauté.

Une chose est certaine : la mission de l’Eglise ne consiste pas dans l’impossible tâche d’arrêter la dissolution de la société traditionnelle autoritaire et sacrée comme telle. Les peuples s’éveillent et n’ont pas besoin d’une église de dormeurs. L’Evangile ne peut pas non plus se concilier facilement avec l’individualisme libéral. Le défi pour l’Eglise est d’éclairer la voie vers une société de liberté et d’égalité, en d’autres termes, vers une communauté réelle, et d’accompagner les gens le long de ce chemin.

Il semble que tout le monde désire savoir vers quoi se dirige l’Amérique centrale, en grande partie parce qu’on y voit des signes d’espérance dans un monde où l’espérance fait tellement défaut. Si le Salvador et l’Amérique centrale peuvent continuer à modeler une nouvelle éthique humanisante, alors l’espérance, beaucoup plus que le café et les bananes, continuera à être leur plus important produit d’exportation vers le reste du monde.

Dean Brackley

*calle La Granjita 14
apdo 3010 – San Antonio
Abad El Salvador*

DIFFÉRENCE RELIGIEUSE

ET MOUVEMENT D'UNIVERSALISATION

*à propos d'un livre d'Henri Maurier: LES MISSIONS
Religions et civilisations confrontées à l'universalisme*

par Philippe Laburthe-Tolra

Il convenait de présenter plus longuement ce livre qui traite des Missions d'un point de vue qui ne nous est peut-être pas très familier. Nous avons demandé cette recension à Philippe Laburthe-Tolra, professeur à la Sorbonne, bon connaisseur de l'Afrique et qui vient de publier avec J.P. Warnier «Ethnologie, Anthropologie» dans la collection «Premier cycle» aux PUF, 1993.

La réflexion altière, à la fois synthétique et critique, du P. Maurier, de la société des Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs), nous avait déjà fourni, avec sa *Philosophie de l'Afrique Noire* (deuxième édition revue et corrigée, Anthropos Institut, St. Augustin 1985), la somme sans doute la plus élaborée et la plus intelligente possible concernant le problème si controversé de l'existence et de la nature d'une pensée négro-africaine propre. Voici, émanant de cet esprit profond et original, un nouvel ouvrage remarquable: *Les Missions*.

méthodologie

L'ambition d'Henri Maurier n'est pas mince: à la différence de ses prédécesseurs qui ont entrepris, tant en France qu'en Francophonie, tantôt la pieuse apologie, tantôt le dénigrement passionnel, tantôt l'histoire plus ou moins objective des missions religieuses, il vise, pour sa part, à en constituer **une anthropologie théorique**, qui d'ailleurs du même coup éclairerait les diffé-

rentes positions que je viens d'évoquer. Autrement dit, il veut faire *œuvre scientifique de socio-anthropologue des religions*, domaine où les Français se montrent si en retard, fort étrangers aux étrangers, notamment aux Britanniques, pour ne rien dire des Allemands qui ont inventé dès 1890 la missiologie ; mais ne s'agissait-il pas alors d'une *théologie des missions*, dont les idées ont été relayées en français, j'allais dire en belge, par les écrits du P. Charles, puis par ceux du cardinal Daniélou ? Le P. Maurier n'en ignore rien. C'est ailleurs qu'il cherche à comprendre l'entreprise missionnaire, c'est autrement qu'il prétend la saisir comme phénomène humain, un phénomène qu'il convient alors, *de ce point de vue purement humain*, d'approcher et de cerner en utilisant les méthodes des sciences humaines.

C'est dire qu'au risque de choquer bien des lecteurs sinon même l'auteur, sa démarche me paraît être celle d'une méthodologie positivement matérialiste, celle qui a permis l'avancement des sciences en Occident depuis Bacon et Descartes (et déjà avec Aristote). Ce qui n'autorise évidemment pas, comme le font trop nos contemporains devenus philosophiquement incultes, à sauter de l'épistémologie à la métaphysique dogmatique ! Kant et ses épigones ont assez disserté là-dessus... Quoi qu'il en soit, le P. Maurier n'étudiera jamais la foi ni le discours idéologique, ou théologique, des Eglises sur elles-mêmes : il borne volontairement son intérêt *aux structures visibles, aux résultats patents, au phénomène expérimentalement vérifiable de la religion*.

chap. 1: Sens et nécessité d'une anthropologie des missions

Selon les bons principes de l'Ecole, l'énoncé du théorème précède sa démonstration : la thèse défendue par l'ouvrage commence ici par être exposée dans un chapitre initial, auquel le reste servira de preuve et d'illustration.

Et pour commencer, l'auteur dé-christianise, dé-singularise les missions de deux façons : d'abord en faisant du christianisme *un cas particulier parmi le genre des religions universalistes*, auquel se rattachent les autres religions abrahmiques, mais aussi le bouddhisme dans ses multiples avatars, et, ajoute-rai-je, des universalismes syncrétiques du type Baha'i. Ensuite, en replaçant les mouvements missionnaires en général dans le *processus global d'universalisation*, né du fait même que l'humanité en explosion démographique envahit rapidement toute la planète, et que, préciserais-je, elle a multiplié les moyens de communication les plus divers, ce qui contribue à en faire un univers de plus en plus resserré et clos sur soi.

L'auteur va cependant s'appuyer surtout sur le cas de celle des religions universalistes qu'il connaît, qu'il pratique, qu'il a diffusée, c'est-à-dire sur le christianisme sous sa forme catholique. C'est d'ailleurs l'un des grands intérêts de l'ouvrage que d'avoir été écrit par un homme de terrain, *par un missionnaire qui réfléchit sur sa propre expérience et l'utilise*.

Il constate que, malgré l'injonction du Christ d'aller enseigner toutes les nations, *les sociétés sans Etats* demeurent en tant que telles réfractaires au message chrétien : elles se modifient si elles l'acceptent, elles le refusent ou lui demeurent étrangères si elles ne changent pas. L'exigence universaliste du salut suppose donc, disons en bref, *l'évolution sociale* : «des genres de vie de plus en plus complexes, aptes à faire vivre ensemble des populations de plus en plus nombreuses» (p. 10), de la bande au village en passant par la cité, en aboutissant aux empires et à l'ONU. Humainement parlant, les missions ne se comprennent que dans «le déploiement démographique, civilisationnel et religieux de l'humanité» (p. 14). Dans ce tableau, le christianisme apparaît comme *une religion des cités et des empires*, «universaliste» parce qu'«universalisante», comme certaines autres, qui sont comme elle également «secondes», réflexives, par opposition aux religions premières et spontanées des petits clans et des vieux royaumes. Il est fort compréhensible que le christianisme tombe en panne dès qu'il se heurte à ces autres religions secondes, tout aussi universalistes.

Une historiographie récente permet déjà d'échapper aux slogans simplistes qui voyaient dans le tiers monde la simple et innocente victime des trois ou quatre «M» : marchands, militaires, missionnaires... et marxistes. *La démarche anthropologique préconisée ici* ne pourra échapper à des explications insuffisantes qu'à condition de «considérer comment ces faits sont traversés par des considérations plus générales, de longue durée», selon un paradigme qui n'est autre que «l'évolution biologique, démographique, civilisationnelle de l'humanité», et que l'auteur résume d'un mot : son «**universalisation**» (p. 19), actuellement planétaire. Il s'agit d'un phénomène objectif, indépendant de tout jugement de valeur. Les chasseurs-cueilleurs ne peuvent faire vivre ni une ville comme Tokyo, ni même un village mossi du Burkina Faso. L'agriculture est donc, comme l'écriture, une technique «civilisationnelle» plus «universalisante» que la cueillette ou que l'oralité, puisqu'elle permet à un plus grand nombre d'hommes de communiquer et de vivre ensemble.

Le paradigme proposé consiste donc à *inclure les missions parmi d'autres processus universalisateurs*, comme les voyages de découvertes, les coloni-

sations, les diffusions intercontinentales de connaissances, d'espèces végétales et animales, ou de productions industrielles. « De même qu'il est naturel, sous nos latitudes européennes, de manger riz et maïs, de même il est tout naturel (...) de côtoyer Asiatiques, Africains, Américains, pratiquant le même catholicisme » (p. 24).

PREMIÈRE PARTIE: L'UNIVERSALISATION PAR LES MISSIONS

Cette première partie évalue le poids inéluctable de la longue durée: universalisateur par sa structure propre, le christianisme n'est pas une religion abstraite. Il est typique d'un certain niveau de réalisation civilisationnelle, et donc ne peut être assumé à certains autres niveaux (ch. II). Le processus d'universalisation propre à l'expansion et aux missions du christianisme s'accomplit dans l'histoire, selon des conjonctures plus ou moins favorables (ch. III), selon des nécessités biologiques (ch. IV), selon des stratégies où s'affrontent inévitablement acteurs et récepteurs (ch. V).

Il est difficile de résumer le plaisir qu'on éprouve à parcourir une aussi vaste synthèse pleine de réflexions savoureuses, et si largement nourrie de culture théologique, historique et anthropologique. Elle nous donne souvent l'impression d'accéder au « dessous des cartes ». Donnons-en quelques exemples en reprenant le détail de l'ouvrage.

Par exemple (introduction de la première partie), dans l'histoire, le christianisme apparaît dès l'origine sous la forme des communautés structurées et dynamiques de l'*ecclesia*, qui impose un style de vie au converti, selon *des structures et conjonctures variables*; on retrouvera ce schéma partout jusqu'à nos jours. En revanche, quand Jésus dit à ses disciples: « Ne prenez ni or, ni besace, ni deux tuniques » (Mt 10,9), il envoie des Juifs chez des Juifs de même langue, de mêmes mœurs hospitalières, de mêmes préoccupations morales et religieuses; la distance entre apôtres et « évangélisés » est minimale. Elle s'accroît quand saint Paul parle aux Grecs et aux Romains, avec qui il partage pourtant langue (la *koinè*) et citoyenneté communes. Et cette distance devient maximale quand les Jésuites du XVII^e siècle aborderont les chasseurs-cueilleurs Hurons sans roi, ni foi, ni loi.

« *On ne peut donc pas dire tout uniment: Paul est le modèle idéal du missionnaire, ou le texte de Matthieu ci-dessus évoqué est la charte de toute action missionnaire* » (p. 30). S'il était facile pour un Romain de l'Empire de se représenter Jésus de Nazareth en Palestine, le petit catéchisé du Burkina

Faso croira plutôt que Bethléem est au ciel et que Ponce-Pilate est un monument. Quand au Chinois de l'Empire du Milieu, il ne peut situer les incarnations chrétiennes que dans un Extrême-Orient tout peuplé de diables barbares.

chap. 2 : *Les structures universalisatrices du christianisme*

Cette anthropologie du christianisme a donc le mérite de mettre en relief son étrangeté ; étrangeté tant de son fondateur prétendu homme-Dieu, que de ses Ecritures qui impliquent toujours l'école et la créent souvent, que de sa volonté d'orthodoxie qui suppose la tradition apostolique, c'est-à-dire la communication avec les évêques et le pape, ce qui rend longtemps l'Asie lointaine inaccessible : au VI^e siècle, les Mongols convertis dans les steppes centrales ne sont-ils pas sous la dépendance du *catholikos* de Ctésiphon, autrement dit de l'évêque de Bagdad dans l'Irak actuel ? On voit à quel point la mission dépend *des techniques de voyage*, des courriers, du recours à des langues communes (ce sera le latin pour l'Eglise d'Occident), de traductions, mais aussi à quel point, par là, elle constitue *une dynamique universalisante*. L'Eglise suppose encore une hiérarchie et un quadrillage administratif territorial, ce qui la rend parallèle et homologue à l'Etat, qu'elle surpasse cependant comme bureaucratie internationale (d'où sa nostalgie de l'Empire, d'où le couronnement de Charlemagne). De nos jours, congrès et séminaires se multiplient et les distances paraissent vaincues, mais au moyen de quelles techniques et à quel coût !

Mêmes remarques à propos des *sacrements* : l'eau du baptême est universelle comme les faits de mariages, d'onctions ou de confessions ; mais le pain et le vin de la communion eucharistique sont dépendant de formes civilisationnelles spécifiques, ce qui ne fait pas d'ailleurs réel problème selon l'option globalisante prise ici.

Dans l'Eglise, la constitution des *clergés locaux* constitue toujours une œuvre révolutionnaire, certes par les mœurs qu'elle impose, mais bien plus en profondeur parce que l'*ordination* ne légitime le prêtre chrétien ni par son lignage, ni par son terroir, ni par les esprits locaux, mais par le rattachement à la personne universalisée de Jésus. De toute façon, le prêtre, même marié, doit être dégagé des travaux ordinaires de subsistance, ce qui suppose une dépendance de l'ordre civilisationnel dominant, une société suffisamment productive avec tout le système économique corrélatif. L'auteur relativise le rapprochement à la mode entre les formes religieuses traditionnelles et le rituel chrétien : les premières ne peuvent conserver leur centre de référence

traditionnel, elles doivent donc forcément être décentrées (c'est-à-dire pratiquement ruinées) avant de pouvoir se recentrer dans la nouvelle perspective universalisante (p. 42).

Cette nouvelle perspective gère le temps et l'espace d'une manière qui n'est pas toujours favorable à la mission: partout, le temps devient rare, et manque désormais pour l'instruction religieuse...

Partout aussi la foi requiert un engagement, un acte individuel, et donc des structures qui admettent l'émergence des individus. Sur ce dernier point cependant, on peut se demander, me semble-t-il, si le sentiment de culpabilité ne constituerait pas déjà partout une source universelle d'individuation.

Les notes sont souvent les plus intéressantes: ainsi p. 45 n. 20 sur les traductions des litanies de la Sainte Vierge par des petits séminaristes africains de Pabré; même p. n. 19, cette réflexion (que l'on peut faire souvent à propos des défenseurs de la négritude) que nul dans un congrès où l'on dispute de l'Afrique dans une université d'Afrique n'ose remarquer que «rien dans l'environnement immédiat de ce congrès n'est redévalable de la civilisation africaine du lieu: même les palmiers et le gazon, pourtant autochtones, s'inspiraient d'un esprit décoratif importé».

La dernière page (p. 50) du chap. II *exprime fortement le caractère irréversible de l'universalisation*. Nul ne saurait désormais renoncer volontairement à l'école (même si sa forme devient non-occidentale), aux technologies, aux savoirs, aux voyages, aux langues de grande communication, à l'imprimerie, aux textiles ou assimilés, etc. C'est à l'intérieur de cette «universalisation de base» inéluctable, en l'utilisant selon les conjonctures, que s'est déployée l'histoire des missions.

chap. 3: Les conjonctures des missions

Ce chapitre présente une brillante vue cavalière **des missions antiques et médiévales depuis l'origine**, avec le rôle des rois convertis et des monastères, mais aussi avec des personnalités inclassables et gyrovagues comme S. Patrick, ou le génial pape Grégoire le Grand qui enjoint de ne pas détruire les temples des idoles, mais de les asperger d'eau bénite pour y placer des autels chrétiens tout en y festoyant les jours de fête. Ces pages fourmillent d'indications précieuses (et de bibliographies) pour le missionnaire ou l'historien d'aujourd'hui. Ne me mèneraient-elles pas d'ailleurs à mettre en parallèle le succès rencontré sur mille ans par les chrétiens avec l'échec actuel des

idéologies marxistes à prétention également globalisante ? Succès qui connaît limites et reculs : en 781, une inscription atteste que les Ecritures saintes venant de Perse sont déposées dans la bibliothèque impériale de Chine, et que l'empereur en recommande la divulgation. A cette époque, le *catholikos* de Bagdad écrit que le roi des Turcs et son peuple sont devenus chrétiens et qu'il a établi un évêque métropolitain au Tibet. Ces chrétientés d'Asie centrale dureront six siècles et ne seront ruinées que par l'islam et Tamerlan (1370-1405). Elles auront difficilement vécu ; d'abord à cause de la difficulté des communications : les ambassades de l'Occident y sont rarissimes, et quand deux moines mongols, Sauma et Mark, font non sans peine le voyage de Pékin à Bagdad, le second se voit sacré sur place pour remplacer l'évêque décédé ; le premier ne trouve personne pour poursuivre avec lui une route qui le mènera jusqu'à Rome, Paris et Bordeaux. Mais le problème majeur sera que *le christianisme se heurte à d'autres religions universalistes et lettrées* : le confucianisme en Chine, le bouddhisme, l'islam.

Passons sur les temps plus connus des croisades, des grandes découvertes et du déploiement des colonisations occidentales : ce qui s'exerce consciemment ou non, c'est toujours l'universalisation de l'humanité, qui emporte les missions dans le tourbillon des intérêts les plus divers. Dans sa *Rétrohistoire*, P. Chaunu a montré les multiples retentissements au XVI^e siècle de l'argent trouvé en Bolivie jusqu'aux Philippines et en mer de Chine. Le religieux ne peut jamais être seulement considéré en lui-même, indépendamment du politique, de l'économique, du civilisationnel. « *La religion ne crée pas les moyens de son expansion, elle les emprunte aux mouvements des sociétés, lesquelles d'ailleurs ont besoin de cette animation religieuse* » (p. 75).

chap. 4: En travail d'universalisation

C'est ce qu'explicite le chap. IV pour **les temps modernes**. Il comporte une vaste bibliographie (p. 76 n. 4) sur la modernité qui va, par ordre alphabétique, de R. Aron à Wittfogel en passant par Braudel, R. Debray, Mumford, Sahlins, etc. C'est ici que le P. Maurier formule en son parfait matérialisme méthodologique ce qu'il appelle une **loi d'airain**, la loi biologique de la pression démographique selon laquelle « les individus d'une espèce vivante donnée ne peuvent pas dépasser en nombre les capacités de nourriture que leur offre leur milieu et auxquelles ils sont adaptés » (p. 77) ; quand la saturation est atteinte, il n'y a que trois solutions, que l'espèce humaine connaît comme les autres espèces animales : limiter la pression (par restriction des naissances, avortements, élimination de certains individus), aller essaimer et coloniser plus loin, et enfin inventer de nouvelles adaptations quand, malgré

la sélection due aux guerres, le problème d'un monde trop plein se repose. Ce sera, par exemple la révolution néolithique, l'agriculture, l'artisanat, la cité; les réseaux de service actuels, le train de vie des «développés», fascinant pour tous malgré ses retombées de nuisances mortifères. «En passant à six milliards d'hommes (et rien ne dit que l'augmentation ne continuera pas), l'humanité est obligée – biologiquement – de se donner des moyens civilisationnels proportionnés» (p. 81).

Universalisation inéluctable, mais aussi dramatique. Cette loi d'airain explique pour l'auteur aussi bien la violence sacrificielle chère à R. Girard que le déluge et la tour de Babel (la solution suggérée n'est pas l'entassement, mais la dispersion), les affrontements des agriculteurs avec les cueilleurs ou les pasteurs, les génocides et des ethnocides plus subtils, tels ceux des Tasmaniens anéantis «en douceur» en l'espace de 40 ans faute de pouvoir s'adapter (p. 83). Les diverses déclarations des Droits de l'homme n'ont jamais su parler des droits des genres de vie ! Et la défense de l'identité ethnique est déjà un leurre quand le seul qui puisse plaider avec efficacité la cause de l'Indien libre traditionnel des forêts et des savanes est un Indien «industrialisé» en cravate et complet veston à la Cour de La Haye.

De ces faits, le P. Maurier tire des conséquences pour **une anthropologie des missions**. La *loi d'airain* est-elle «le péché originel»? Peut-être. En tout cas, elle a mis les missionnaires face à trois types de situation: 1) la rencontre des sociétés satisfaites d'elles-mêmes où le dialogue est difficile; 2) la rencontre de sociétés doutant d'elles-mêmes où le missionnaire est bien accueilli; 3) la rencontre de peuples de même niveau civilisationnel (Chine) où il lui est très difficile de s'insérer (p. 87). L'auteur emploie les expressions de sociétés «en pleine maturité» ou de «société détériorée, malade, usée», notions que je préfère ici transposer, car elles connotent en soi des jugements de valeur (même si ce n'est pas le cas quand on les situe par rapport à la «*loi d'airain*»). Comme exemple du type 1), l'auteur donne celui des Indiens Pieds-Noirs des plaines, développant librement sans se convertir une civilisation du cheval et du bison; il analyse avec finesse sur les Hurons les effets positifs et négatifs de l'acculturation jésuite, qu'il a étudiée particulièrement ailleurs; il conclut ce chapitre par une critique radicale des «bons sentiments» missionnaires, et, pourrait-on bien ajouter, tiers-mondistes en général.

chap. 5: *Les stratégies des missionnaires et des populations*

Après ce vaste panorama historique, le chap. V sur «les stratégies des missionnaires et des populations» constitue un excellent travail de sociologie

comparée et d'ethnologie réciproque qui pose de bonnes questions concernant des détails de pastorale et y apporte de nombreuses réponses. Une mission, en particulier, c'est toute une panoplie d'œuvres et d'institutions, de constructions et d'activités, de soutiens matériels et d'écoles, «c'est tout un monde» (p. 119) qui se meut à un certain étage civilisationnel et qui du fait même ne peut éviter certains heurts.

DEUXIÈME PARTIE: LES ENTRELACS DE L'EXPÉRIENCE DANS LES MISSIONS

La seconde partie (peut-être moins difficile, plus factuelle) relate «Les entrelacs de l'expérience dans les missions». Et d'abord, comment et pourquoi surgissent-elles, ces religions universalistes qui prétendent dépasser les religions antérieures ? Quel est le vécu des unes et des autres ? (ch. VI). Quelles sont les expériences de «premières rencontres» et d'implantations ? (ch. VII). Quels sont les effets de ces contacts sur la longue durée, tant de la part des missionnaires que des «missionnés» ? (ch. VIII). La conclusion laisse espérer un autre livre sur la situation actuelle.

chap. 6: L'expérience chrétienne et l'expérience païenne face à face

Dans sa deuxième partie, qui débute avec le chapitre VI: «L'expérience chrétienne et l'expérience païenne face-à-face», il me semble, pour faire bref, qu'Henri Maurier ré-écrit *les Deux Sources de la Morale et de la Religion* à la lumière des faits actuels, ce qui n'est pas un mince compliment. Il part d'un principe que je ne peux qu'approuver, puisque c'est celui qu'avec Jean-Pierre Warnier nous avons adopté dans notre *Manuel d'ethnologie*: celui de déduire la religion des nécessités biologiques de l'homme, de son vouloir-vivre (p. 135) en relation à l'*englobant* que constitue son milieu visible et invisible.

Ce qui compte, c'est *la survie, la réussite vitale* en ce lieu-ci de l'individu et de son groupe. Et de ce point de vue, H. Maurier s'oppose à bon droit à nos positivistes qui analysent la religion comme la manifestation du *demens* par opposition au *sapiens* en l'homme: «Les religions ne se réduisent pas aux ivresses, aux violences, au vécu des complexes psychanalytiques, elles sont aussi en rapport (sans s'y réduire) avec le social, le technique, l'ordre rationnel des régularités possibles». Et «à aucun moment nous ne la voyons échapper à la catégorie du biologique humainement vécu» (note 21). Les esprits sont donc les miroirs des attentes humaines, y compris le

grand Dieu-voûte-céleste, participant à la catégorie de l'englobant appréhendé tantôt comme favorable, tantôt comme défavorable, puisque l'homme n'est plus jamais en fusion avec son englobant comme l'était le fœtus dans le sein maternel. Le culte s'enracine là, «dans le biologique humain, pas du tout dans la métaphysique des raisons humaines ; celle-ci viendra par surcroît» (p. 137). Et du coup, ces religions sont au sens le plus pur et le plus profond des religions de la *tradition*, puisqu'elles consistent à transmettre l'*expérience réussie* qui a permis aux ancêtres de survivre et à leurs descendants d'être là.

L'échec surgit-il ? Il convient alors de se réconcilier l'englobant par le sacrifice, à ne jamais analyser sérieusement sans son contexte, mais qui consiste en général à envoyer un autre être vivant à la mort pour ne pas y aller soi-même. Et si l'on maintient l'hypothèse scientifique de l'anthropologie, que la religion est faite par l'homme et non par des dieux, on ne peut observer que deux éléments en présence, nous les hommes d'un côté, l'englobant de l'autre : ce dernier, au sein duquel nous agissons, paraissant dans l'ensemble favorable, l'est surtout lorsque nous nous tenons à l'intérieur de nos traditions, de nos expériences réussies, en *alliance* avec les ancêtres ou les esprits du lieu. L'échec est le signe que l'un de nous a enfreint ces traditions. Il faudra chercher le coupable, voire créer de nouvelles alliances, qu'incarneront les charmes ou talismans désignés sous le terme (devenu péjoratif) de «fétiches».

Cette épure éclaire aussi bien la religion traditionnelle d'un officier japonais (pour qui l'empereur incarne l'alliance avec les esprits (*kami*) du lieu Nippon) que celle du Romain qui traduit par sa *pietas* son allégeance aux esprits du lieu, et pour qui l'empereur deviendra aussi «l'axe principal par où se manifestent les faveurs de l'englobant» (p. 140).

Certes, le missionnaire va critiquer comme irrationnelle une telle position. Cependant, H. Maurier montre subtilement qu'il la partage en la détournant à son profit, attribuant les bonheurs à la Providence, et faisant des malheurs des croix également providentielles ; créant des saints et des démons ; ne voyant pas que lui aussi ne propose que des objets de foi et non de savoir. Avec un travail d'autant plus facile qu'il participe lui-même sans critique excessive aux réflexes propres à la religion spontanée (qui re-surgit sans doute sous la forme de l'actuel «retour du religieux»).

A quoi alors servira le travail du missionnaire ? Pas seulement à corriger les excès de la religion spontanée !

Il s'agira pour lui de méditer sur ce moment important de l'humanité que Jaspers a nommé la *période axiale*, celle qui débute avec Zoroastre, Bouddha, Confucius, les prophètes hébreux, la critique philosophique grecque, puis les textes de l'Inde, la venue du Christ, et 600 ans plus tard, l'islam. Période de fondateurs, de réformateurs qui créent des valeurs nouvelles adoptées par des peuples entiers, mais qui font appel au libre choix de l'individu, à la conversion, et qui, au lieu d'une religion pour la réussite de la famille ou de la cité, proposent une réflexion sur le sens éternel de chaque destin humain. Tout y détache de ce monde-ci, «*tout s'y trouve décentré vers le nouvel absolu. Ainsi est-on passé vers l'universalisme*» (p. 146).

chap. 7 et 8

Bien entendu, tout cela peut se discuter, et l'auteur le fait. Qu'il suffise d'avoir montré ici l'intérêt considérable de son travail. Il s'étend ensuite sur les rencontres concrètes du missionnaire avec le missionné, dont il essaie de cerner les points de vue. Il marque *les limites de l'engagement inculturant du missionnaire*. Celui-ci «ne vit pas en chasseur-cueilleur ou en paysan indépendant: même s'il passe un hiver de chasse avec les Indiens, le jésuite reste en liaison avec les siens et les retrouve après l'hiver! (...) Le missionnaire fait le lien entre le monde chrétien et ces représentants de genres de vie menacés: il n'en fait pas véritablement partie» (p. 182). On peut ici faire le rapprochement avec l'anthropologue se livrant à l'observation participante: ses attaches et surtout ses sécurités comme ses préoccupations restent bien en elles-mêmes hors du groupe auquel il s'adonne.

Le livre termine en chantier ouvert sur le présent, avec la promesse de suites espérées. Sa conclusion immédiate, à nos yeux, se situe en tout cas p. 191: «*Nos propositions sur l'universalisation civilisationnelle et sur le rapport entre paganisme et religion universaliste peuvent aider à saisir le vécu des populations d'une manière moins subjective que les attitudes sentimentales*».

Quelques rares regrets: cet emploi plutôt pompeux du «nous» d'auteur, qui fait contraste avec certains mots familiers («cogiter» p. 32, «gosses» p. 104, etc.). Et plus sérieusement, l'absence d'une bibliographie d'ensemble, qui ne serait pas simple catalogue, mais genèse de la pensée: il faut aller chercher cette bibliographie dans les notes de bas de page, si importantes et riches. Ce procédé n'est pas sans inconvénients: par exemple, p. 88 n. 20, «l'ouvrage cité de L. Campeau» ne l'est en fait que 40 pages plus loin, p. 128 n. 4. En la note 18 de la p. 87, on s'étonne de ne pas voir citer Etiemble à propos des rites chinois. omission peut-être voulue pour ne pas prendre parti dans une

querelle interne à l'Eglise catholique, mais où l'effort condamné des Jésuites, qui s'habillaient en mandarin, célébraient la messe en chinois et toléraient les hommages aux ancêtres, pouvait aller beaucoup plus loin, selon une perspective d'«inculturation» avant la lettre, que parmi les nomades ou les chasseurs-cueilleurs. Un regret d'universitaire maniaque désireux avec Descartes de trouver des «recensions exactes», c'est l'absence d'un certain nombre de références à des théoriciens anciens toujours valables ou plus récents, tels Raoul Allier avec sa *Psychologie de la Conversion*, les Britanniques comme Peel, Turner, R. Horton, Fischer, voire Newman, dont la *Grammar of Assent* (traduite en français, *Grammaire de l'Assentiment*) serait digne d'être citée par un érudit comme H. Maurier, mais se situe sans doute trop loin de sa thèse.

L'auteur souligne que la symbolique chrétienne s'est développée dans un *ethos* citadin-royal. Mais *l'évolution* n'est peut-être pas aussi avérée, *aussi irréversible qu'il le pense*. Qui sait vraiment si *le temps des tribus n'est pas en train de revenir*, comme le croit tel de mes collègues sociologues? La révélation juive a été en tout cas une religion de nomades avant d'être celle de cités et de royaumes: pour répondre à une question que paraît poser la n. 25, p. 47, il me semble qu'est absolument manifeste, indiscutable, la répugnance qu'expriment Dieu et son prophète Samuel à faire le peuple d'Israël quand, lassé de la théocratie charismatique des Juges, celui-ci réclame, pour être «comme toutes les nations», l'intronisation d'un roi. «Il prendra vos fils (...) Il prendra vos filles (...) Il prélèvera la dîme sur vos troupeaux, et vous-même deviendrez ses esclaves. Vous pousserez des cris à cause du roi que vous vous serez choisi, mais Yahvé ne vous répondra pas ce jour-là» (1 Samuel, chap. 8). On pourrait d'ailleurs en augurer l'aptitude éventuelle du judéo-christianisme à s'adapter aux éventualités prospectives que soulève l'auteur p. 11, quand il suggère ou imagine le dépassement post-moderne des Etats dans un rassemblement planétaire inédit. La discussion reste ouverte, et le livre à méditer.

Philippe Laburthe-Tolra

Université René-Descartes
Paris V – Sorbonne

informations... informations... informations...

CONSEIL DE RÉDACTION

Comme chaque année, le Conseil de Rédaction de SPIRITUS a rassemblé avec le Comité de rédaction des théologiens et des missionnaires des différents continents. Deux nouveaux membres participaient aux débats: le Père Carlos Pape, svd chilien, au service du Conseil Général svd, et le Père Ugo Huber, svd suisse. Le Conseil s'est particulièrement attaché à la préparation du Colloque organisé par SPIRITUS en septembre 1994.

Depuis plusieurs années, le dialogue interreligieux et la théologie des religions connaissent un développement considérable. Le Colloque de Paris, en septembre 1991, en avait témoigné (cf. SPIRITUS 126). Il a semblé que le temps était venu de faire le point sur les conséquences de ces recherches pour la mission chrétienne. En collaboration avec le Centre de Recherche Théologique Missionnaire et l'Unité d'Etudes et de Recherche de Théologie de l'Institut Catholique de Paris, SPIRITUS a donc décidé d'organiser à Paris (Chevilly), du lundi soir 12 septembre au vendredi soir 16 septembre 1994, un Colloque intercontinental dont le thème sera:

LA MISSION À LA RENCONTRE DES RELIGIONS

Il ne s'agira pas d'une recherche théorique sur le dialogue interreligieux mais bien d'une réflexion sur la mission, tenant compte des déclarations du magistère et de la recherche théologique, mais surtout de l'expérience concrète vécue quotidiennement dans la rencontre avec des croyants de toutes les religions. Et par religions nous entendons non seulement les «grandes» religions à diffusion mondiale, mais aussi les religions traditionnelles, si importantes pour tant de groupes humains.

En décembre 1992, pour préciser les objectifs de ce Colloque, un questionnaire a été envoyé à deux cents missionnaires et experts en missiologie de tous les continents. Les nombreuses **réponses** reçues (101) ont toutes souligné l'intérêt d'un tel Colloque, et elles ont permis d'en préciser le contenu et le déroulement. Que soient ici remerciés tous ceux et celles qui ont pris la peine et le temps de nous faire connaître leurs réflexions. Elles seront répercutées au cours du Colloque, mais vous avez pu déjà en lire des extraits aux pp. 367-378, spécialement en ce qui concerne les «religions traditionnelles» que l'on n'a pas tellement l'habitude de prendre en compte quand on parle de «dialogue» ou de «rencontre» entre les religions.

Le Colloque durera quatre jours. La première journée permettra de prendre conscience de la complexité de la situation missionnaire en écoutant des **témoins** qui travaillent en divers contextes religieux: islam d'Afrique du Nord et d'Europe, hindouisme, bouddhisme, religions traditionnelles d'Afrique et d'Amérique latine. Les deux journées suivantes seront consacrées à la réflexion et aux échanges en ateliers à partir de

quatre **interventions**: – la rencontre avec l'autre (point de vue du sociologue), – rencontre des religions et parole de Dieu (point de vue de l'exégète), – place des religions dans le plan du salut, – dialogue, annonce et conversion, (points de vue de théologiens). Au cours de la dernière journée, à partir de leur expérience et des échanges, les participants dégageront des **implications pastorales**, les **questions** qui restent à explorer et des suggestions pour la **formation**. Les participants à ce Colloque seront environ une centaine, originaires des Instituts et des Eglises des différents continents, invités en raison de leur expérience et de leur compétence.

un livre à lire

LE CHRISTIANISME ET L'AFRIQUE

par François Kabasele Lumbala

Il est difficile de rêver meilleure introduction à la problématique actuelle du christianisme en Afrique que l'ouvrage de François Kabasele-Lumbala. L'auteur joint les compétences du théologien liturgiste à la pratique du pasteur chargé de communautés bien concrètes. Il raconte l'histoire de sa rencontre avec Jésus Christ mais de telle manière que s'en trouvent éclairées aussi bien l'identité africaine que l'identité chrétienne.

La conviction profonde de l'auteur est que le christianisme est une chance pour l'Afrique et que l'Afrique est une chance pour le christianisme. Point de vue délibérément positif, même si Kabasele n'ignore rien des vicissitudes de la mission «expansionniste» et «coloniale» qu'il voit se prolonger dans ce qui s'annonce du synode africain et dans le «mausolée personnel» de Yamoussoukro. Sans la religion chrétienne, il manquerait à l'Afrique quelque chose: «essentiellement Jésus Christ et la révélation du Père transmise par les Ecritures et l'expérience juive, avec ses notes messianiques qui donnent à l'histoire des hommes un dynamisme unique» (p. 62). La vie de l'être humain est, de plus, mieux garantie par le message chrétien.

De son côté, l'Afrique apporte du neuf au christianisme, que l'on peut découvrir dans des rites inédits: bénédiction des parents et pacte du sang dans la consécration religieuse et le mariage, rites de passation de pouvoir dans l'ordination sacerdotale, rites de conjuration du mal dans le sacrement des malades, invocation des ancêtres dans la célébration eucharistique... Dans les communautés bien enracinées, de nouveaux ministères se sont mis en place. La réflexion théologique approfondit le visage du Christ comme chef, ancêtre et libérateur. La catéchèse se coule dans les techniques de l'oralité. Vraiment, il aurait été dommage que le christianisme ne rencontre pas l'Afrique.

Karthala, 1993, 128 p.

Bruno Chenu

TABLE DES MATIÈRES DU TOME XXXIV 1993

PRINCIPALES CONTRIBUTIONS

	N°	PP
AURENCHÉ G.: Redevenir créateur	132	259
BINGEMER M.C.: Des signes prometteurs	132	288
BRACKLEY D.: Pour une éthique de libération	132	339
Pour une éthique de libération (suite)	133	453
COSTE R.: Un monde en mutation. Interpellation pour l'Eglise	130	3
COULON P.: Les évêques d'Afrique parlent. 1969-1992	130	113
Réussites et déconvenues du développement du tiers monde	132	354
CAUVIN J.: Afrique de l'Ouest. Formation à la vie religieuse	130	73
COOK G.: Repentir, Conversion. Perspective latino-américaine	131	163
CHAUVET L.-M.: Evangéliser le monde moderne	132	307
CAILLAUX J.-C.: Avec les plus pauvres	132	319
CHENU B.: Le christianisme et l'Afrique (François Kabasele)	133	475
DORE J.: Incarnation-mission-ministères	130	101
DAVIS E.: Défis économiques	131	214
DIATTA N.: Un accomplissement réciproque	133	401
DUQUOC C.: Signes d'espérance dans l'Eglise	132	251
EZEOGU E.: La réponse juive à l'hellénisme	130	25
EJIZU C.: Un dialogue qui va à l'essentiel	133	436
HEARNE B.: Modèles de la mission. Ecumène-écologie-économie	130	17
HARRINGTON P.: Une perspective missionnaire	132	329
HERNANDEZ E.L.: Insurrection théologique des peuples indigènes	133	387
JAOUEN R.: La formation continue dans l'évolution de l'Eglise et de la mission	130	44
KOYAMA K.: Monde nouveau, création nouvelle	131	129
KROEGER J.: Conduits par l'Esprit	131	228
LABURTHE-TOLRA P.: Différence religieuse et mouvement d'universalisation ...	133	462
MANANZAN M.J.: Les femmes nous interpellent	131	191
MABWEIJANO M.: L'Eglise dans le nouvel ordre mondial	131	236
MBEFO L.: Ambiguïtés et tensions	133	425
MEJIA J.J.: La réalité sociale : école de formation permanente	130	54
MELLIER D.: Pour une re-création	133	444
MOTTE M.: Ferments d'une société nouvelle	132	280
de MESA J.M.: Visages du Christ en Asie	132	297
OKURE T.: Conversion-Engagement. Une perspective africaine	130	34
PERROT C.H.: Le grand siècle d'une mission protestante	130	109
PRIOR J.M.: De la « classe aux têtes » au « retour de l'enfant »	133	413
PROVE J.M.: Le guérisseur blessé	131	207
PENOUKOU E.-J.: Voir l'Afrique autrement	132	269
RENAUD E.: La formation continue dans un institut missionnaire	130	81
RICHARD P.: Réflexion sur Saint-Domingue	130	94
de ROSNY E.: La médecine traditionnelle	131	200
SHORTER A.: Questions actuelles	133	379
SPIRITUS: Christianisme et religions traditionnelles	133	367
UPKONG J.: La parole se fait chair	131	149
VEYRON M.C.: La communauté formatrice	130	66