

Actualité

- *Rutilio Grande. Martyr de l'Église des pauvres*
- *Missionnaire à la prison des Baumettes*
- *Projet Monica. Formation chrétienne en Algérie*

Dossier

Identités et universalismes

Varia

- *Réforme de la Curie. Incidences ecclésiologiques et missiologiques*

Chroniques

- *Dix-neuvième assemblée plénière du Sceam*
- *Jeunesse africaine catholique de France*



Prochain dossier
Inculturation et libération

SPIRITUS : 13€

SPIRITUS 249 ISSN 0038-7665

 Identités et universalismes
2022

Spiritus

Revue
d'expériences
et de recherches
missionnaires

Dossier

Identités et universalismes

N° 249
Décembre 2022

Sommaire

Édito : La mission, d'Abraham à nous

Actualité missionnaire

Carlos López

Rutilio Grande. Martyr de l'Eglise des pauvres

Jésuite salvadorien, Rutilio Grande a consacré toute sa vie aux exclus du banquet universel, les pauvres, « qui lui ont montré le chemin à suivre dans sa vie d'homme, de chrétien, de jésuite et de prêtre ». Lui et deux laïcs ont payé de leur vie la fidélité à l'Évangile. Rutilio Grande avait trois passions : la Parole de Dieu, les périphéries et la synodalité. Son témoignage vécu jusqu'au bout n'est-il pas toujours actuel ?

391

Michel Ouedraogo

Missionnaire à la prison des Baumettes.

Comment être signe de la proximité de Dieu et de l'Église auprès de nos sœurs et frères privés de liberté ? Comment être missionnaire à la prison des Baumettes ? Par l'écoute. Écoute dans la prière et la parole partagées. Écoute de la souffrance et de l'espérance des prisonniers. Ecoute de celles et ceux avec qui nous partageons ce ministère. Une telle expérience marque nécessairement de manière profonde et durable celui qui l'a vécue.

398

José Maria Cantal Rivas

Projet Monica : Formation chrétienne en Algérie

Monica (ou Monique en français) est le nom de celle qui, patiemment, a éduqué à la foi chrétienne le futur saint Augustin. L'Église d'Algérie a donné le nom de Monica à un projet de formation multidisciplinaire destinée aux laïcs, en communion avec leur communauté de base. Il est certes à améliorer. L'essentiel est qu'il vise à susciter des disciples capables de vivre et de partager leur foi.

402

Dossier : Identités et universalismes

Landry N'nang Ekomie

L'universel et le particulier dans la philosophie contemporaine

Les philosophes nous disent que la question de l'un et du multiple est importante, car elle traverse l'histoire des expériences humaines. Ils nous rappellent que l'universel est « vraiment universel » quand les humains mettent en dialogue leurs différents systèmes de référence et communiquent toujours mieux. Car l'universel, c'est la perle rare que la communauté des particuliers doit rechercher pour sa survie.

407

385

Lucien Legrand

Paul universaliste. Quel universel ? (Ga 3, 28)

419

L'universel gréco-romain dans lequel se meut Paul est marqué par un universalisme porté par le stoïcisme, principalement par Sénèque son contemporain. Cette idéologie universaliste nivelerait la complexité ethnique, sociale ou genrée de l'existence humaine. Mais à la différence du stoïcisme, l'apôtre des Gentils propose un universalisme non pas de fusion, mais de communion, dans l'Esprit du Ressuscité.

Thierry-Marie Courau

Le salut comme dia-logue

431

La notion du salut est indispensable pour comprendre la correspondance entre identité et universalisme chrétiens. En effet, en christianisme, identité et universalisme ne s'opposent pas, mais fonctionnent ensemble, en dialogue. Or, le dialogue et la rencontre sont tout aussi importants pour l'Église qu'essentiels dans le salut. Ils permettent de mieux se connaître pour s'ajuster aux vrais besoins du monde selon le désir de Dieu.

Jean Davy Ndangha Mbome Ndong

Synodalité : articulation entre le particulier et l'universel

444

Le contexte de mondialisation est parfois marqué par des tensions entre le devoir de maintenir l'unité catholique et le besoin légitime d'affirmation identitaire. La démarche synodale, proposée par le pape François, permet d'articuler les dimensions universelle et particulière de l'Église. N'est-ce pas comme un correctif à une tendance ecclésiologique trop universaliste qui, malheureusement, ne fait pas assez droit aux Églises particulières ?

Joseph Scaria Palakeel

Identités et universalismes en Inde

455

Le contexte missionnaire de l'Inde est celui d'une société multireligieuse, multiculturelle et multiethnique, partagée entre « tolérance et ségrégation », dans un effort de coexistence pacifique. Or, les diversités et complexités caractéristiques du pays sont également visibles dans le christianisme indien. En ce contexte, les chrétiens dans leur pluralité naviguent contre vents et marées pour témoigner de l'universalité de l'amour de Dieu.

Pierre Diarra

Religions Traditionnelles Africaines dans leur rapport à l'universel

470

Pour répondre aux défis des mutations, les Religions Traditionnelles Africaines (RTA) inventent des solutions qui s'appuient souvent sur des valeurs religieuses. Alors, chrétiens, musulmans et divers autres croyants africains peuvent se retrouver sur un même terreau culturel et spirituel. Les RTA posent la question : comment vivre sous le regard de Dieu, sans exclure ceux et celles qui ne sont pas de notre culture et de notre religion ?

Varia

Gilles Routhier

Réforme de la curie : incidences ecclésiologiques et missiologiques

483

La réforme de la curie tant attendue est inspirante pour quatre de ses orientations majeures prometteuses pour l'avenir de l'Église : la mission, les Églises locales, l'écuménisme, l'Église peuple de Dieu. Pourtant, cette réforme semble s'être arrêtée en chemin, en ne proposant pas de décentrement du gouvernement de l'Église. Peut-être sera-t-il le fruit d'une conversion profonde de la culture institutionnelle ?

Chroniques

SCEAM

Dix-neuvième assemblée plénière du SCEAM

La 19^e Assemblée plénière du SCEAM s'est tenue du 25 juillet au 1^{er} août 2022 à Accra. Elle a abordé de nombreux thèmes : l'intérêt pour le SCEAM, la sécurité, la migration, les communications et le prochain synode sur la synodalité. Ce fut également l'occasion de passage de témoins entre l'équipe sortante et celle rentrante, entre l'ancien président, Philippe cardinal Ouedraogo et le nouveau, Richard cardinal Baawobr.

495

Marie-Rose Abomo-Mvondo/Maurin

Jeunesse africaine catholique de France

La Rochelle : 5^e rencontre nationale 4-6 juin 2022

Du 4 au 5 juin 2022 s'est tenue à La Rochelle la 5^e rencontre nationale de la jeunesse africaine catholique (Africatho). Expérience bouleversante, moment de ressourcement pour un nouveau départ, avec «l'audace de construire sur nos valeurs, de rêver grand, de rêver ensemble», comme le suggère le thème de la rencontre.

500

Livres

Recensions

503

François-Xavier Amherdt, *L'herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique.*

Michel Younès, *Les approches chrétiennes de l'Islam.*

Tension, déplacement, enjeux.

Jacques Tribout, *L'évêque qui refusait le cléricalisme.*

Lucien Legrand, *Paul et la mission. Apôtre des temps nouveaux.*

Table du tome LXIII — 2022

511

387

La conversion missionnaire de l’Église

La conversion missionnaire de l’Église est destinée à renouveler celle-ci à l’image de la mission d’amour du Christ lui-même. Ses disciples sont donc appelés à être « la lumière du monde » (Mt 5,14). C’est ainsi que l’Église reflète l’amour sauveur du Christ qui est la Lumière du monde (cf. Jn 8,12). Elle devient plus rayonnante lorsqu’elle apporte aux hommes le don surnaturel de la foi, « comme une lumière [...] qui oriente notre marche dans le temps », et lorsqu’elle sert l’Évangile, afin que cette lumière « grandisse pour éclairer le présent jusqu’à devenir une étoile qui montre les horizons de notre chemin, en un temps où l’homme a particulièrement besoin de lumière ».

C’est dans le cadre de la nature missionnaire de l’Église que se situe la réforme de la Curie romaine. Il en fut ainsi à des moments où le désir de réforme était plus pressant, comme au XVI^e siècle, avec la constitution apostolique *Immensa aeterni Dei* de Sixte V (1588) et au XX^e siècle, avec la constitution apostolique *Sapienti consilio* de Pie X (1908). Après la célébration du concile Vatican II, Paul VI, se référant explicitement aux souhaits exprimés par les Pères du Concile, ordonna et mit en œuvre une réforme de la Curie avec la constitution apostolique *Regimini Ecclesiae universae* (1967). Par la suite, Jean-Paul II promulgua la constitution apostolique *Pastor bonus* (1988), afin de promouvoir sans cesse la communion dans l’organisme entier de l’Église.

Dans la continuité de ces deux réformes récentes, et dans la gratitude pour le service généreux et compétent, qu’au fil du temps tant de membres de la Curie ont offert au Pontife romain et à l’Église universelle, cette nouvelle Constitution apostolique a pour propos de mieux harmoniser l’exercice du service de la Curie avec le chemin d’évangélisation que vit l’Église, surtout en cette époque.

Constitution apostolique sur la Curie romaine,
Praedicate Evangelium, Préambule, 2-3.



La mission : d'Abraham à nous

« Par toi se béniront toutes les nations de la terre »

En chaque premier jour de l'année nouvelle, l'Église nous propose un beau texte du livre des Nombres. Par l'intermédiaire de Moïse, Dieu confie à Aaron et aux autres prêtres la mission de bénir le peuple d'Israël :

Que le Seigneur te bénisse et te garde ! Que le Seigneur fasse briller sur toi son visage, qu'il te prenne en grâce ! Que le Seigneur tourne vers toi son visage, qu'il t'apporte la paix ! (Nb 6, 24-26).

Une des fonctions du prêtre, c'est de bénir, c'est-à-dire d'attirer sur le peuple les bienfaits de Dieu : protection, présence, paix. En effet, fragile, Israël avait grand besoin de la protection de son sauveur. La face de Dieu est symbole de sa présence, de sa bienveillance et de son appui. La paix, « shalom » traduit la plénitude de vie dont Il comble son peuple. Elle signifie l'harmonie pleine entre Dieu et Israël, entre les fils et filles du peuple, entre tous les humains. Une telle bénédiction ne peut venir que de Dieu lui-même. Les prêtres n'en sont que les ministres : « Ils invoqueront ainsi mon nom sur les fils d'Israël, et moi, je les bénirai ? » (Nb 6, 27).

La bénédiction de Dieu n'est pas d'abord un rite. Elle accompagne toute l'histoire du salut. Ainsi le Seigneur bénit Abraham, le père des croyants, qui devient à son tour bénédiction pour les autres. La bénédiction est alors mission : celle d'Abraham, celle d'Israël au milieu des nations, celle de tous les croyants au cœur de notre monde : « (...) je te bénirai, je rendrai grand ton nom ; tu seras une bénédiction (...) Par toi se béniront toutes les nations de la terre » (Gn 12, 2-3). Mais comment être bénédiction de Dieu pour tous les peuples, dans un monde où s'affrontent universalismes totalitaires et particularismes meurtriers ? Telle est la question qui traverse ce cahier 249 de la revue Spiritus.

Les philosophes, qui accordent une place importante à l'articulation de l'un et du multiple, nous mettent en garde contre toute prétention à « un universel de surplomb » : « l'universel est vraiment universel quand les humains mettent en dialogue leurs différents systèmes de référence » (418). Ce que confirme la perspective universaliste de Paul. L'apôtre des Gentils se démarque de l'idéologie universaliste portée par le stoïcisme : « l'universalisme paulinien n'est pas de fusion, mais de communion » (429). Cette communion se traduit par le dialogue et la rencontre, importants pour l'Église et sa mission. Ils sont essentiels pour le salut chrétien qui est fondamentalement dia-logue. La personne humaine s'y découvre comme identité ouverte à l'universel. Car « en christianisme, et bien que ceci puisse paraître paradoxal, identité et universalisme ne s'opposent pas, mais fonctionnent ensemble » (431).

Dans des pays comme l'Inde, les complexités du rapport universalités — particularismes traversent l'ensemble du pays et en menacent l'harmonie. Elles habitent les relations entre les chrétiens et des tendances de plus en plus identitaires. Elles peuvent gangrénier l'Église elle-même. Néanmoins, « les chrétiens de l'Inde maintiennent leur identité et leur foi tout en vivant dans l'amitié et l'harmonie avec les autres » (468). En Afrique, ce sont les Religions traditionnelles qui se posent la question du rapport à l'universel. Les valeurs morales et spirituelles qu'elles portent peuvent constituer une plate-forme de dialogue avec des hommes et des femmes de religions et d'opinions différentes. À cette table d'échanges, les Religions traditionnelles Africaines (RTA) peuvent apporter leur contribution aux questions communes de l'écologie, de l'articulation entre le divin et la responsabilité, du rapport au fatalisme (481).

Finalement, l'aventure de la synodalité à laquelle nous convie le pape François n'est-elle pas une bénédiction divine ? N'est-ce pas un paradigme concret de l'articulation entre identités et universalismes ? En effet, la synodalité « met en évidence l'universalité de l'Église et de sa mission, ainsi que la diversité des cultures et des contextes à travers lesquels cette mission se déploie » (445). Mission d'être bénédiction de Dieu, de faire rêver (à la manière d'Isaïe et de Michée) en la possibilité d'un monde de justice et de paix, d'en être le signe et le ferment.

Paulin Poucoute

Rutilio Grande. Martyr de l'Église des pauvres. L'actualité de son engagement

Carlos López

Carlos López est prêtre jésuite de la province d'Amérique centrale. Il a vécu les deux étapes de sa formation au Salvador. C'est là qu'il a été ordonné et a passé la première année de sa vie sacerdotale. Il reste marqué par un de ses aînés, le jésuite salvadorien Rutilio Grande.

Rutilio Grande a été présent tout au long de mes années comme jésuite. Son témoignage a eu un grand impact sur moi. Dès le début, lorsque dans mes recherches personnelles, j'ai frappé à la porte de la Compagnie de Jésus, le premier livre que le directeur des vocations m'a donné à lire portait sur le Père Grande : « Une grande lumière a brillé sur nous ». Ce récit simple de sa vie, je peux le dire aujourd'hui, m'a beaucoup encouragé à poursuivre sur ce chemin.

Martyr de l'Église des pauvres

Rutilio et ses deux compagnons ont été béatifiés comme martyrs de l'Église. Mais, il est important de dire « de l'Église des pauvres ». En effet, cette précision met en lumière le choix qui a conduit Rutilio au martyre, et aussi les ruptures qui existaient (et

existent encore) au sein de l'Église. Si le père Rutilio a été déclaré martyr de l'Église, c'est précisément en raison de son identification avec les pauvres. Non pas par idéologie (comme on l'a souvent pensé), mais par cohérence avec l'Évangile. En ce sens, on peut dire qu'il est martyr, c'est-à-dire témoin. C'est en raison de son identification avec Jésus et sa cause du Royaume de Dieu et de sa justice. Pour Rutilio, ce sont les pauvres qui lui ont montré le chemin à suivre dans sa vie d'homme, de chrétien, de jésuite et de prêtre. Ce sont les pauvres qu'il a essayé d'accompagner de ses propres limites. C'est pour eux qu'il a donné sa vie jusqu'au martyre.

C'est pourquoi la première caractéristique de l'actualité de son message se trouve précisément dans cette définition de «martyr de l'Église des pauvres». Ses paroles résonnent avec une grande actualité, quand il nous dit : «Amis, revenons à l'Évangile, revenons aux pauvres. C'est là que se précise l'horizon de notre parcours pastoral»¹.

C'est chez les pauvres que Rutilio a fait l'expérience la plus profonde de Dieu, qui a ouvert son cœur à la compassion et ses yeux pour voir le monde tel qu'il est, sans cacher ni son péché ni son espérance. Et surtout, sa proximité avec les pauvres l'a aidé à voir l'être humain tel qu'il est, à l'extérieur et au fond de son cœur, et que nous sommes tous appelés à devenir des frères et sœurs. Comme il le disait : parmi nous, il y a Abel et Caïn. Mais surtout, au-delà d'Abel et de Caïn, nous avons tous Dieu comme Père. Il est la source de toute espérance. Selon les mots de Rutilio :

Nous avons un Père commun, donc nous sommes tous enfants du même Père, même si nous sommes nés du sein de mères différentes. Nous sommes donc tous frères. Les Cain sont aussi nos frères, même s'ils sont un avorton dans le plan de Dieu².

À partir de cette expérience, Rutilio ne pensait pas à la suppression de ceux qui oppriment les pauvres. Il espérait plutôt leur conversion. Sa vision du Royaume de Dieu, à l'instar de Jésus

1. Salvador Carranza Oña, *Rutilio. Vidas Encontradas*, San Salvador, UCA Editores, 2015, 144.

2. Rutilio Grande, *Sermón de Apopa*, El Salvador, 1977.

dans l'Évangile, inclut toute personne. Il dira lui-même que c'est un grand banquet, avec une grande table et de longues nappes. Tout le monde a une place et a quelque chose à manger. C'était sa vision de l'Église et de ce que devait être la société³.

L'héritage de Rutilio Grande

Mais, quelle est l'actualité de l'engagement de Rutilio ? En d'autres termes, que peut nous dire Rutilio Grande aujourd'hui ? La première certitude qui nous pousse à croire que son message est encore d'actualité est ce qu'affirme le père Jon Sobrino :

C'est une vérité chrétienne que là où il y a une mort comme celle de Jésus, sur la croix, pour défendre les victimes de ce monde, et avec un grand cri, il y a aussi une résurrection, une parole continue à résonner et les crucifiés restent dans l'histoire⁴.

En d'autres termes, ces témoins sont encore vivants et c'est donc à nous de nous demander ce que ces crucifiés nous ont laissé. En ce sens, l'héritage que nous pourrions tirer de la vie, du message et de la mort de Rutilio est vaste. Je voudrais en retenir principalement trois éléments qui peuvent nous parler aujourd'hui, surtout à nous qui avons une responsabilité théologique et pastorale dans le monde.

La place centrale de la Parole de Dieu

Dans une de ses homélies, Monseigneur Romero affirme qu'à Aguilares «un mouvement audacieux pour un Évangile plus engagé» a commencé⁵.

En effet, Rutilio avait un goût particulier pour l'étude et la méditation de la Parole de Dieu. Il suffit de lire les quelques écrits que nous avons de lui pour s'en convaincre. C'est l'Écriture Sainte qui a animé sa vie. C'est sur l'étude et sur la réflexion inventive de

3. Cf. Rutilio Grande, *Sermón de Apopa*, 1977.

4. Jon Sobrino, *El principio misericordia*, San Salvador, UCA editores, 1993, 249.

5. Oscar Romero, *Homilía del 19 juin*, 1977.

la Parole de Dieu que Rutilio a mis en route son travail pastoral de libération. Il a organisé des communautés consacrées à la lecture de la Bible et la réflexion sur la réalité du Salvador de l'époque. C'est par la Parole de Dieu que cette pastorale a réussi à faire que des gens simples deviennent des adultes, critiques de la réalité injuste, capables de prendre en mains leur propre destin. C'est grâce à la Parole que ces hommes et ces femmes ont pris conscience de leur propre dignité. Ils ont éveillé en eux la créativité qui leur donne de se défendre, d'affirmer sans ambages clairement leurs droits et de lutter pour la vie.

Quelles étaient les caractéristiques de la prédication de Rutilio ? La première c'est que, comme Jésus, Rutilio a rendu la Parole proche. Ce qui est frappant, c'est la clarté de sa prédication. C'est une Parole populaire (au sens positif du terme). Son langage est celui d'un paysan qui, malgré ses études, n'a jamais cessé d'être un paysan. Il sait comment son peuple parle et pense. Il s'adresse à lui avec ses mots et ses expressions. Il se fait comprendre. C'est pourquoi le peuple l'écoute avec beaucoup d'attention.

La prédication de Rutilio Grande met la Bible en contact avec la réalité vécue par les paysans qui l'écoutent. Le but de la prédication — pour ceux qui prêchent et pour ceux qui écoutent — n'est pas seulement de «comprendre» ce que dit la Bible (ce qui est certainement très important), mais aussi de savoir ce que Dieu nous dit dans la réalité d'aujourd'hui.

Bien sûr, pour comprendre ce qui se passe, pour discerner les signes des temps, la parole de Dieu est irremplaçable, elle éclaire comme une lampe. Mais la question, nous le répétons, n'est pas d'admirer seulement la beauté de la lampe (la Bible), mais aussi la manière dont elle éclaire (notre réalité).

Cette incarnation de la Parole de Dieu dans la réalité concrète vécue par la communauté n'est pas une invention de Rutilio Grande. Il met en pratique ce que dit le magistère de l'Église :

(...) Ils sont effectivement innombrables, les événements de la vie et les situations humaines qui offrent l'occasion d'une annonce discrète mais marquante de ce que le Seigneur a à dire dans cette

circonstance. Il suffit d'avoir une vraie sensibilité spirituelle pour lire dans les événements le message de Dieu⁶.

Rutilio proclame la Bonne Nouvelle parole de manière prophétique. La parole prophétique est prononcée à temps, au bon endroit et au bon moment. La parole prophétique de Rutilio Grande remplit une double fonction : elle dénonce l'injustice et en même temps elle donne courage et espoir aux pauvres.

La centralité de la Parole de Dieu, qui devient une parole proche de nous, ancrée dans la réalité, et prophétique, me semble être le premier message que Rutilio peut nous laisser aujourd'hui. Son engagement est né précisément de son intimité avec la Parole de Dieu, de sa connaissance intérieure de Jésus-Christ à travers son Évangile. C'est à partir de là que nous pouvons comprendre son engagement envers les pauvres et sa quête de transformation de la réalité.

La synodalité

Le deuxième trait de la vie de Rutilio qui me semble actuel, et dont nous avons fait l'expérience dans l'Église ces derniers temps, c'est le sens de la synodalité dans sa manière de concevoir son ministère pastoral.

En effet, Rutilio Grande a montré un nouveau style pastoral dans sa paroisse. En phase avec le concile Vatican II et les documents de Medellin, Rutilio voulait que les laïcs assument un rôle important dans sa paroisse. Il organisait des communautés de base, formait une équipe de travail avec laquelle il discernait le parcours pastoral de la communauté. Il était un pasteur qui favorisait le dialogue, l'écoute, le discernement et la prise de décision communautaire. On en verra le reflet dans le ministère de Monseigneur Romero.

Lors de ses funérailles, Mgr Romero a dit du Père Rutilio qu'il était «un prêtre avec ses paysans, en route vers son peuple pour s'identifier à eux, pour vivre avec eux, il n'avait pas une

6. Cf. Pape Paul VI, *Evangelii Nuntiandi*, 43.

inspiration communiste, mais une inspiration d'amour»⁷. Le modèle pastoral qu'il avait développé à Aguilares est devenu un paradigme pour de nombreuses communautés chrétiennes salvadoriennes. Il reste une source d'inspiration, surtout là où la présence de prêtres est très limitée. Nous le savons, la synodalité n'est pas facile. Elle rencontre des résistances. Pourtant, c'est le style d'Église que nous sommes appelés à devenir. Et Rutilio l'avait vécu.

Les périphéries

Le troisième message que nous pouvons retenir de Rutilio, c'est de vivre aujourd'hui, en tant qu'Église, dans les périphéries, dans les frontières existentielles de notre société aujourd'hui. Rutilio a identifié les périphéries où il devait porter l'Évangile. La vie menacée des paysans constituait à cette époque au Salvador «une frontière», où Rutilio est arrivé et s'est établi afin de délivrer un message nouveau. Leonardo Boff le dira en langage profond et poétique :

Mon Église a quitté la sacristie. Et elle a cessé d'allumer des bougies... Elle a cessé de préparer l'homme seulement pour l'au-delà et est partie à la recherche de celui qui est loin, en dehors de son entourage. En relisant l'Évangile, elle a découvert que la parole est la voix des sans-voix, la force des sans-pouvoirs⁸.

C'est ce que Rutilio a découvert dans les périphéries. Et c'est ce qui l'a conduit au martyre, car son engagement de vie représentait alors une menace pour ceux qui s'opposent à l'Évangile de Jésus. Aujourd'hui, le Pape François nous parle d'une Église en sortie, capable d'aller aux frontières existentielles de nos contemporains. Une Église aux portes ouvertes, dans la solidarité et la compassion. C'est ce que traduit si bien la vie du Père Grande et celle de tant d'hommes et de femmes qui, comme lui, ont vécu l'Évangile de Jésus-Christ dans toute sa radicalité.

7. Oscar Romero, *Homilía de funerales de Rutilio Grande*, 14-3-1977.

8. Leonardo Boff, Silvio Ciappi, *Periferias del imperio: poderes globales y control social*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2006, 14.

Le rêve de Rutilio

En somme, Rutilio Grande nous rappelle la pertinence et la centralité de la Parole de Dieu dans tout engagement. Dieu continue à parler à son peuple, surtout aux plus pauvres, dans leurs réalités quotidiennes. De plus, nous avons besoin de marcher ensemble, en synodalité, comme un peuple uni, et de discerner comment vivre en chrétiens dans les périphéries existentielles de l'humanité d'aujourd'hui. Certes, Rutilio ne nous donne pas de recettes pour annoncer la bonne nouvelle aujourd'hui. Il nous montre l'esprit qui doit animer notre engagement chrétien.

Rutilio Grande nous éveille et nous encourage. Sa mémoire nous éclaire et nous aide à imaginer une « Église qui va dans la bonne direction ». Nous pouvons être imprégnés de l'espérance que ses paroles dégagent. Et cela c'est une bonne nouvelle. Son rêve au sens biblique du terme est une interpellation pour nous aujourd'hui. Comme lui, nous devons avoir un rêve pour notre terre, notre société, notre Église. Le message de Rutilio ne demeure-t-il pas actuel ?

Un monde pour tous sans frontières. Une table commune avec des nappes longues pour tous. Chacun avec son propre tabouret. La table, la nappe et de quoi manger pour tous⁹. Chaque année le 12 mars, date de son martyre, beaucoup de communautés se ressemblent à « Las tres cruces », le lieu de l'assassinat. Ces communautés poursuivent la route au bout de laquelle Rutilio et ses compagnons n'ont pas pu parvenir, fauchés par la mort. Symboliquement, ils prennent le relais, pour poursuivre la mission de défendre la vie, d'accueillir le royaume et de chercher sa justice.

Carlos López

9. Rutilio Grande, *Sermón de Apopa*, 1977.

Missionnaire à la prison des Baumettes

Michel Ouedraogo

Michel Ouedraogo est Missionnaire d'Afrique, originaire du Burkina Faso. Pendant sept ans, il a exercé son ministère à la prison des Baumettes à Marseille, en France. Depuis août 2021 aux études à Nairobi.

Le Centre Pénitentiaire de Marseille, communément appelé « Les Baumettes », est situé dans le 9^e arrondissement de la ville de Marseille en France. C'est là que j'ai exercé mon ministère pastoral, sept ans durant. Cette expérience a été pour moi une occasion d'approfondir certaines dimensions de la vie missionnaire. En plus d'être un impératif évangélique (cf. Mt 25, 34-36), aller à la rencontre des personnes détenues fait partie intégrante de la pastorale de l'Église. Dans la Bible, elles font l'objet d'une attention particulière de la part de Dieu (Gn 39, 20-23 ; Ac 4, 1-3 ; 5, 17-19 ; He 13, 3 ...).

C'est pourquoi la visite des prisonniers fait partie des œuvres de miséricorde dont doivent témoigner les chrétiens¹. Dans son message d'août 1997, le pape Jean-Paul II rassurait les jeunes détenus que l'Église demeure proche d'eux pour témoigner de l'espérance du Christ, à savoir qu'aucun acte ne peut leur enlever la dignité d'enfants de Dieu². C'est ce message que l'Église qui est

-
1. Cf. *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Bayard/Cerf/Mame, 2013, 2447.
 2. Journée Mondiale de la Jeunesse (Août 1997), Message du pape Jean-Paul II aux jeunes détenus. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1997/august/documents/hf_jp-ii_spe_19970822_youth-frikart.html

à Marseille entend également porter à travers ses orientations et engagements pastoraux. En ce sens, la mission des aumôniers de prison consiste à être un signe de la proximité de Dieu auprès de nos frères et sœurs détenus aux Baumettes.

J'ai vécu cette mission comme un moment de grâces. La grâce de travailler en équipe. La grâce de rencontrer de nouvelles personnes, de réfléchir et de prier avec elles. La grâce d'avoir la confiance de certaines personnes qui me partageaient ce qu'elles vivaient. La grâce d'écouter des gens privés de liberté et marqués par la routine carcérale. Comme l'ont bien souligné Sarg et Lamine³, l'incarcération met le détenu dans une situation très contraignante, avec une organisation qui lui est imposée et rend souvent complexe sa cohabitation avec d'autres personnes issues d'autres milieux socioculturels.

L'une des grandes dimensions de la mission d'aumônier de prison, c'est d'être au service d'une rencontre qui peut jeter les bases d'une relation de confiance au service d'une vraie écoute, d'un fructueux échange. Cette rencontre peut être individuelle (entretien en cellules ou dans une salle d'audience), ou collective (dans le cadre des célébrations eucharistiques ou animations des ateliers) dont le but est de favoriser les échanges entre les personnes détenues, entre elles, et avec les auxiliaires d'aumônerie. Dans une société au système pénal essentiellement punitif, l'on peut facilement réduire celui ou celle qui commet un délit ou un crime à un danger dont il faut se préserver le plus longtemps possible. Alors, enfermer et priver de liberté semble devenir banal et normal. Dans ce contexte, le prisonnier a plus que jamais besoin d'une oreille extérieure qui n'appartient pas au monde pénitentiaire ou judiciaire. La mission de rencontre et d'écoute de l'aumônier trouve donc tout son sens. Dans ce ministère de rencontres, j'ai pu côtoyer et écouter des personnes éprouvées par les coups de la vie, hantées par leur passé et pleines de peur pour leur avenir. J'ai eu le grand défi d'entendre des

3. Rachel Sarg et Anne Sophie Lamine, « La religion en prison », *Archives de sciences sociales des religions*, 153 | janvier-mars 2011, 85-104. [En ligne], <https://doi.org/10.4000/assr.22761>

personnes remplies de colère et de sentiments d'injustice et souvent avec le désir de vengeance.

Même si j'ai rencontré des personnes aux relations familiales et sociales distendues, voire cassées, j'ai aussi été un heureux témoin des chemins de croissance humaine et de foi. J'ai pu également contempler des manifestations de remords et des prises de conscience des blessures que l'on a pu infliger à l'autre. Fort heureusement, nous avons pu partager cette mission avec des aumôniers d'autres cultes. Ainsi, les aumôniers chrétiens et musulmans ont pu organiser à plusieurs reprises des rencontres interreligieuses regroupant des détenus des deux cultes pour un moment de prière et de partage. Nous faisions la même chose avec les amis et frères protestants.

Les célébrations liturgiques ont toujours été pour moi des moments qui revêtaient une saveur particulière. Avec une équipe d'intervenants occasionnels, nous nous retrouvions un dimanche sur deux pour vivre avec nos frères ou sœurs en détention, ce moment privilégié qu'est la célébration eucharistique. Un espace où l'on s'accueille, se réconforte, où l'on confie nos joies et nos misères humaines au Dieu de miséricorde. Les célébrations nous rappellent que nous sommes tous des chercheurs de Dieu sur le même chemin de la foi. Et à l'occasion des grandes fêtes comme Pâques et Noël, nous avons toujours été encouragés par la présence de l'Évêque ou du vicaire général qui venait célébrer avec nous. Leur présence renforçait le sentiment d'appartenir à l'Église de Marseille et du monde.

Mon ministère auprès des personnes détenues m'a permis de toucher du doigt une dimension particulière de la souffrance humaine. Je me suis rendu compte que, bien souvent, j'avais à faire à des personnes blessées par la vie, qui en ont blessé d'autres. Mais comme l'a souligné le pape Benoît XVI⁴, les prisonniers sont des frères et sœurs qui méritent, malgré leur faute, d'être traitées avec respect et dignité. Au fil des rencontres, mon expérience en milieu

4. Cf. Pape Benoît XVI, *Africae munus : Exhortation apostolique post-synodale sur l'Église en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix*, 2010, 83.

carcéral m'a beaucoup fait grandir dans mon humanité. J'ai appris à regarder l'autre avec un profond respect, au-delà de ce qu'il a pu poser comme acte. Même si l'équilibre n'est pas toujours très facile à trouver, je crois que l'un des défis était d'écouter les personnes détenues et d'entendre en même temps, au fond de mon cœur, les souffrances et les misères des victimes, sans jouer, ni au juge ni au donneur de leçons. Cette expérience a été une marche et un cheminement au cours desquels j'ai essayé de comprendre les détenus, sans pour autant les disculper.

Ainsi, mon ministère à la prison des Baumettes m'a aidé à comprendre et à intégrer la dimension communautaire de la mission (cf. Lc 10, 1-4). Sur le chemin de la mission, nous avons besoin de la grâce du Seigneur pour mieux nous écouter, nous entraider, nous accompagner, nous réconforter, nous enrichir mutuellement. L'équipe d'aumônerie, dans la diversité de ses membres, m'a été d'un grand soutien dans l'accomplissement de la charge pastorale qui nous était confiée par l'Église de Marseille. Je saisais mieux le message du pape François, qui invite à sortir de notre hypocrisie, pour réaliser combien nous sommes prisonniers sans nous en rendre compte⁵. Les célébrations eucharistiques ont été un grand moment d'intériorisation. Elles m'ont aidé à relire ce que je vivais en milieu carcéral, à comprendre qu'avec les personnes détenues nous formions une communauté de croyants, engagés sur le même chemin de foi.

En somme, le temps de ce ministère a été un moment de discernement. J'ai appris à contempler le meilleur dans chaque personne et à en rendre grâce au Seigneur, qui n'a pas hésité à s'identifier à une personne détenue : « J'étais en prison et vous êtes venus jusqu'à moi » (Mt 25, 36).

Michel Ouedraogo

5. Pape François, Entretien avec le quotidien italien la Repubblica, 13 avril 2017. <https://www.cath.ch/news/pape-francois-sommes-prisonniers-rendre-compte/>

Projet MONICA : Formation chrétienne en Algérie

José Maria Cantal Rivas

Missionnaire d'Afrique, le père José Maria Cantal Rivas a travaillé au Burkina Faso de 1994 à 1997, avant de rejoindre l'Algérie, où il anime un projet de formation chrétienne appelé MONICA.

Monica (ou Monique en français) est le nom romanisé d'une femme du 4^e siècle, née dans l'actuelle Algérie. Elle sera la mère du futur saint Augustin (né lui aussi dans notre pays). Elle est fêtée chaque année le 27 août.

Le projet MONICA vise la formation des laïcs en Algérie. C'est un des fruits de la session sacerdotale interdiocésaine tenue en 2017. Après plusieurs sessions de travail, d'étude et de concertation interdiocésaine, pendant toute l'année 2018, pour définir les objectifs, le public cible et les modalités de participation, le choix de l'université dominicaine en ligne www.domuni.eu s'est avéré le plus intéressant.

Ce en raison de la qualité des cours et de l'accueil enthousiaste que ses responsables ont réservé à notre projet, mais aussi parce que les enseignements sont assurés en plusieurs langues, dont le français et l'arabe.

Le programme du projet

Le projet s'organise en un cycle de formation qui s'étale sur deux ans. Il comprend :

1. Des thèmes à étudier : une vision globale de la foi de l'Église.
2. Une insertion pastorale : un service d'Église déjà en cours ou à venir.
3. Trois week-ends dans l'année : avec tous les inscrits du pays.
4. Une semaine, tous ensemble, pendant l'été : avec des temps d'étude, deux jours de récollection et de formation pédagogique.
5. Un tutorat : dans sa communauté d'origine conçue comme une aide pour lire, comprendre et grandir avec d'autres.

Les candidats au parcours MONICA sont des catholiques, baptisés et confirmés, recommandés par les paroisses (ou des structures similaires). Ils doivent payer une inscription annuelle de 2 500 dinars algériens (15 euros environ). La paroisse et les diocèses couvrent le reste des dépenses liées à la formation (déplacement, hébergement durant les week-ends, matériel, impression des cours, etc.). Une fois l'inscription confirmée, les candidats reçoivent du site domuni.eu, un mot de passe pour accéder à la rubrique où sont ajoutés, progressivement, les différents cours téléchargeables qui composent la formation.

Voici les thèmes de la première année :

1. Grandes figures bibliques de la foi.
2. Credo, les vertus théologales, la prière.
3. Session d'été : pardon et réconciliation. Jésus face au mal et deux jours de récollection.
4. Foi chrétienne et engagement social.

Et pour la deuxième année :

Histoire de l'Église.

1. Sacrements.
2. Session d'été : Récollection de 2 jours et les évangiles synoptiques.
3. Ecclésiologie.

La dynamique du projet

Lors du premier week-end de MONICA, en janvier 2018, nous avions échangé sur nos différents parcours personnels et sur nos engagements. Ensuite, nous avons parlé de nos attentes et de nos craintes. Cela a permis de souder le groupe, de nous rapprocher les uns des autres et de commencer les échanges dans un esprit de fraternité. La plupart des 19 premiers inscrits étaient des Algériens, mais pas tous. Chaque année nous avons, pour l'ensemble du cycle, une moyenne de 22 inscrits (que nous appelons affectueusement « moniquiens »).

Pour cette première rencontre, certains inscrits avaient téléchargé à l'avance les cours et d'autres avaient été initiés, sur place, à l'utilisation du site pour accéder aux cours qui étaient progressivement mis à la disposition des abonnés. Par la suite, nous avons constaté que peu étaient ceux qui pouvaient imprimer, chez eux ou ailleurs, de nombreuses pages sur des thèmes chrétiens : les paroisses ont dû assumer cette dépense et ce travail supplémentaire inattendu ! Nous reviendrons plus tard sur le volet « informatique » en lien avec MONICA.

Durant les trois week-ends qui réunissaient tous les inscrits du pays, il y a eu des ateliers de lecture en groupe, de partages bibliques, de jeux « questions-réponses catholiques », des débats ouverts et aussi des moments de formation grâce aux vidéos bien choisies. Une évaluation à la fin de chaque week-end nous a permis de repérer comment améliorer le projet.

En plus des cours « doctrinaux », une formation pédagogique fait partie du cycle MONICA et on y a abordé des thèmes variés : comment répondre à la demande de celui qui veut connaître la foi chrétienne, l'animation des groupes, l'accueil des personnes blessées ou avec un trouble psychologique, la différence entre accompagnement et catéchèse, l'initiation à la *lectio divina* et à l'animation liturgique, etc.

En communion avec l'Église universelle, nous avons incorporé à la formation MONICA un module, en présence des membres de la commission diocésaine d'écoute, sur la question des abus sexuels dans l'Église. Les participants au projet MONICA deviennent, sans le savoir, « des personnes avec autorité » et des collaborateurs qui peuvent faire de nos communautés des lieux dignes du Christ. Ce point est important dans un contexte marqué par de nombreux tabous, des difficultés à questionner l'autorité, la recherche éventuelle d'une communauté refuge, une forte inégalité homme-femme, etc.

Pendant les trois week-ends annuels, nous avons proposé, à ceux qui le souhaitaient, de pouvoir être accompagnés par un des prêtres disponibles pour ce service. Mais le programme très chargé des week-ends n'a pas permis à tous ceux qui l'auraient souhaité de bénéficier de cet accompagnement.

Après le cycle de deux ans, c'est-à-dire six week-ends et deux semaines d'été, sans compter les heures d'étude personnelle et les réunions avec d'autres inscrits de la paroisse ou du diocèse, à la fin du parcours un « examen final » sert de validation académique. Mais pour valider le parcours, nous tenons compte aussi de la présence des inscrits aux différents rendez-vous MONICA de l'année et de son évolution dans la communauté d'origine. Si tout s'avère concluant, alors une attestation signée par l'évêque du candidat, lui est décernée. Chaque diocèse décide de la manière dont elle sera donnée, publique ou discrète.

Mise à jour du projet

Après trois années de mise en application et deux promotions complètes de « moniquiens », une révision de la méthode et de l'ensemble du projet a été réalisée, au début de 2022, après consultation des curés des paroisses qui nous envoient des candidats. Je relève ici les éléments les plus marquants :

- Au-delà des acquis intellectuels, l'ensemble des participants disent se sentir plus confiants et désireux de servir dans l'Église.
- L'idée de base de faire des « moniquiens » de futurs agents pastoraux (catéchistes ou autre) a été abandonnée afin de proposer aux laïcs un parcours de qualité.
- Un des fruits inattendus, mais précieux, de ce parcours a été le lien fort qui unit désormais tous les participants.
- Sans en faire une condition *sine qua non*, la priorité devra être donnée aux candidats originaires de ce pays (l'Algérie).
- Le choix a été fait d'utiliser davantage les langues locales.
- Le site dominicain www.domuni.eu a été remplacé par le Youcat comme texte de référence.
- L'agencement et le contenu du parcours ont été, en conséquence, réorganisés.
- Un couple a été intégré à l'équipe d'animation.

Pendant la pandémie de Covid-19 et les longues périodes de confinement, l'impossibilité de nous rencontrer physiquement a été fortement ressentie par le groupe. Nous avions cru pouvoir faire de la formation par visioconférence ! Il nous a fallu vite déchanter ! La plupart des inscrits n'avaient pas un ordinateur personnel, ni une connexion de qualité suffisante, sans parler du fait que, puisque toute la famille était confinée à la maison, nombreux étaient les « moniquiens » qui devaient se contenter d'écouter les exposés sans pouvoir y participer, autrement qu'en disant « oui » ou « non », car ils sont les seuls chrétiens de la famille.

Formation des disciples

Le projet MONICA, voulu et accompagné par les évêques d'Algérie, doit encore grandir et s'améliorer. Nous ne cherchons pas à former des « théologiens », mais des disciples capables de partager avec amour et passion la foi de l'Église. Tel fut le cas de sainte Monique, modeste et efficace catéchiste de saint Augustin, à qui elle avait su transmettre une semence de vie éternelle.

José Maria Cantal Rivas



L'universel et le particulier dans la philosophie contemporaine

Landry N'nang Ekomie

Originaire du Gabon, Landry N'nang Ekomie est prêtre de la congrégation du Saint-Esprit. Ancien directeur des études au philosophat spiritain de L'Isle-Adam, il est actuellement doctorant en philosophie à l'université de Strasbourg. Il est membre du Comité de rédaction de la revue Spiritus.

Les philosophes ont pour mission de s'intéresser aux questions qui se rapportent à notre condition humaine et à notre rapport au monde. Nombreux sont ceux qui les ont thématisées du seul point de vue de la rationalité européenne. Si bien que, dès la Renaissance et plus encore au siècle des Lumières l'« humanité européenne »¹ s'est érigée en modèle civilisationnel exemplaire pour l'ensemble de l'« écoumène »². Une telle posture fut qualifiée d'universalisme de surplomb en tant qu'elle tient pour universelle - valable pour tous « partout et toujours » - , la particularité européenne.

-
1. Nous empruntons ce concept au philosophe allemand Edmund Husserl. Pour lui, l'Europe n'est pas seulement une zone géographique, elle est surtout une idée.
 2. L'« écoumène » est un concept géographique qui renvoie à la surface habitée de la terre. Elle est notamment étudiée par Augustin Berque : *Être humain sur la terre : principes d'éthique de l'écoumène*, Paris, Gallimard, 1996; *Écoumène : introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 2000.

Aussi, les auteurs du courant postcolonial, s'insurgeant contre un européocentrisme marqué par le lieu assez exclusif où il se définit, montrent que « l'universel n'est pas simplement divers dans ses figures ; il est équivoque dans son principe : il y a *des universels* ». Pour ainsi dire, l'universel et le particulier entretiennent une relation de renvoi mutuel. C'est pourquoi, dans le présent article, nous envisageons de traiter de la relation de l'universel au particulier en nous demandant : comment les philosophes contemporains thématisent-ils le rapport entre l'universel et le particulier ?

Pour tenter de répondre à cette question, nous défendrons la thèse suivante : la philosophie contemporaine déploie un concept plurivoque de l'universel. Critique à l'endroit de toute position surplombante, ce dernier est respectueux des particularités. Notre démarche explorera trois voies : la phénoménologie, la philosophie politique et le courant postcolonial.

La phénoménologie : d'un universel de surplomb à un universel latéral

Dans son cours du printemps 1907 intitulé « *L'Idée de la phénoménologie. Cinq leçons* », Edmund Husserl définit le champ problématique de la phénoménologie comme le domaine de l'immanence. La phénoménologie vise ainsi le sens des choses à partir de l'expérience que nous en avons. Pour le phénoménologue, en effet, les choses sont envisagées en tant qu'elles sont relatives à la conscience qui les vise, « toute connaissance reconduit à une expérience »³, l'expérience n'a de sens qu'en tant qu'expérience vécue. Une approche phénoménologique de l'universel consisterait donc à défaire les amarres du navire de l'humanité pour le faire naviguer dans des eaux où il ne se serait jamais aventuré. Pour le dire autrement, l'universel d'un point de vue phénoménologique tient un grand compte de la diversité et de la singularité de l'expérience humaine.

3. Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, Trad. nouv. par Jean-François Lavigne, Paris, Gallimard, 2018, I, § 24.

Elle ne pourrait ériger l'une d'entre elles, fusse-t-elle européenne, au rang de « vérité d'évangile » valable pour tous, en tout lieu et en tout temps. Le propos du phénoménologue français Maurice Merleau-Ponty est particulièrement intéressant. Dans son rapport pour la création d'une chaire d'anthropologie sociale au Collège de France, l'auteur écrit :

L'appareil de notre être social peut être défait et refait par le voyage, comme nous pouvons apprendre à parler d'autres langues. Il y a là une seconde voie vers l'universel : non plus l'universel de surplomb d'une méthode strictement objective, mais comme un universel latéral dont nous faisons l'acquisition par l'expérience ethnologique, incessante mise à l'épreuve de soi par l'autre et de l'autre par soi. Il s'agit de construire un système de référence général où puisse trouver place le point de vue de l'indigène, le point de vue du civilisé, et les erreurs de l'un sur l'autre, de constituer une expérience élargie qui devienne en principe accessible à des hommes d'un autre pays et d'un autre temps. L'ethnologie n'est pas une spécialité définie par un objet particulier, les sociétés « primitives » ; c'est une manière de penser, celle qui s'impose quand l'objet est « autre », et exige que nous nous transformions nous-mêmes⁴.

Dans cet extrait, le lecteur constatera tout d'abord que Merleau-Ponty déconstruit l'institution sociale, avec ce qu'elle comporte comme pesanteurs et illusions, par l'invitation au voyage. C'est un appel au dépaysement qu'il lance ainsi, afin de montrer combien la structure de notre « être social » n'est pas fixée une fois pour toutes. C'est pourquoi il estime que la méthode objective (la position surplombante) est naïve. Car elle oublie que l'être social émerge d'un Être plus large dont il fait toujours déjà partie. Il propose donc de passer d'un « universel de surplomb » à un « universel latéral ». Rappelons à toutes fins utiles que chez notre auteur, la latéralité se pose comme antithèse à la frontalité caractéristique de la méthode objective. En effet, alors que la méthode objective survole l'expérience à partir d'une conscience pure, la latéralité traduit plutôt le fait que la conscience est assujettie à l'expérience qui l'englobe.

4. Maurice Merleau-Ponty, «De Mauss à Claude Lévi-Strauss», *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, 193.

C'est ainsi que l'ethnologie, en tant qu'expérience de la diversité humaine, apparaît au phénoménologue comme une voie pertinente pour accéder à un « universel latéral ». Ainsi, Merleau-Ponty comprend l'universalité latérale comme une expérience intersubjective, une mise à l'épreuve réciproque de soi par autrui et de l'autre par soi. Si bien qu'il s'agit de saisir l'universel comme un concert des particularités sur le socle d'une humanité partagée où autrui est considéré pour lui-même dans « un système de référence général » où puisse trouver place « le point de vue de l'indigène, le point de vue du civilisé, et les erreurs de l'un sur l'autre⁵ ».

Par « erreurs de l'un sur l'autre », il convient donc d'entendre qu'un universel de surplomb s'appuie sur une conception fixiste de l'altérité, tandis que la possibilité de l'erreur qui incombe à la latéralité interdit tout fixisme.

Ainsi, l'universel merleau-pontien renvoie à son concept de « chair », entendu comme la dimension commune de l'expérience de l'Être. L'auteur semble le suggérer ici lorsqu'il parle de l'universel latéral comme d'« un système général de référence » où toutes les perspectives du rapport à l'Être sont prises en compte. Même si la démarche du phénoménologue n'est pas d'abord éthique, il nous semble que son attention envers les humanités non européennes ressemble bien à une posture éthique dans la mesure où il parle du cheminement vers l'universel latéral comme d'une « exigence » : il « exige que nous nous transformions nous-mêmes ».

La démarche de Merleau-Ponty consistant à penser l'universel, et non pas objectivement, est intéressante pour deux raisons :

1. Parce que nos vécus peuvent être vécus par autrui, l'identification devenant possible, ce qui constitue une barrière à la violence de l'universel de surplomb.
2. Puisque l'« être social » est instable, l'universel est pour ainsi dire le lieu du dialogue des particuliers.

5. Maurice Merleau-Ponty, « De Mauss à Claude Lévi-Strauss », *Signes*, 193.

La philosophie politique : universel réitératif et universel impur

Nous nous intéresserons ici aux philosophes américain Michaël Wazler et français Étienne Balibar. Le premier a forgé le concept d'« universel réitératif » tandis que le second parle d'« universel impur ». Leurs travaux portent pour la plupart sur des thématiques propres à la philosophie politique. Pour le philosophe étatsunien Charles Larmore, cette discipline peut se définir « comme une partie de la philosophie morale, dont la visée est de faire ressortir les principes de la société idéale »⁶. Comme nous le verrons, c'est dans cette ligne programmatique que se situent nos deux auteurs.

Chez M. Wazler, la recherche de cette société idéale est thématisée à travers le concept d'« universel réitératif ». Très proche de l'universel latéral merleau-pontien, cette notion s'oppose au dualisme frontal qui caractérise les discussions autour de l'universalisme et du particularisme. Ainsi, dans un célèbre article intitulé « les deux universalismes »⁷, l'auteur prend une position qui échappe aux oppositions classiques. Il suggère « qu'il existe un autre universalisme, d'une variété non reconnue, qui circonscrit et peut-être même aide à comprendre l'appel au particularisme moral »⁸, laissant suggérer que la formulation d'un concept d'universel réitératif est un plaidoyer en faveur du particularisme, sans que ce dernier soit un exclusivisme. Pour défendre sa position, Wazler considère un exemple de particularisme, le judaïsme, qui selon lui a donné lieu à deux universalismes : l'universalisme de surplomb relayé par le christianisme et l'universalisme réitératif qui considère que les bienfaits du Dieu d'Israël se répètent dans les histoires des autres peuples.

-
6. Charles Larmore, Brown University, « Qu'est-ce que la philosophie politique ? Actes du colloque étudiant de philosophie pratique. Normes, action et institutions », 13. Revue Phares [en ligne], consulté le 07/10/2022 <https://revuephares.com/wp-content/uploads/2013/09/Phares-X-02-Charles-Larmore.pdf>.
 7. Michael Wazler, « Les deux universalismes », *Esprit*, 187, décembre 1992, 114-133.
 8. Michael Wazler, « Les deux universalismes », 114.

Pour mieux comprendre cette approche, il n'est pas inutile de s'arrêter sur le premier universel dont traite Wazler, c'est-à-dire l'universel de surplomb. Selon l'auteur, cette notion affirme le « triomphe de la singularité religieuse et morale»⁹. Le judaïsme comme le christianisme en sont les vecteurs historiques. En partant du texte biblique, l'auteur montre que ces deux religions monothéistes défendent l'unicité de Dieu de façon surplombante. La vérité dont se réclament ces religions s'impose à tous. Ainsi, la proposition « le Christ est mort pour nos péchés peut être adressée à n'importe qui, n'importe où, et sera toujours vraie ». Il n'est donc pas étonnant, selon Wazler, que cet universalisme ait inspiré l'œuvre civilisatrice des puissances occidentales. Ceci dit, l'universel de surplomb suppose un centre qui s'observe dans ce qu'il convient d'appeler « un schéma commun aux universalismes de surplomb ». Selon ce schéma :

Les serviteurs de Dieu se tiennent au centre de l'histoire et forment le courant central, tandis que les histoires des autres sont autant de chroniques de l'ignorance et des conflits dépourvus de sens. En un sens, ils n'ont pas d'histoire — comme dans la conception hégeliano-marxiste — puisque rien de significatif dans l'histoire du monde ne leur est arrivé. Rien de significatif dans l'histoire du monde ne leur arrivera jamais sauf dans la mesure où ils s'approchent et se mêlent au courant dominant¹⁰.

Les arguments en faveur de l'universel de surplomb trouvent ici leur justification à partir d'un double point de vue. L'un concerne la responsabilité des « serviteurs de Dieu » qui occupent une position centrale. Chez le prophète Isaïe, par exemple, rappelle Wazler, Israël est considéré comme la « lumière des nations » (Is 49, 6 et 42, 6). Le second, quant à lui, considère que l'histoire d'Israël a un sens que toute l'humanité doit suivre sans exception. Autrement dit, l'universel de surplomb est un hégémonisme qui, en niant le particulier, ignore qu'il est lui-même un certain particulier qui, à un moment de l'histoire, a pris le dessus sur les autres.

9. Michael Wazler, « Les deux universalismes », 116.

10. Michael Wazler, « Les deux universalismes », 116.

Après avoir ainsi présenté dans une perspective critique ce premier universalisme, M. Wazler expose son concept d'universalisme « réitératif ». À partir d'un extrait du prophète Amos, il montre que le Dieu d'Israël *réitère* de façon différente son action salutaire chez les autres peuples : « Enfants d'Israël, vous êtes à moi, mais les enfants des Éthiopiens ne m'appartiennent-ils pas aussi ? J'ai tiré Israël d'Égypte. Mais n'ai-je pas tiré aussi les Philistins de la Cappadoce et les Syriens de Cyrène » ?¹¹ D'après cet extrait, l'action de Dieu transcende les frontières d'Israël. Elle est « réitérée » chez d'autres peuples, que le Dieu d'Israël considère aussi comme siens. Ce qui apparaît ainsi universel c'est, d'une part, la certitude que l'expérience humaine est diverse, et que l'action divine se fait selon des modalités propres à chaque situation historique particulière, d'autre part.

L'universel réitératif se distingue ainsi de l'universel de surplomb par « son attention au particularisme et au pluralisme. Nous n'avons aucune raison de penser que l'exode des Philistins et des Syriens est identique à celui d'Israël, ou qu'il s'achève en une même alliance, ou même que les lois des trois peuples sont ou doivent être les mêmes »¹². La distinction est ici clairement marquée. À la différence du surplomb qui suppose un point de départ unique qui essaime partout où il y a une altérité différente culturellement ou historiquement, la réitération suppose que l'histoire de l'humanité est tissée de particularismes qui en constituent la toile de fond.

Cela signifie que si une certaine vision du monde doit en inspirer une autre, cela se ferait par le moyen d'une réception propre, créative et inventive. Wazler le résume en des termes clairs lorsqu'il soutient que « l'universalisme de réitération dérive en partie d'une certaine conception de ce que signifie avoir une histoire à soi »¹³. Cette proposition décisive a comme enjeu relatif à l'universel réitératif, la tolérance en tant que facteur essentiel de paix. Ce qui est favorable à la construction d'un monde où les différences sont assumées et respectées.

11. Amos 9, 7 cité par Maurice Wazler, « Les deux universalismes », 117.

12. Maurice Wazler, « Les deux universalismes », 118.

13 Maurice Wazler, « Les deux universalismes », 119.

Les développements précédents montrent ainsi que le concept d'universel, en plus d'être suspect, n'est pas fixe et convoque toujours à une discussion qui requiert nécessairement que soient prises en compte les conditions d'un dialogue fructueux. Une de ces conditions serait certainement de sortir d'une conception « pure »¹⁴ de l'universel. C'est vers cette voie que le philosophe Étienne Balibar oriente son approche de la problématique de l'universalisme.

Dans une série d'essais et conférences rassemblés sous le titre *Des universels*, il introduit son propos en relevant que l'universel est une notion équivoque. Il ajoute que cette notion qui est aujourd'hui chaudement disputée ne saurait être univoque, elle doit être *pluralisée*, ou plutôt *différenciée* pour deux raisons dont l'ensemble fait une dialectique sans fin préétablie : d'une part, toute *énonciation de l'universel* (par exemple, les « droits de l'homme ») est située dans un cadre géographique et historique (qu'on peut appeler civilisation) qui l'affecte dans sa forme et son contenu ; d'autre part, l'énonciation de l'universel n'est pas tant un facteur d'unification des êtres humains que de *conflit entre eux et avec eux-mêmes*. Disons qu'elle unit en divisant¹⁵.

Dans cet extrait, l'auteur relève tout d'abord l'équivocité de la notion d'universel et la dispute qu'elle suscite conséquemment. Or, si telle est la condition de l'universel, Balibar estime qu'elle doit être affranchie des totalitarismes et « être *pluralisée* ». Dès lors, l'universel serait enclin à ce qu'on pourrait appeler, en termes nietzschéens, une « généalogie », pour dire que nos concepts, y compris donc, l'universel, ne sont pas des réalités anhistoriques, mais émergent dans des contextes qu'il faut établir pour en avoir une juste conception, une conception humaine. Ainsi, pour justifier la nécessité d'une approche de l'universel au pluriel ou en termes de différence, notre auteur parle de « dialectique sans fin préétablie ».

14. Sur cette façon de qualifier le propos de Balibar, nous suivons la lecture de Patrick Maniglier, « L'universel contrarié », Étienne Balibar, *Des universels. Essais et conférences*, Paris, Galilée, 2016 ; *Critique*, n° 833, Octobre 2016, 772-788.

15. Étienne Balibar, *Des universels. Essais et conférences*, 9.

Cette proposition qui sonne comme une mise en garde contre toute téléologie de l'universel a pour rôle de rappeler que la contingence historique est toujours au cœur de toute formulation de l'universel.

L'orientation marxienne de Balibar se traduit ici en ce que l'auteur porte une certaine attention aux conditions historiques de la formulation de l'universel. Cet intérêt sert à la compréhension des causes de « conflits » et d'« unification ». C'est d'ailleurs pourquoi, parlant des « droits de l'homme », il évoque aussi la géographie, l'histoire et la civilisation. L'équivocité de l'universel tiendrait donc à l'ambiguïté de ses effets : il « unit en divisant ». Au lieu donc de postuler une thèse à travers le titre « Des universels », l'auteur dit au contraire poser une question¹⁶. Y a-t-il un ou des universels ? Pour Balibar, il n'y a pas d'ambiguïté. Il y en a nécessairement plusieurs, qui eux-mêmes s'entendent en plusieurs sens, c'est-à-dire se divisent, et dont la série n'est pas achevée, parce que nous-mêmes sommes des « universels », à chaque fois singuliers dans le rapport par définition malaisé que nous entretenons avec les formes, les institutions, les discours et les pratiques qui nous inscrivent sur la frontière des communautés dont nous recevons nos mots et nos places¹⁷.

Ce que nous pouvons retenir ici, c'est l'idée que les polémiques autour de l'universel se fondent sur une difficulté structurelle : il est difficile de s'accorder sur un sens de l'universel. Est-ce pour dire que dans son principe même, l'énonciation de l'universel est toujours déjà problématique ? Pourquoi l'auteur parle-t-il en termes de nécessité ? À notre avis, ces questions permettent de comprendre pourquoi l'universel balibarien est qualifié d'« universel impur ». Pour tenter d'y répondre, il faut tout d'abord remarquer que le discours du philosophe français insiste sur le fait que l'universel est un concept construit qui se transforme et se refonde en permanence¹⁸. C'est pourquoi il est aussi le « lieu de la lutte contre la violence structurelle et la

16. Étienne Balibar, *Des universels. Essais et conférences*, 11.

17. Étienne Balibar, *Des universels. Essais et conférences*.

18. Étienne Balibar, *Des universels. Essais et conférences*, 13.

violence qu'elle induit »¹⁹. Dès lors, le travail de Balibar porte une attention particulière aux formes dans lesquelles l'universel se décline.

L'enjeu d'une telle attention tiendrait à deux faits. Selon Patrick Maniglier, il existe tout d'abord chez Balibar « la conscience de l'impossibilité de séparer l'universel du singulier d'une manière simple ». Ensuite, à la différence des autres auteurs, Balibar « refuse à la philosophie le pouvoir de conclure »²⁰. Car il ne s'agit pas de choisir un camp, celui de l'universel ou celui du particulier. Il est plutôt question chez Balibar d'inviter les contemporains à la méditation des questions suivantes chaque fois que l'universel est en discussion : « quel universalisme proposez-vous ? Comment comptez-vous faire ? Quelle phrase nous donnez-vous ? Il y a là une thèse forte selon laquelle l'universel nous pose toujours une question ontologique, une question méthodologique et une question de traduction. L'universel balibarien est donc un « universel impur » parce qu'il refuse l'hégémonie, n'affirme rien d'anhistorique, mais livre l'universel aux mains des hommes. C'est au cœur de l'histoire de ces derniers que se traduit l'universel soit en surplomb, soit en un millefeuille de concepts véhicules d'une relation respectueuse de l'*alter ego* dans sa particularité.

Les études postcoloniales : un universalisme de la traduction

Si donc l'histoire est le lieu de la traduction de l'universel, les « études postcoloniales » sont un des lieux où la traduction prend toute son importance. Parmi les figures représentatives du postcolonialisme, on compte le philosophe sénégalais Souleymane Bachir Diagne²¹. Avant d'exposer sa notion d'« universel de la

19. Étienne Balibar, *Des universels. Essais et conférences*, 18.

20. Patrick Maniglier, «L'universel contrarié», Étienne Balibar, *Des universels. Essais et conférences ; Critique*, n° 833, Octobre 2016, 778-779.

21. Nous suivons ici Souleymane Bachir Diagne, Jean-Loup Amselle, *En quête d'Afrique (s). Universalisme et pensée décoloniale*, Paris, Albin Michel, 2018.

traduction », rappelons brièvement en quoi consiste le postcolonialisme.

D'après Anthony Mangeon²², le postcolonialisme est un courant « théorique et critique ». Il s'agit, d'une part, selon notre auteur, de comprendre comment l'expansion coloniale porte « un discours sur l'autre qui l'a rapidement enfermé dans une différence radicale avec le monde occidental ». D'autre part, et comme dans un geste retour, il est question de voir « comment cet autre a répondu aux Occidentaux, dans les langues et les genres discursifs (littérature, histoire, philosophie...) que ce dernier lui avait imposés, pour élaborer à rebours une image critique du monde européen »²³.

À travers le concept d'un « universel de la traduction », c'est donc la conception européocentrale de l'universel que veut critiquer Souleymane Bachir Diagne. L'auteur dénonce lui aussi l'universalisme de surplomb ou hégémonique pour son « identification abusive » de l'universel avec l'Europe. Il exploite ainsi le concept merleau-pontien d'universel latéral qu'il qualifie de postcolonial et qui « ne peut advenir que dans l'horizontalité des relations entre les cultures et les langues »²⁴. L'enjeu de la traduction serait donc de garantir le dialogue entre les langues et les cultures. Autrement dit, à la suite de Balibar, la traduction serait un vecteur de latéralité (de traduction généralisée) si, et seulement si, les cultures et les langues ne fonctionnent pas comme des monades, la singularité des individus étant respectée, l'incompréhension ou le différend rendus envisageables²⁵. D'ailleurs Jean-Loup Amselle dans un échange épistolaire avec le philosophe sénégalais rappelle très justement que la traduction n'est possible que dans un monde décentralisé, c'est-à-dire où l'altérité est respectée.

22. Ces définitions viennent de sa préface à l'œuvre de Souleymane Bachir Diagne, Jean-Loup Amselle, citée dans la note précédente.

23. Souleymane Bachir Diagne, Jean-Loup Amselle, *En quête d'Afrique(s). Universalisme et pensée décoloniale*, 10.

24. Souleymane Bachir Diagne, « Penser l'universel avec Étienne Balibar » [en ligne], www.cairn.info/revue-raison-publique1-2014-page-15-htm, 19. (consulté le 10 octobre 2022).

25. Souleymane Bachir Diagne, « Penser l'universel avec Étienne Balibar », 20.

Sur la base de ce respect, l'universalisme de la traduction s'attache au fait qu'il y a du génie dans toutes les cultures. Dès lors, le postulat colonial selon lequel «la langue impériale s'impose comme l'incarnation de la Raison et les parlers indigènes définis de façon négative»²⁶ tombe en désuétude. Ce que Bachir Diagne propose avec l'universel de la traduction, c'est l'idée que la traduction est le lieu de l'intersubjectivité. Elle est «la langue des langues» (Ngugi wa Thiong'o).

Mettre en dialogue nos différences

Au cœur de la philosophie contemporaine, la question du rapport entre l'universel et le particulier porte en soi celle du rapport avec une altérité reconnue comme *alter ego*. Selon les différents philosophes étudiés, une constante émerge. Les philosophies contemporaines de l'universel sont moins dogmatiques que critiques. Toute prétention à un universel de surplomb s'avère ainsi suspecte. L'universel est «vraiment universel» quand les humains mettent en dialogue leurs différents systèmes de référence et communiquent toujours mieux. Car l'universel, c'est la perle rare que la communauté des particuliers doit rechercher pour sa survie.

Notre monde globalisé n'étant pas une somme d'insularités, il conviendrait de distinguer entre une exposition unilatérale de l'universel et une visée réciproque de ce dernier. Il y a des valeurs partagées et l'universel fait sens quand il se rappelle être un particulier autour duquel se rassemble la communauté des humains.

Landry N'nang Ekomie

26. Souleymane Bachir Diagne, Jean-Loup Amselle, *En quête d'Afrique* (s). *Universalisme et pensée décoloniale*, 69.

Paul universaliste. Quel universel ? (Ga 3, 28)

Lucien Legrand

Prêtre des Missions étrangères de Paris (MEP), Lucien Legrand est Professeur Emeritus à St Peter's Pontifical Institute, Bangalore (India). Spécialiste de saint Paul, il s'investit beaucoup dans l'étude de la mission dans la Bible, particulièrement dans le Nouveau Testament.

Pour Paul, «Il n'y a ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme, car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus». Cette déclaration à l'emporte-pièce de l'apôtre en Gal 3, 28 résonne comme l'intonation d'une *Internationale* chrétienne. Elle semble proclamer un universalisme qui gomme toute distinction et toute identité nationale, sociale ou genrée.

Ce langage était dans l'air du temps. Il était porté particulièrement par le stoïcisme, philosophie à la mode au début de l'ère chrétienne, relayé par les rhéteurs qui gagnaient leur vie en popularisant une idéologie généreuse universaliste. Un texte de Sénèque¹, contemporain de Jésus et de Paul, résume cet idéal :

Il existe un plan de république [...] qui remonte à Zénon, fondateur de l'École stoïcienne. Cette organisation tend à un seul but capital [...] Il veut que nous regardions tous les hommes comme autant de concitoyens et de membres d'un même état; qu'il n'y ait qu'un même genre de vie, qu'un même ordre [...] Un

1. Lucius Annaeus Seneca, né à Cordoue vers le début de l'ère chrétienne, mort en 65.

tel plan, sous la plume de Zénon, est un rêve, une utopie [...] Mais Alexandre adjoint l'application à la théorie. Il n'a pas voulu, bien qu'Aristote le lui conseillât, traiter les Grecs en rois, les Barbares en despotes [...] Il crut qu'il était envoyé de Dieu avec la mission d'organiser tout, de concilier tout dans l'univers. [...] Il semblait que dans une même coupe amicale il voulût confondre les existences, les moeurs, les mariages, les manières de vivre. Son mot d'ordre était que tous regardassent l'univers entier comme une patrie [...] Les Grecs et les Barbares ne durent plus être désormais distingués les uns des autres par la chlamyde, le bouclier, le cimeterre [...] Une communauté parfaite était adoptée pour les vêtements, pour la table, pour les mariages, pour la manière de vivre².

Universalisme théorique de Zénon, mise en œuvre par Alexandre. Universalisme intégral niveling toute spécificité identitaire, l'habillement, l'armement, les moeurs et la manière de vivre. Les campagnes-éclairs d'Alexandre réalisèrent cette utopie dans une certaine mesure avec l'avènement de l'hellénisme. Mais les spécificités continuèrent à s'affronter et, dans leurs guerres de succession, les Diadoques d'Alexandre furent loin de se mettre à boire « dans la même coupe amicale ».

Qu'en est-il de Paul ? Ne faisait-il qu'emboîter le pas à l'idéalisme de Zénon et des Stoïciens ? Est-ce que sa déclaration aux Galates signifie qu'il pensait lui aussi à une « communauté parfaite » supprimant les différences ethniques, sociales et genrées ? Paul était-il le rêveur utopique qui niait toute identité ? Il faut y regarder de plus près.

Contexte et Structure

Il faut d'abord situer ce texte. Le contexte général en est la teneur de la lettre aux Galates. Une communauté d'origine païenne amenée par Paul à la foi s'est laissé séduire par des chrétiens issus du judaïsme, qui leur ont donné à croire que la circoncision et l'observation de la Torah étaient requises pour appartenir au Peuple de Dieu. Or Paul leur avait enseigné l'Évangile de la liberté

2. Sénèque, *De la fortune d'Alexandre* 1, 6.

chrétienne : ce n'est pas la Loi qui sauve, mais « la foi de Jésus Christ » (2, 16)³. Le retour à la Loi rétablit la division entre l'Israël selon la chair (6,12-13) et les autres croyants. Or, vous tous, vous êtes, par la foi, fils de Dieu en Jésus Christ. Oui, vous tous qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu Christ.

Il n'y a plus ni Juif ni Grec ; il n'y a plus ni esclave ni homme libre ;
il n'y a plus l'homme et la femme ;
car tous, vous n'êtes qu'un en Jésus Christ. Et si vous appartenez
au Christ, c'est donc que vous êtes la descendance d'Abraham ;
selon la promesse, vous êtes héritiers (Ga 3, 26-28).

Le baptême qui unit au Christ (vv 26-27) et l'unité dans le Christ (v 28b-29) encadrent la déclaration universaliste.

En fait, cette déclaration déborde de son cadre contextuel. La logique de l'argument et de toute l'épître ne demandait de souligner que la fusion des deux constituants du peuple chrétien. La référence aux hommes libres et aux esclaves et encore moins à l'homme et à la femme n'était pas appelée par la teneur du débat. On peut remarquer d'ailleurs que les versets 27-28 portent les marques d'une insertion.

Le verset 29 coulerait très bien à la suite du v. 26 : « Vous êtes tous fils de Dieu, par la foi, dans le Christ Jésus... Mais si vous appartenez au Christ, vous êtes donc la descendance d'Abraham, héritiers selon la promesse » (Ga 3, 26-29). C'est donc l'opinion d'un bon nombre de commentateurs que la séquence des vv 27-28 représente une catéchèse baptismale antérieure à la composition de la lettre et que celle-ci ne fait que rappeler.

Quoi qu'il en soit, l'universalisme du texte n'est pas fondé sur une base philosophique telle que l'unité de nature, commune à tout le genre humain. C'est l'expression de la grâce jaillissant de l'expérience du baptême qui, par l'Esprit, fait entrer dans la communauté de la Nouvelle Alliance.

3. Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans le débat sur ce que signifie « la foi de Jésus-Christ » : foi en Jésus Christ ou foi de Jésus-Christ, l'obéissance du Christ au Père, obéissance qui rendit juste la multitude (Rm 5, 19). Voir la note de la TOB.

Quelques précisions

Il convient maintenant de préciser le sens des termes-clés qui commandent la compréhension du texte. « Il n'y a plus (*ouk eni*) », dit l'Apôtre. La déclaration est au présent et toute la péricope restera au présent et se conclura au présent : « vous êtes un dans le Christ ». Comme le souligne Betz, « il est significatif que Paul ne fait pas ces déclarations comme des idées utopiques ou des exigences éthiques, mais comme des faits réalisés »⁴. La pensée de Paul ne suit pas une ligne philosophique qui partirait de la nature humaine et il n'en déduit pas une image idéalisée de ce que devrait être une structure sociale parfaite. Il décrit les changements qui, de fait, s'établissent dans les rapports mutuels dans la communauté de ceux qui, « baptisés dans le Christ », sont devenus « un dans le Christ ». Il ne fait pas un rêve ; il rappelle aux Galates ce qui s'est passé parmi eux. Mais, comme insiste Betz, « la question reste de ce qu'il faut entendre par ce présent : "vous êtes" [...] Quelle est la réalité de cette affirmation ? »⁵ De quel déni s'agit-il dans ce déni répété emphatiquement par trois fois ? Paul nie-t-il l'existence même de spécificités juive et grecque pour râver la variété des cultures au plus petit dénominateur commun ? Rejette-t-il l'institution de l'esclavage ? Envisage-t-il, à la façon des gnostiques, l'émergence de générations androgynes ? Ou plutôt rejette-t-il le genre de relations existant entre les différents groupes sociaux ? Se place-t-il dans une perspective ontologique ou relationnelle ? Fait-il de la philosophie ou parle-t-il en prophète ? Chaque binôme doit être considéré séparément.

Ni Juifs ni Grecs

Pour ce qui est du binôme Juifs-Grecs, faut-il comprendre que Paul voulait effacer toute distinction entre Juifs et les autres ? Cela irait à l'encontre de tout ce que Paul dit et fit. Il traite particulièrement du statut relatif d'Israël et des Gentils en Rm 9-11. Paul demeure viscéralement attaché à son peuple :

4. Hans Dieter Betz, *Galatians. A Commentary*, Hermeneia, Philadelphia, Fortress Press, 1979, 189.

5. Hans Dieter Betz, *Galatians*.

Je dis la vérité dans le Christ, je ne mens point — ma conscience m'en rend témoignage dans l'Esprit saint —, j'éprouve une grande tristesse et une douleur incessante en mon cœur. Car je souhaiterais d'être moi-même anathème, séparé du Christ, pour mes frères, ceux de ma race selon la chair, eux qui sont Israélites, à qui appartiennent l'adoption filiale, la gloire, les alliances, la législation, le culte, les promesses et aussi les patriarches, et de qui le Christ est issu selon la chair, lequel est au-dessus de tout, Dieu bénit éternellement ! Amen (Rm 9, 1-5).

Sa position est claire. Israël est et demeure le tronc ; les Nations sont des branches qui viennent s'y greffer (11, 16-18). Israël garde le privilège d'être les prémisses : « ils sont, selon l'Élection, chéris à cause de leurs pères. Car les dons et l'appel de Dieu sont sans repentance (Rm 11, 28-29). S'il est bien « l'apôtre des païens », c'est avec l'espoir d'exciter la jalousie de ceux de son sang et d'en sauver quelques-uns (Rm 11, 14). Le but ultime de la stratégie paulinienne est que 'tout Israël soit sauvé, comme il est écrit : De Sion viendra le Libérateur, il ôtera les impiétés du milieu de Jacob (Rm 11, 26). « Ni Juif ni Grec » ne signifie donc pas que l'identité juive va se dissoudre. Ce n'est pas une formule qui serait basée sur le principe d'égalité de la race humaine à partir d'une *tabula rasa*. Il n'y a pas de *tabula rasa* pour Israël. « La parole de Dieu n'a pas été mise en échec ». Les promesses sont irréversibles (9, 6-13) même si elles ont été accomplies à la façon des « jugements insondables » et des « voies impénétrables de Dieu » (Rm 11, 33).

Ni hommes libres ni esclaves

Pour ce qui est de l'antithèse entre hommes libres et esclaves, Paul parle d'une institution malheureusement très répandue dans l'Antiquité et discutée par les philosophes. D'une part, la position conservatrice était défendue par Aristote. Pour lui, parmi les êtres humains, « quand on est inférieur à ses semblables autant que le corps l'est à l'âme et la brute à l'homme, [...] on est esclave par nature » (*Politique*, 1254 b, 13) ; « Il est donc évident que certains hommes sont par nature, les uns libres, les autres esclaves, l'esclavage étant pour ces derniers à la fois avantageux et juste » (*Politique* 1255 a). Il reconnaît cependant que « d'autres au contraire prétendent que le pouvoir du maître est contre nature »

(1253 b, 3). Et il ajoute : « on nierait difficilement que l'opinion contraire renferme aussi quelque vérité » (1255 a, 16). Avec le stoïcisme, au temps de Paul, cette opinion contraire devint prédominante. Ainsi, entre autres, Sénèque :

Tu diras : quoi ? Ce ne sont que des esclaves ? Mais ce sont des êtres humains. [...] Ce sont des esclaves, mais ce sont des amis respectés. Ils sont nos compagnons [...] Dis-toi bien que cet être que tu appelles un esclave est issu de la même souche que toi-même [...] Quant à moi, je les regarde en fonction non pas de leur occupation, mais de leur moralité⁶.

Mais ces belles déclarations n'avaient aucun effet pratique sur la vie sociale. Comme solution concrète, les philosophes ne pouvaient qu'intérioriser le rêve de liberté. La vraie liberté est la liberté intérieure. Ainsi l'homme libre peut être esclave de ses passions et l'esclave jouir intérieurement d'une liberté réelle. C'est cette attitude que représenta Épictète, esclave lui-même :

Un être jouissant de cette paix qui a été proclamée non par César, mais par Dieu par l'intermédiaire de son verbe, ne suffit-il pas à lui-même quand il est seul ? Il regarde et pense en lui-même : « Maintenant aucun mal ne peut m'arriver ; il n'y a plus pour moi de brigand ni de tremblement de terre ; tout est plein de paix et de tranquillité »⁷.

C'est dans la même position que se trouvait Paul. Il ne pouvait imaginer que les groupuscules chrétiens de Corinthe ou d'Éphèse puissent changer la société gréco-romaine. Il s'adressait à des croyants qui lui posaient des questions pratiques et il s'efforçait de donner une réponse pratique. Il eut deux fois l'occasion de le faire⁸.

L'une se rapporte au problème que lui posa le cas d'Onésime. Les opinions sont partagées sur la nature exacte de ce cas⁹. L'opinion

6. Sénèque, *Lettre à Lucilius*, 47.

7. Épictète, *Entretiens*, III 13, 12-13.

8. On s'en tiendra au corpus des lettres authentiques en omettant Col 3, 22-41, Ep 5, 5-9, 1 Tim 6, 1-2; Tt 2, 9-13, textes généralement considérés comme « deutéro-pauliniens », écrits dans la mouvance paulinienne sans venir de sa propre main.

9. On trouvera un bon résumé des opinions dans Camille Focant, *Les lettres aux Philippiens et à Phlémon*, Paris, Cerf, 2015, 211-215.

dominante continue à voir, chez Onésime, un jeune esclave fugitif que Paul rencontra en prison où il « l'engendra » à la foi (v. 10). Paul connaissait bien le maître d'Onésime, Philémon, membre important de la communauté de Colosses. Paul renvoie le jeune converti à son maître avec un mot de recommandation où il invite le maître lésé à recevoir le fugitif « non plus comme un esclave, mais comme bien mieux qu'un esclave : un frère bien-aimé. Il l'est tellement pour moi, combien plus le sera-t-il pour toi, et en tant qu'homme et en tant que chrétien » (Phm 1, 16). Paul ne met pas en cause l'institution de l'esclavage. Il invite à la transformer de l'intérieur par la puissance de l'amour fraternel. La situation est la même que dans le cas d'Épictète. On ne peut rien changer au poids des institutions. Mais la motivation diffère. Pour l'esclave philosophe, la liberté intérieure va l'isoler dans l'atmosphère raréfiée d'un héroïsme élitaire. Pour Paul, il faut entourer l'esclave d'un climat d'amour : « C'est au nom de l'amour que je t'adresse cette requête » (v 9) et l'amour pose au gros propriétaire terrien le défi d'une conversion radicale dans ses rapports avec ce qu'il considérait comme son cheptel humain.

L'autre référence à l'esclavage en 1 Co 7, 21 se situe dans un contexte qui invite chacun à « continuer à vivre dans la condition où l'a trouvé l'appel du Seigneur » (7, 20, 24). La formulation est ambiguë. « Étais-tu esclave quand tu as été appelé ? Ne t'en soucie pas ; mais si tu peux devenir libre *mallon Chrēsai* ». Littéralement les mots grecs signifient : « fais-en plutôt l'usage » ce qui peut se comprendre de deux façons opposées. Soit, « profite de l'occasion qui t'est offerte de te libérer » ; soit, au contraire, comme le traduit la TOB, « au contraire, alors même que tu pourrais te libérer, mets plutôt à profit ta condition d'esclave »¹⁰. On aimeraît pouvoir opter pour la première interprétation et voir en Paul un pionnier de l'anti-esclavagisme. Mais le contexte et la tournure de la phrase favorisent l'autre traduction : « tout en acceptant la situation où tu te trouves, tâche d'en tirer le meilleur parti ». C'est une réponse assez semblable à celle d'Épictète, une invitation à intérioriser la

10. De même la BJ et le Nouveau Segond. Mais l'ancien Segond avait : « si tu peux devenir libre, profites-en plutôt » ainsi dit aussi la Bible en Français courant « Si une occasion se présente pour toi de devenir libre, profites-en » (1 Co 7, 21).

liberté. Mais la motivation diffère. Pour le stoïcien, il s'agit de se dominer par un détachement draconien qui isole le philosophe dans l'atmosphère raréfiée d'un héroïsme élitiste. Pour Paul, la liberté se réalise dans un acte d'oblation, pour « appartenir au Christ » (Ga 3, 29) et se mettre, « par l'amour, au service les uns des autres. Car la loi tout entière trouve son accomplissement en cette unique parole : tu aimeras ton prochain comme toi-même » (Ga 5, 13-14). Ainsi se trouve renversée la relation de domination : l'esclave est un « affranchi du Seigneur » et l'homme libre est « esclave du Christ » (1 Co 7, 22).

Quoiqu'il en soit de l'interprétation que l'on peut donner à ces deux textes, on notera qu'ils sont proportionnellement bien rares dans l'ensemble de la correspondance paulinienne. À la question de l'esclavage, l'Apôtre n'a pas consacré la réflexion élaborée qu'il développe de façon récurrente sur les rapports entre Juifs et païens. Il parle rarement de cette question et d'une façon ambiguë, ouverte à des interprétations opposées. S'il avait fait campagne contre l'esclavage, il l'aurait fait de façon plus nette à l'aide de ces formules typées dont il avait le secret. Quand il dit : « ni esclave, ni homme libre », Paul ne s'en prend pas à l'institution. Pas plus qu'Épictète, il ne pouvait d'ailleurs rien y faire. Il transcende la situation en la situant « dans le Christ ». Il ne vise pas à niveler l'ordre social en effaçant sa complexité. « Dans le Christ », l'esclave est libre et l'homme libre est invité à s'affranchir de ses esclavages fonciers. Cette perspective ne manque pas d'incidences sociales qui se dégageront au cours de l'histoire. Mais ce serait un anachronisme que de demander à l'Apôtre de percevoir tous les bouleversements socio-économiques des âges à venir.

Ni homme ni femme

Pour le binôme « mâle-femelle », le rythme binaire est altéré de deux façons. D'abord, le couple n'est plus qualifié, comme dans les antithèses antérieures, par le genre masculin, mais par le genre neutre. Ce n'est pas homme/femme, mais mâle/femelle. De plus, les deux binômes précédents étaient reliés par la conjonction « ni » (*oude*). Le binôme « mâle/femelle » l'est par la conjonction « et » (*kai*). Ce n'est pas « ni mâle ni femelle », mais « mâle et femelle ». À

quo Paul pensait-il et pourquoi ce double changement de construction quand il en vient à mettre en question l'altérité « mâle/femelle » ?

On a évoqué l'influence du stoïcisme pour lequel femmes et hommes partagent la même nature¹¹. On a aussi vouloir y voir un écho du mythe gnostique de l'androgynie : l'humanité primordiale aurait été bisexuée et serait appelée à recouvrer cette forme¹². Mais l'Apôtre n'est pas un philosophe qui spécule sur la nature humaine ni un gnostique avant l'heure¹³. C'est un bon juif, de formation rabbinique, familier avec les Écritures. La formule « mâle et femelle » avec ses deux termes au neutre et reliés par un « et », vient directement de Gn 1, 27 : « mâle et femelle il les créa »¹⁴. De la même manière, en Mt 19, 4 et Mc 10, 6, Jésus avait cité ce texte pour démontrer la supériorité de la loi de Création sur la loi de Moïse. Paul, comme Jésus, s'en rapporte à l'ordre de la Création : l'altérité des sexes appartient à l'ordre fondamental établi par le Créateur : tout ce que Dieu avait fait était « très bon » (Gn 1, 31). Paul s'en tient à ce que dit l'Écriture : celle-ci disait déjà que les sexes n'étaient pas antithétiques, mais qu'ils étaient plutôt l'expression d'une harmonie divine, l'œuvre « très bonne » du Créateur, une réflexion de « l'image de Dieu » (Gn 1, 26-27). Il n'est plus question d'opposition, mais de relation. Paul, comme Jésus, n'oppose pas les genres, mais les voit dans leur complémentarité mutuelle.

-
11. Municius Rufus, « Les femmes comme les hommes ont reçu des dieux le don de la raison » *Stoic Fragments*, III, 25.
 12. On retrouve cette conception dans l'Évangile de Thomas, 22 : « Quand vous ferez mâle et femelle une unité, de sorte que le mâle ne soit plus mâle ni femelle, [...] vous entrerez dans le royaume ». La thèse gnostique est développée dans Hans Dieter Betz, *Galatians*, 196-198.
 13. « Les parallèles allégués à propos du deuxième slogan sont discutables dans le cas du troisième, pour lequel l'influence gnostique du premier homme androgynie et de ses conséquences chez les croyants paraît bien lointaine et semble même n'être présumée qu'au prix d'un anachronisme » (Simon Léglasse, *L'Épitre de Paul aux Galates*, Paris, Cerf, 2000, 282).
 14. Traduction de la TOB, Nouveau Segond, Pléiade. La Bible de Jérusalem traduit plus pudiquement, mais moins fidèlement, « homme et femme il les créa ».

Mais, à la différence de Jésus, Paul entend dépasser l'ordre de la Création. Par-delà la loi de Moïse, Jésus revenait à la loi originelle de la Création. Pour Paul, à la lumière de la Résurrection, cet ordre de la Création sera transcendi dans la « nouvelle création » (Ga 6, 15 ; cf. 2 Co 5, 17). Transcender ne veut pas dire confondre. Il ne pense pas à une abolition des distinctions de sexe. Le chapitre entier de 1 Co 7 montre combien il prend au sérieux cette distinction et il entre en détail dans les problèmes sexuels qui se posent dans la vie selon « l'Esprit de Dieu » (1 Co 7, 40). Paul n'est pas gnostique. Ce n'est pas l'androgynie qu'il a en tête, mais les dons variés de l'Esprit (1 Co 7, 7 ; cf. 12, 4-130). Il ne pense pas à des mutations ontologico-physiologiques mais à la puissance transfigurante de l'amour (1 Co 13).

Pour ce qui est des genres, il n'y aura donc pas de « ni, ni », mais « et ». Ce n'est pas l'identité qui est mise en cause, mais la relation. L'identité demeure, « image de Dieu ». Mais la relation selon la chair doit céder la place à l'union selon l'Esprit, dans la filiation commune des enfants du Père (Ga 4, 4), la vraie famille d'Abraham selon l'Esprit (Ga 4, 21-31).

C'est ce que résume bien la conclusion du passage : « tous, vous n'êtes qu'un en Jésus Christ » (Ga 3, 28). La traduction est ambiguë¹⁵. De quelle unité s'agit-il ? Le texte grec original lève l'ambiguïté : « un » est au masculin et non pas au neutre. Le neutre suggèreraient une unité abstraite, un principe général d'identité. Le masculin se rapporte à une personne. On peut penser que cette personne est celle du Christ comme en 1 Co 12, 12 : dans leur diversité, les membres forment un seul corps, qui est le corps du Christ¹⁶.

15. La traduction de la Bible de Jérusalem l'est encore plus : « vous tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus ». Elle donnerait à penser qu'il s'agit d'une unité abstraite.

16. « Après « vous tous », on attendrait *en*, un neutre ; or on a un masculin, *eis* indique une personne. L'unité se réalise en Christ Jésus. Paul attribue au baptême en Christ l'unité qu'il affirme conférée par l'eucharistie », Jean-Pierre Lémonon, *L'épître aux Galates*, Paris, Cerf, 2008, 139.

Même si l'on hésite à percevoir une référence directe à la personne du Christ¹⁷, on retrouvera au moins dans cette unité personnifiée impliquée dans le « un » au masculin, l'unité interpersonnelle de communion intime, de l'ordre du mystère, dont l'union conjugale est l'image en Ep 5, 31-32. En toute hypothèse, ce « un » au masculin signifie que la pensée de Paul se meut dans le champ, non pas des principes abstraits qui définissent la nature humaine, mais des relations interpersonnelles d'un corps uni dans le Christ.

Un universalisme de communion

L'universalisme paulinien n'est donc pas universalisme de fusion, mais de communion. À la différence du stoïcisme, Paul ne suit pas une idéologie universaliste qui nivelerait la complexité ethnique, sociale ou genrée de l'existence humaine.

Le propos de Paul n'est pas de supprimer toutes les distinctions. Les Juifs restaient des Juifs (2, 15); les esclaves chrétiens ne cessèrent pas d'être esclaves (1 Co 7, 21 ; Col 3, 22). C'est plutôt que ces distinctions ont été relativisées (cf. Ga 5, 6; 1 Co 7, 22; Phm 16). On considérait ces distinctions, basées sur des différences de race, de niveau social, de genre, comme principes de valeur et de statut privilégié. Devant Dieu, elles ont désormais perdu cette signification¹⁸.

L'Apôtre se situe dans le cadre d'une communauté où la diversité ne soit pas facteur d'hostilité, mais soit plutôt assumée dans la création nouvelle fondée dans l'amour qui unit, dans le Christ, les enfants du même « Père et Seigneur de Notre Seigneur Jésus Christ » (2 Co 1, 2).

« Sans aucun doute, la déclaration de Paul a des implications sociales et politiques, voire une dimension révolutionnaire »¹⁹. Paul lui-même développa peu ces implications. Avec le recul du temps, Luc put le faire davantage. En Ac 15, 20-21.28-29, il proposa

17. Ainsi Simon Légasse, *Galates*, 285.

18. James D.G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, Londres, Black, 1993, 206.

19. Hans Dieter Betz, *Galatians*, 190.

un *modus vivendi* qui permette la commensalité et le mariage mixte entre chrétiens d'origine juive et païenne. Il montra, dans la communauté primitive de Jérusalem, l'exemple d'une communion socio-économique intégrale (Ac 2, 44-45 ; 4, 34-37). L'Évangile de l'Enfance ainsi que les récits de la Passion et de la Résurrection présentent Marie, Élisabeth, Anne et « les femmes qui avaient suivi [Jésus] depuis la Galilée » comme le cœur et le modèle de la communauté croyante.

Cette communion respecte cependant les identités. Athènes n'est pas dépossédée du prestige de sa culture (Ac 17, 22.26). Les femmes gardent leur *diakonie* spécifique (Lc 8, 3)²⁰, et il n'est pas dit que Zachée dut renoncer à son poste de percepteur (Lc 19, 1-10).

Depuis, dans la ligne de Paul et de Luc, l'Église s'efforce de faire pénétrer dans la complexité des identités multiples la radicalité de l'union dans le Christ. La tâche est loin d'être accomplie. Le sera-t-elle jamais ?

Lucien Legrand

20. Ce «service» ne les confinait pas à la cuisine. Gérer la «maison» était une fonction de direction dans le cadre des «églises domestiques». Surtout elles furent les témoins primordiaux du Resuscité. Cf. Virginia Rajakumari, *Women as eyewitnesses to the Christian Kerygma*, Bangalore, Kristu Jyoti Publications, 2017.

Le salut comme dia-logue

Thierry-Marie Courau,

Frère Dominicain, Ingénieur et docteur en Théologie, Thierry-Marie Courau est spécialiste du bouddhisme. Il a enseigné à la Faculté de Théologie de l’Institut Catholique de Paris (Theologicum). Il a été Directeur de l’Institut Supérieur des Sciences et de Théologie des Religions (ISTR), puis Doyen du Théologicum.

En christianisme, et bien que ceci puisse paraître paradoxal, identité et universalisme ne s'opposent pas, mais fonctionnent ensemble. Ils ne sont pas des instruments qui auraient pour objectif de rendre le monde uniforme et homogène, mais des opérateurs de désaturation de l'humanité qui la « maintiennent en quête ».

La compréhension chrétienne de l'humain et celle de Dieu y sont inséparables l'une de l'autre. Elles sont en même temps des chemins jamais achevés. La première renvoie à l'identité de chaque être humain reconnu dans son unicité, la seconde à l'universel d'un Dieu qui, s'il existe, ne peut être en rapport qu'avec chacun et avec tous.

Le christianisme ne devrait pas avoir d'autre prétention que de transmettre au monde le dévoilement de la finalité de l'homme qui doit pouvoir tenir par elle-même dans l'hypothèse d'une absence d'une foi en Dieu, et les moyens qui lui sont donnés pour y correspondre. Ceci doit se faire à partir de l'expérience relationnelle vécue de communion qu'il ne cesse de recevoir des communautés qui le constituent depuis des millénaires.

Cette révélation de Dieu et de l'humain au sein de leur relation trouve dans le peuple d'Israël et son histoire la racine à partir de laquelle elle se déploie et se réalise pleinement en la personne de Jésus le Christ, à partir de qui il devient possible de comprendre les jeux du monde et leur résolution ultime attendue.

Cette prétention chrétienne ne saurait être un instrument d'exclusion ou d'absorption d'autrui, mais bien au contraire un service de promotion de sa liberté dans sa singularité, confiant dans la capacité de celui-ci à correspondre à sa finalité dernière et à s'y plaire. Cette confiance foncière et inaltérable que l'humain peut trouver et accéder à son véritable bien lui vient de la propre expérience de Dieu en Jésus-Christ que font les Églises comme communauté chrétienne sauvée, réconciliée, de personnes libres. Elle est ce qui fait l'universalisme chrétien.

Le chrétien reçoit ainsi son identité non pas d'une figure ou d'une façon d'être humain qu'il lui faudrait défendre et préserver, mais bien de sa vie actuelle avec le Dieu de Jésus-Christ où se dévoile et se réalise pleinement son humanité. Celle-ci ne cesse de s'approfondir, de se réaliser et de se comprendre dans les contextes et les opportunités actuels de la vie du monde, où se développent sans cesse de nouvelles possibilités acceptées ou rejetées, de prises de conscience des écueils historiques et des pièges actuels, de chemins à choisir pour advenir au bonheur attendu, celui de la liberté d'être. Une liberté toujours relationnelle.

La notion du salut

Pour comprendre cette correspondance entre l'identité chrétienne et l'universalisme chrétien, *la notion de salut est indispensable*. Elle structure toute la perspective de la vie chrétienne depuis ses origines, dans ses antécédents et jusqu'aux moindres détails de sa vie liturgique quotidienne, dans ses corpus textuels fondamentaux, ses théologies, ses communautés, ses pratiques sociales et sociétales, etc. Paradoxalement, alors qu'elle est

omniprésente, cette notion est sans doute aujourd’hui, une des moins bien comprises.

Une des raisons est sans doute liée à l’histoire de l’élan missionnaire mondial vers les non-chrétiens. « Pour leur salut » était le mot d’ordre, l’étendard porté avec angoisse par de généreux missionnaires sachant qu’ils allaient souvent pour la plupart jusqu’à mourir en peu d’années. À cause de ses compromissions historiques, cette perspective du salut est devenue, pour la compréhension contemporaine ordinaire, synonyme de justification de l’oppression et du mépris des populations ayant fait l’objet du « colonialisme » le plus abject.

Paradoxalement, c’est aussi sans doute grâce à cette activité missionnaire qu’au sein de l’avidité des dominants, de nombreuses langues, cultures, et faits, ont pu être et sont préservés. Il revient toujours plus aux sciences historiques de discerner la justesse des actes en leur contexte historique et culturel. Ce qui nous concerne ici n’est pas d’émettre un jugement, mais de mettre en évidence la dynamique qu’engage la perspective du salut selon ses compréhensions contemporaines.

Avec l’énoncé de Paul dans sa première lettre à Timothée, il est clair que « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité (1 Tm 2, 4-6) ». Comment Dieu le fait-il est une question qui n’a cessé de traverser les siècles. Ce sont les réponses à cette question par les Églises qui ont motivé leurs actions missionnaires.

C’est pourquoi il est de première importance d’en toujours mieux clarifier les perspectives. L’histoire du siècle passé permet d’apprécier à nouveaux frais la compréhension du salut en christianisme. Si l’ouvrage de Louis Capéran sur *Le problème du salut des infidèles* (1912) est une marque de l’ouverture du champ à des réponses nouvelles, cinquante ans après, les textes du concile Vatican II et la première encyclique du pape Paul VI, *Ecclesiam suam*, scellent la mise en place du soubassement pour asseoir les pratiques et les développements théologiques contemporains du salut dans le monde catholique avec un maître mot : le *dialogue*.

Une question vitale surgit dès lors pour la vie de nos communautés ecclésiales : si le salut est d'ordre dialogal, qu'est-ce que cela signifie, concrètement, pour nous aujourd'hui ? La réponse ne peut se trouver que dans l'ensemble de la cohérence du propos chrétien, aussi est-il nécessaire d'en rappeler son architecture.

La voie du salut chrétien

Le christianisme se comprend comme la forme instituée de la révélation de Dieu à l'humain qui conduit celui-ci à sa finalité : devenir l'Amour que Dieu est en participant à sa Vie.

Comprise comme une auto-communication de Dieu lui-même, de l'Absolu qui, en tant que personne du Père, est origine et principe du temps et de l'espace, et donc de toute existence, la révélation chrétienne trouve sa réalité et sa manifestation définitive en la personne de Jésus le Christ, Parole de Dieu — Dieu lui-même venu, en tant que personne du Fils, dans l'humanité.

Unissant en lui, sans mélange et sans division, la nature divine, hors du temps et de l'espace, et la nature humaine, dans le temps et l'espace, il rend témoignage au monde de l'Amour dont celui-ci est aimé par Dieu le Père. Cet Amour, traduction du grec *agapê*, peut être vu comme un accueil sans condition de celui qui se laisse recevoir tel qu'il est, quand et comme il le veut, et d'en prendre soin.

Cette réception, cette ouverture totale à l'autre, son service se révèlent non seulement par la vie de Jésus, ses paroles et ses actes, mais trouvent leur expression la plus achevée dans sa mort sur une croix devenue puissance de vie et de réconciliation dans et par l'événement conjoint et indissociable qu'est sa résurrection par le Père. Dès lors, la voie chrétienne du salut est tracée par cette parole de Jésus à ses disciples : « Comme je vous ai aimés, aimez-vous les uns les autres (Jn, 13, 34) ». Le Christ réalise la voie et emmène avec lui l'humanité tout entière, si elle le veut.

Cette voie est le chemin d'apprentissage de l'Amour-*agapê*, sur lequel l'être humain est assuré de l'activité libératrice de l'Esprit Saint qui provient de la vie « dialogale » du Fils et du Père, leur union, « leur baiser » comme diraient les mystiques. Sur cette voie, il constitue l'Église, corps formé de ceux qui ont choisi délibérément de suivre le Christ en vue d'assumer la responsabilité de manifester l'Amour de Dieu pour le monde, pour chacun et de leur en remettre les clés. Par elle, le chrétien se dispose par choix à recevoir la grâce divine, salvifique, transformatrice, en vue de la transmettre sans en faire un instrument de pouvoir.

En christianisme, la compréhension de Dieu comme Trinité (Père, Fils et Esprit saint) offre la clé qui fonde celle de la personne de Jésus Christ et celle de l'être humain. Celui-ci, appelé à devenir un fils du Père, un frère du Fils, est bâti pour l'écoute et la réception de ceux vers lesquels il se porte et qui viennent à lui, pour vivre en communion fraternelle avec eux, pour les servir.

Bien que s'entravant lui-même par la mise en œuvre volontaire de ses appétits (le péché) au sein de ceux du monde qui forment son environnement et qui semblent contredire sa vocation, sa finalité le conduit et le reconduit toujours à désirer le dialogue et l'Amour-*agapê*, à re-choisir sans cesse à devenir un être pour et avec les autres, par ses paroles et actes. Par l'Église, les chrétiens ont choisi d'en recevoir par elle les moyens.

Les Églises sont ainsi naturellement portées à s'investir pour la justice, pour la liberté et dans les œuvres caritatives éducatives et sociales, qui sont les lieux où s'incarne par excellence cette vocation à la disponibilité pour autrui. La vie reçue dans la naissance, éprouvée et affinée dans cette existence par l'exercice de la liberté en vue de l'Amour, se poursuit au-delà de la mort par la Vie en Dieu, dans l'Amour de Dieu, de façon inconnue, avec la promesse, pour la fin du temps, de la résurrection des corps, c'est-à-dire de toutes les capacités relationnelles, ce qui se dit au moyen de la métaphore des « noces éternelles ». Aucun être humain n'en est exclu *a priori*, chrétien ou non.

Une capacité au dialogue

Ceci nous donne les clés pour comprendre l'être humain comme capacité au dialogue. Le dialogue est la forme concrète que prend la rencontre pour accompagner les hommes, les peuples et les cultures dans leur mouvement, dans le discernement de ce qui est juste en vue d'une unité possible du genre humain. Si la finalité de l'être humain est bien celle de la réception dans la disponibilité à autrui de sa propre singularité, celle-là est la condition de possibilité de l'union des singularités. Elle conduit les êtres à s'accorder comme s'accorde un orchestre d'instruments et de voix diverses totalement disparates, et pourtant capables d'offrir une musique et un chant mélodieux réjouissant les anges et les *apsaras*.

Cette vocation humaine au dialogue demande à être précisée, car le mot dialogue est porteur d'une profonde ambiguïté dans le monde contemporain. « Quand le mot "dialogue" se présente aujourd'hui dans la théologie et dans l'Église, il signifie moins un acte limité qu'une attitude générale, l'attitude qui reste ouverte à une nouvelle écoute, et reconnaît l'autre comme autre, même si pour un temps rien de plus n'est prononcé : l'attitude qui ne se renonce pas, et s'apparente de près à l'espérance »¹. Ce passage de *Théodramatik I* de Hans Urs von Balthasar situe en théologie chrétienne la posture dialogale comme une écoute, comme le choix de s'ouvrir à autrui sans condition. Sur quoi cette vision se fonde-t-elle ?

Le terme *dia-logos* est d'origine grecque, mais il ne se comprend en christianisme qu'à partir de l'Écriture et de la Tradition, qui renvoient à un riche tissage de significations. Le dialogue² est d'abord un événement de traversée (*dia*) en soi de la parole de

-
1. Hans Urs von Balthasar, *La dramatique divine*, Paris/Namur, Lethielleux/Culture et vérité, col. Le sycomore, 1984 [*Theodramatik I*, 1973], 29.
 2. *Dia* : par, à travers, au milieu de, pendant, au cours de, par le moyen de, par l'intermédiaire de, grâce à (avec le génitif); à cause de, en faveur de, en vue de (avec l'accusatif). Maurice Carrez & François Morel, *Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament*, Genève/Villiers le Bel, Labor et Fides/Société biblique française, 1992, 67.

l'autre, du surgissement en soi d'une parole à cause (*dia*), grâce à autrui. *Logos* doit être compris selon le *logos* divin venu dans la chair, intervenu dans l'histoire du monde depuis la création, le *dabar* hébreu, et non pas seulement selon les différentes acceptations du *logos* du monde grec.

La Révélation, qui est la relation surnaturelle que Dieu lui-même a pris l'initiative d'instaurer avec l'humanité, peut être représentée comme un dialogue dans lequel le Verbe de Dieu s'exprime par l'Incarnation, et ensuite par l'Évangile³.

Sa densité provient de la double charge de la raison et du vouloir, de la parole et de l'acte, de la vérité et de l'amour, de l'écoute et de l'hospitalité. Lui sont indissociablement liés la quête du comprendre et le choix d'accueillir, le renoncement à croire que l'on puisse comprendre et le renoncement à ce que l'invitation d'accueil soit reçue et fasse l'objet d'une réponse.

La combinaison de *dia* et *logos* conduit à un ajustement de toute la personne au réel « par la vérité et l'amour », une posture kénétoïque à la suite de la personne de Jésus Christ, une « impulsion intérieure de charité » pour le monde :

Si vraiment l'Église..., a conscience de ce que le Seigneur veut qu'elle soit, il surgit en elle une singulière plénitude et un besoin d'expansion, avec la claire conscience d'une mission qui la dépasse et d'une nouvelle à répandre... À propos de cette impulsion intérieure de charité qui tend à se traduire en un don extérieur, nous emploierons le nom, devenu aujourd'hui usuel, de dialogue⁴.

Loin d'être un « duo-logue » ou une accumulation de monologues, le dialogue conduit et participe du mystère du Verbe fait chair, mystère de relation, comme l'expérimente l'Église par et dans sa pratique.

C'est avec cette tout autre charge que celle de son utilisation habituelle que le dialogue doit être approché si nous voulons entreprendre le parcours qui doit permettre à chacun d'habiter sa

3. *Ecclesiam suam*, 72.

4. *Ecclesiam suam*, 66.

place dans le total respect de son identité, et en relation de communion avec les autres. Seul le dialogue bien compris offre aux chrétiens de tenir l'indépassable et unique médiation du salut par le Christ Jésus comme lieu même, universel, de la rencontre d'autrui sans condition, dans son inaltérable singularité, sans mélange et sans confusion.

Le projet de l'homme et ses obstacles

Vivre en dialogue se présente ainsi comme le véritable projet humain. Autre terme pour désigner l'amour d'amitié, il marque de son sceau la finalité de toute vie. Si l'homme a cette vocation à découvrir et à devenir cet être en dialogue, comment y est-il conduit ?

Il nous faut revenir au fondement du dialogue qui se dévoile au sein de la Révélation chrétienne : «la vie même de Dieu un et trine⁵». C'est ainsi que voulant rendre l'homme participant et associé à sa propre vie, à ses propres biens, à l'image de ses relations trinitaires, dialogue de vérité et d'amour, Dieu ne cesse de chercher à entrer en dialogue avec les hommes, de personne à personne, par les actes qu'il pose envers eux. Dieu ne cesse de donner sa parole, de la projeter dans l'humanité, pour s'adresser à eux, pour les interroger. L'humain est appelé, invité, convié à entrer dans et à vivre de cette expérience d'une relation dialogale, où chacun des partenaires du dialogue est convoqué pour se livrer sans réserve.

Cette perspective, de devenir homme du dialogue, se dresse au loin, difficile à atteindre. Toute la Bible en est le récit. En elle et par elle se dit le *Logos* du *dia-Logos*. C'est dès *Genèse* 3, 9 que l'homme, entendant de façon partielle ce qu'il veut eu égard à ce qu'il peut saisir, et ayant dévoré la parole qui lui permettait d'exister dans sa limite, commence à se détruire en se cachant et en se refusant au dialogue avec Dieu. Le péché d'origine ouvre une vaste période

5. Jean-Paul II, «Le dialogue s'insère dans la mission de l'Église», *Documentation catholique*, 1874, 521.

où nous pourrions dire qu'apprendre à dialoguer devient une rude tâche.

Dialoguer, dès lors, ne s'éprouve pas comme un donné, mais, reste un travail à faire où les obstacles jetés en travers (*dia-bolos*) sont multiples. Il est l'œuvre de Dieu avec l'homme. Le « dialogue de salut » s'élabore dans une histoire, celle du salut⁶.

Après Noé qui se tient à l'écoute de Dieu et sauve ainsi la création animée de la destruction totale, Abraham introduit l'histoire humaine dans l'apprentissage d'un parler avec Dieu. Il devient un partenaire du dialogue ouvert et offert par Dieu. Car si Dieu écoute l'homme depuis l'origine, l'homme n'écoute pas Dieu, ni ses frères en humanité. La route de l'humain est alors tracée par Dieu lui-même : apprendre à écouter, et à la suite de cette écoute oser une parole libre. C'est l'apprentissage du dialogue de l'humain avec Dieu et avec les hommes.

Nous pourrions reprendre un à un les textes de la Bible pour découvrir comment peu à peu cet apprentissage du dialogue se fait. Amorcé dans la Genèse, vécu dans les événements de l'Exode, le dialogue prend forme au Sinaï, où l'appel et la réponse mis en place par les locuteurs, s'inscrit en termes d'alliance, de promesse, de Loi. Définitivement engagé, le dialogue devient l'histoire des hommes et de Dieu. Peu à peu, il s'enracine sous l'action des prophètes, il se développe dans les psaumes, et les écrits de sagesse le promeuvent. Il trouve ainsi à s'établir au cours de et par l'histoire de la geste divine avec son peuple, qui peu à peu se laisse traverser par la Parole et découvre que son Dieu est toujours plus Autre.

Avec le Christ, le cadre même du dialogue éclate. En Christ, l'homme est à l'écoute de Dieu, et Dieu se communique pleinement à l'homme tel qu'il est, puisqu'il y est reçu sans partage. L'échange d'amour et de parole est accompli. Son fruit est

6. «L'histoire du salut raconte précisément ce dialogue long et divers qui part de Dieu et noue avec l'homme une conversation variée et étonnante», *Ecclesiam suam*, 72. Thierry-Marie Courau, *Le salut comme dialogue*, Paris, Cerf, 2018.

de pouvoir accueillir dans ce dialogue humano-divin l'ensemble des humains et de les conduire à pouvoir dialoguer ensemble, dans la mesure où ils se laissent devenir à leur tour fils du Père, frères du Fils. Par sa vie, sa mort et sa résurrection, le Christ se manifeste comme le Maître du dialogue, ouvrant la voie à des altérités qui s'appellent et se répondent, à des singularités qui ne se mélangent pas, à l'unité des identités immiscibles.

La foi chrétienne révèle ainsi à l'homme que, non seulement, sa vocation est à être en dialogue, mais que son être est dialogue. Et elle lui ouvre la voie pour advenir à sa fin. L'homme se découvre comme un être orienté vers autrui par la parole et pour elle. Ce qui est juste s'ordonne alors selon la parole. La foi chrétienne elle-même est dialogale. Sa théologie et sa liturgie ne se comprennent que comme tels. De nombreux courants des sciences philosophiques, psychothérapeutiques et sociales en conviennent et enrichissent son anthropologie théologique. L'homme est destiné à être pour et par le *logos* au sens où nous l'avons défini précédemment.

Le dialogue dès lors n'est pas un bien à acquérir ni une obligation, ou encore une méthode ou un moyen. Il n'a pas d'objet ni de but. Il vaut par lui-même. Il est le mode d'être en relation avec toutes choses qui permet que soi-même et autrui soient chacun ce qu'ils sont, en tout liberté et vérité. Si le dialogue structure son être-au-monde, souvent l'homme ne s'en rend pas compte. Ou plutôt, il vit sur un mode réduit ou caricatural sa capacité d'« être-dialogue ». Celle-ci est souvent ignorée, étouffée, blessée, abîmée. Elle est pourtant le lieu de son bonheur, de sa liberté, qui advient dans la seule communion des êtres, à laquelle conduit la pleine réalisation du dialogue.

Si sa capacité fondamentale est d'« être-dialogue », si sa vocation est d'y correspondre, alors toutes les activités de l'homme sont appelées à être portées par elle. Ou plutôt c'est quand il s'ajuste à elle, c'est-à-dire à ce qu'il est appelé à être et à vivre fondamentalement, que ces activités deviennent justes, c'est-à-dire dialogales.

Le dialogue, de l'héritage au projet

Le dialogue advient comme une décision personnelle de se mettre à l'écoute de celui qui vient à soi avec tout ce qu'il est et comme il le veut. Sans chercher un accord ou la reconnaissance d'une similarité, cette attitude, suscitée par une parole et l'action qui lui correspond, invite à aller vers l'avant, vers du commun, vers la réalisation d'un temps en commun, d'une possible communauté de personnes. Le dialogue s'élabore ainsi sur le chemin de l'entre-deux : à partir de l'héritage reçu ou à recevoir, individuellement (son histoire personnelle) et en commun (la famille ou le groupe dont l'histoire précède celui qui le rejoint), vers la réalisation commune d'un projet (celui de la communauté ainsi constituée). Le dialogue a lieu si la parole est reçue dans cet entre-deux, ce milieu, et suscite une réponse, qui est d'abord et tout simplement, le fait d'avoir été accueillie, entendue. La parole écoutée, c'est la personne qui est reçue, considérée, reconnue, donc aimée. Ceci est la première réponse à son appel. Cette dimension est primordiale pour celui qui a eu le courage d'adresser sa parole, elle prime sur le fait d'avoir obtenu un accord sur ce qu'il dit ou demande.

Comment envisager la mise en œuvre de communautés dialogales à ce moment décisif de l'histoire de la planète et de ses cultures où tout s'accélère et donne le vertige ? La Révélation chrétienne nous montre que le dialogue renonce à entretenir un illusoire mélange des mondes ou leur lutte pour se prêter à une rencontre étonnante de ceux-ci, en les conservant dans leur distinction, où l'un entre en unité avec l'autre, sans confusion, par un milieu commun, par un entre-deux. L'autre, invité à se prêter lui aussi au dialogue, reste libre d'y répondre ou pas et d'entrer à son tour dans l'unité.

Celui qui s'engage dans le dialogue établit sa limite, sa surface de séparation selon un mode imperméable et souple, résistant et malléable. S'ouvrir pour lui ne signifie pas se déchirer, c'est-à-dire se perdre, mais bien se laisser déformer pour recevoir autrui sans rien perdre de sa réalité, de son identité, bien au contraire. Ce monde acquiert ainsi le pouvoir de se modifier sous une forte

pression sans éclater, pour laisser s'ouvrir et s'élargir l'être intérieur sans se diviser, pour lui permettre d'être accueillant à ce qui produit la pression sans peur de disparaître. La déformation radicale pourrait ressembler à une destruction ou à une absorption, mais en fait il s'agit d'un creusement, de l'ajustement du monde à ce qui vient à lui, de sa réponse qui est essentiellement capacité à recevoir. Un tel monde renonce à toute surface lissée, arrogante et illusoire, pour se rendre accueillant aux particularités, aux écarts et à la singularité qu'il reconnaît pour tels et pour lesquelles il n'a aucun objet ou perspective de transformation, de domination. C'est lui qui s'ajuste et non pas l'inverse. C'est lui qui se mobilise envers celui qu'il rencontre et dont il se rend proche. Il n'exige pas la réponse ou l'attitude réciproque et consent à aller jusqu'au terme, c'est-à-dire jusqu'à la mort. En cherchant à s'ajuster ainsi, il se dévoile à lui-même et apprend à se connaître dans ses résistances et ses peurs. Paradoxalement, la rencontre d'autrui révèle son identité. Il advient à sa singularité en s'ouvrant à l'autre, il est lui-même. Il reconnaît qu'aucun monde ne ressemble à un autre. Il est disponible pour mettre en commun ce qu'il est avec celui qui ne lui ressemble pas au service d'un projet. Il se laisse devenir « être-dialogue ».

Le « dialogue de salut » articule identité et universalité

L'universalité recherchée se tient comme un horizon non homogénéisant, comme la reconnaissance d'une perspective désirée par le plus grand nombre : la possibilité d'être soi dans un monde en paix, en communion avec les autres.

Ceci exige la reconnaissance de la séparation des identités et non pas leur confusion. La séparation n'est pas un problème pour la relation des uns avec les autres, pour la mise en commun. Bien au contraire. Reconnue comme telle, la séparation (et non pas la division) est dès l'origine de chacun. Parler de séparation originelle, c'est constater et conserver la distance infranchissable entre les êtres tout en leur permettant de vivre une intime

proximité. Elle conduit au renoncement à croire que l'on puisse se saisir de l'autre pour au contraire se tenir et se disposer à le servir. C'est pourquoi, de façon peut-être paradoxale, le dialogue ne s'établit qu'avec ceux qui restent incompréhensibles, c'est-à-dire qu'avec ceux qu'il n'est pas possible de réduire à ses propres idées, et non pas avec ceux que nous croyons semblables (il ne s'agit plus de dialogue, mais de confusion).

L'identité se dévoile dans et par la rencontre. Ce travail d'aller vers autrui pour chercher à le comprendre sans peur et sans condition porte le fruit inattendu d'une connaissance qui est double. La première est celle d'avoir fait une expérience intime de l'autre, de l'avoir rencontré tel qu'il est, sur le chemin pris ensemble. La deuxième est que par l'autre, nous avons appris à nous connaître. La rencontre joue le rôle de révélateur de qui nous sommes vraiment. C'est pourquoi le dialogue et la rencontre sont tout aussi importants pour l'Église (et bien entendu pour tout homme) qu'essentiels dans le salut. Ils lui permettent de mieux se connaître elle-même pour s'ajuster aux vrais besoins du monde contemporain selon le désir de Dieu.

Thierry-Marie Courau

Synodalité : entre le particulier et l'universel¹

Jean Davy Ndangha Mbome Ndong

Prêtre de l'archidiocèse de Libreville, Docteur en théologie, Jean Davy Ndangha Mbome Ndong est vicaire de paroisse, enseignant au Grand Séminaire National Saint Augustin et à l'Institut Supérieur des Sciences Humaines Daniel Brottier de Libreville. Il est également le responsable de la Commission diocésaine pour le synode sur la synodalité.

En octobre 2021, le pape François a engagé l'Église dans une démarche synodale qui s'étendra jusqu'en 2023. Il s'agit d'un synode sur la synodalité autour du thème : « Pour une Église synodale, communion, participation, mission ». Ce processus fait écho au « rêve missionnaire d'arriver à tous »² du pape François, et correspond parfaitement à l'affirmation programmatique selon laquelle « le chemin de la synodalité est celui que Dieu attend de l'Église du troisième millénaire »³. Ainsi la notion de synodalité, quoique très ancienne, connaît, à la faveur du pontificat actuel, une réappropriation importante. Cette réappropriation est considérée comme un fruit du concile Vatican II dont la réception a franchi un seuil avec le pape François. Il en a d'ailleurs fait « un axe majeur de son pontificat

-
1. Cet article est un extrait de notre thèse soutenue au Theologicum de l'Institut Catholique de Paris : « La phénoménologie de la réception conciliaire. Analyse théologique de la théorisation par Gilles Routhier de la réception d'un concile ».
 2. Pape François, Exhortation apostolique post-synodale *Evangelii Gaudium*, 2013, § 31.
 3. Pape François, *Marcher ensemble. Discours pour le 50^e anniversaire de l'institution du synode des évêques* (2015), Paris, Salvator, 2019, 11.

dédié à la transformation missionnaire de l’Église »⁴. Et comme nous l’avons déjà établi, c’est dans ses exhortations post-synodales qu’il met en évidence les éléments structurants de cette synodalité⁵. Pour lui, la synodalité n’est pas une simple idée. Au contraire, elle porte un dynamisme qui engage l’Église dans un processus de transformation au moyen de l’écoute commune de l’Esprit saint, et de l’écoute réciproque de l’ensemble des membres du Corps ecclésial. Il s’agit finalement d’un « grand chantier » qui, dans la pratique, soulève de nombreuses autres questions. Parmi celles-ci, il y a l’articulation entre identités et universalisme, qui met en évidence l’universalité de l’Église et de sa mission, ainsi que la diversité des cultures et des contextes à travers lesquels cette mission se déploie⁶. Aussi voudrions-nous, à la faveur de cet article, montrer comment la synodalité permet d’articuler les dimensions universelle et particulière de l’Église, et relever ainsi sa fécondité dans le débat, toujours d’actualité, entre Église universelle et Église particulière⁷.

-
4. Nathalie Becquart, « Préface » dans Dominique Barnérias, Luc Forestier, Isabelle Morel, *Petit manuel de synodalité*, Paris, Salvator, 2021, 6.
 5. Voir notre article co-écrit avec François Moog, « Du synode comme institution à la synodalité de l’Église entière », *Transversalités*, vol. 159, no. 4, 2021, 189-190. Nous y relevons, entre autres, que dans *Amoris laetitia*, aux § 4 et 7, le pape présente l’événement synodal comme un parcours. Il indique ainsi que, pour lui, la synodalité est avant tout un processus de transformation. Le pape François confirme cette perspective dans *Christus vivit* en parlant du « chemin synodal » (§ 3), et surtout lorsqu’il évoque la pastorale des jeunes en précisant qu’elle doit être une « pastorale synodale », c'est-à-dire, une pastorale avec les jeunes et non une pastorale pour les jeunes (§ 203 et ss.). Dans *Querida Amazonia*, l’expression « Église synodale » (§ 103) renforce cette impression, surtout lorsqu’il précise qu’une Église synodale est une Église qui écoute».
 6. Lire la contribution de Mgr Éric de Moulins-Beauforts, « Le rêve missionnaire d’arriver à tous », dans Nathalie Becquart, Laure Blanchon (al), *Les derniers seront les premiers. La parole des pauvres au cœur de la synodalité*, Paris, Éditions de l’Emmanuel, 2022, 15-30.
 7. On se souviendra du débat entre les cardinaux Ratzinger et Kasper suite à l’affirmation par le premier, alors Préfet de la Congrégation pour la Doctrine et la foi, de la priorité ontologique et chronologique de l’Église universelle sur les Églises particulières (Congrégation pour la Doctrine et la Foi, *Lettre aux évêques de l’Église catholique sur certains aspects de l’Église comprise comme communion*, 28 mai 1992). Un autre théologien et cardinal, Joseph A Komonchak a également pris part à ce débat dans son article, « À propos de la priorité de l’Église universelle : analyse et questions, dans Gilles Routhier et Laurent Villemain, *Nouveaux apprentissages pour l’Église. Mélanges en l’honneur de Hervé Legrand*, Paris, Cerf, 2006, 245-268), pour ne citer que ces deux-là.

Deux moments structureront notre démarche. Dans un premier temps, nous montrerons le lien entre la synodalité et l'inculturation. Dans un second moment, nous verrons comment la synodalité concourt à l'affirmation de l'Église locale sans altérer, pour autant, la catholicité de l'Église. Cette approche à double détente permettra de présenter la synodalité comme un correctif à une tendance ecclésiologique trop universaliste qui, malheureusement, ne fait pas assez droit aux Églises particulières. Elle aidera finalement à voir comment, à travers la synodalité, l'Église peut « bénéficier des bienfaits de la mondialisation en s'enrichissant des cultures particulières »⁸.

La synodalité au service de l'inculturation

Dans un récent article, publié dans la *Nouvelle Revue Théologique*, François Odinet aborde avec une remarquable pertinence, le lien entre synodalité et inculturation. Il oriente sa réflexion vers l'approfondissement de la théologie de l'inculturation qui mettrait en évidence la nature missionnaire de l'Église et nécessiterait des processus d'inculturation de l'Évangile. Dans son approche, Odinet souligne l'urgence d'écouter la voix des plus pauvres, « des derniers »⁹. Pour lui, « la synodalité est avant tout une expérience de rencontre, voire de retrouvailles, entre les chrétiens qui reprennent conscience de la nature missionnaire de l'Église et les destinataires de l'évangélisation, dont on reconnaît l'importance de la parole »¹⁰. Cette synodalité épouse les contours de l'inculturation dans la mesure où celle-ci « suppose la reconnaissance du cri des pauvres (...) qui résonne dans l'évangile et s'exprime différemment selon les contextes (et) donne elle-même un écho culturellement et socialement situé à l'évangile »¹¹.

-
8. Dominique Barnérias, Luc Forestier, Isabelle Morel, *Petit manuel de synodalité*, Paris, Salvator, 2021, 11.
 9. François Odinet, « Synodalité et inculturation », *Nouvelle revue théologique*, n° 144-2, Avril-Juin 2022, 232-246.
 10. François Odinet, « Synodalité et inculturation », 245.
 11. François Odinet, « Synodalité et inculturation », 245.

En nous inscrivant dans cette exigence synodale d'écoute, nous voudrions centrer la réflexion sur « les plus pauvres » qui sont ici non seulement des personnes, mais aussi tous ces lieux dits de missions, maintenus souvent dans et par des liens de subalternité dans le rapport à la culture occidentale (romaine) à travers laquelle l'Évangile a souvent été véhiculé au motif d'une certaine unité. Nous considérons ici que de même qu'une multitude sans unité entraîne la confusion, de même une unité sans lien avec la multitude produit la tyrannie. En réalité, le chemin de l'unité, comme défi pour l'Église, n'est possible qu'à travers un dialogue fécond avec la diversité des lieux, des cultures et des époques. L'unité de l'Église, fondée sur l'unité trinitaire, ne peut donc se confondre avec un uniformisme ou un mimétisme plat qui voudrait nier les différences. C'est pour cela que la Commission Théologique Internationale, en accueillant les témoignages des Pères, rappelle :

La synodalité s'est présentée dès le commencement comme la garantie et l'incarnation de la fidélité créative de l'Église à son origine apostolique et à sa vocation catholique (...) Ainsi, cette forme unitaire connaît différentes expressions selon les divers moments historiques et dans le dialogue avec la diversité des cultures et des situations sociales¹².

L'Église n'est donc pas une abstraction, encore moins une réalité désincarnée. Elle (se) vit en des lieux concrets¹³. Il en est de même pour la foi qui se vit et s'exprime à partir des cultures qu'elle éclaire tout en se laissant aussi éclairer par elles, surtout dans la manière dont elle doit s'exprimer. C'est ainsi que nous interprétons l'affirmation de Philippe Barras pour qui :

L'inculturation requiert, non seulement l'incarnation de l'Évangile dans une culture particulière, mais aussi l'introduction de cette culture dans la vie de l'Église. Ce qui signifie que le processus même d'inculturation ne saurait être unilatéral. Il ne s'agit pas seulement d'une adaptation du message chrétien ou d'un rite

12. Commission Théologique Internationale, *La synodalité dans la vie et dans la mission de l'Église*, Paris, Cerf, 2019, 40.

13. Cf. Jean Davy Ndangha Mbome Ndong, *La phénoménologie de la réception conciliaire. Analyse théologique de la théorisation par Gilles Routhier de la réception d'un concile*. Thèse de Doctorat en théologie, Institut Catholique de Paris, juin 2021.

liturgique dans une culture donnée (...). Il s'agit d'une compénétration réciproque de la Bonne Nouvelle, telle qu'elle s'est incarnée et révélée dans la culture juive il y a deux mille ans, puis dans d'autres aires culturelles au long des siècles. Elle se poursuit aujourd'hui, transformant radicalement la culture ainsi irriguée et enrichissant par là même l'Église d'une compréhension plus profonde de l'Évangile¹⁴.

Ce propos établit le lien étroit entre inculturation et synodalité, et permet de comprendre, avec François Odinet que « la synodalité est féconde dans la mesure où elle sert l'inculturation de l'Évangile et des réalités ecclésiales »¹⁵. Il est donc permis de considérer que « synodalité et inculturation sont en correspondance »¹⁶.

De plus, ce lien entre l'inculturation et la synodalité souligne le caractère sujet des Églises locales qui reçoivent l'Évangile. Celles-ci ne sont pas des cibles passives de l'action évangélisatrice. Au contraire, elles sont des sujets au sens où, dans ce processus d'évangélisation, elles agissent. L'accueil qu'elles font de la Bonne Nouvelle est un processus qui mobilise leur identité sociologique, culturelle et historique.

En outre, la tradition comme acte de transmission et comme contenu transmis ne peut faire l'impasse du lieu ni de la culture qui caractérisent l'espace qui reçoit. La façon de recevoir l'Évangile n'est donc jamais sans lien avec les réalités culturelles, propres à chaque lieu. Ces éléments, au contraire, modulent la réception de l'Évangile et apportent un éclairage nouveau à l'Église dans sa compréhension d'elle-même et du message évangélique qu'elle véhicule. Cette attention portée, non pas seulement sur le Bien à recevoir (l'Évangile), mais aussi sur le sujet récepteur (l'Église locale), correspond à l'exigence d'une Église qui se veut synodale.

Par ailleurs, relevons avec Phillip Barras que l'inculturation « comme concept théologique (...) renvoie particulièrement au mystère de l'incarnation »¹⁷. Elle est étroitement liée à l'activité

14. Philippe Barras, « Liturgie et inculturation », 21.

15. François Odinet, « Synodalité et inculturation », 233.

16. François Odinet, « Synodalité et inculturation », 233.

17. Philippe Barras, « Liturgie et inculturation », 10.

missionnaire de l'Église, et exprime l'idée que la mission n'est plus comprise, depuis le Concile, comme le fait « d'imposer » à d'autres des valeurs et des convictions relevant d'une culture qui n'est pas la leur. Au contraire, la mission s'entend comme une initiative « qui fait droit à la capacité des peuples à entendre la Bonne Nouvelle dans leur langue, dans leur culture et avec leurs traditions »¹⁸. Une telle approche correspond parfaitement à la vision de la synodalité comme manière d'être Église en portant une attention particulière aux périphéries. Ainsi la synodalité, comprise comme inculturation, rend mieux compte du propos de Mgr Tshibangu :

En tant que catholiques africains, nous affirmons d'une part notre attachement indéfectible à l'Unité dans la foi catholique qui n'est liée à aucune culture, pas même la culture occidentale à laquelle pourtant son histoire est étroitement mêlée¹⁹.

La synodalité permet finalement de mieux comprendre l'inculturation comme étant l'accueil, dans une culture différente, de la Bonne Nouvelle dont la tradition apostolique participe à la transmission. Il n'est donc pas faux d'envisager la synodalité comme une sorte d'interface entre la tradition et l'inculturation dans la mesure où elle garantit à la fois la fidélité à la première et la créativité à la seconde. La synodalité est donc un art qui inscrit l'Église dans une dynamique plus inclusive, plus générative et pluriculturelle²⁰. L'Église peut ainsi avoir un visage africain en Afrique, asiatique en Asie, européen en Europe, etc. sans que son unité soit remise en cause.

C'est d'ailleurs aussi ce que rappelle Philippe Barras en analysant un texte du Père Gy sur l'inculturation de la liturgie en Occident. Il observe que dans ce lieu : « la liturgie (inculturée) de l'Église a su exprimer ce que la tradition lui avait légué dans le contexte particulier qui lui était offert »²¹. Autrement dit, la tradition

18. Philippe Barras, « Liturgie et inculturation », 10-11.

19. Tharcisse T. TSHIBANGU (Mgr), *Le Concile Vatican II et l'Église africaine. Mise en œuvre du Concile dans l'Église d'Afrique (1960-2010)*, Kinshasa-Paris, Épiphanie/Karthala, 2012, 24.

20. Nathalie Becquart, « Préface », Dominique Barnérias, Luc Forestier, Isabelle Morel, *Petit manuel de synodalité*, 9.

21. Paul BARRAS, « Liturgie et inculturation », 14.

évangélique n'est jamais accueillie sur un terrain neutre, elle est nécessairement confrontée à des traditions et à des cultures différentes qui enrichissent aussi à la fois l'Évangile et l'Église. Tout ceci permet *in fine* de réaffirmer la pertinence du lien entre inculturation et synodalité, et surtout d'accueillir cette dynamique synodale proposée par le pape François comme un *Kairos* permettant aux différentes Églises locales, de répondre à leur vocation missionnaire à partir de leurs identités culturelles.

Synodalité et revalorisation des Églises locales

La synodalité, dans sa réappropriation actuelle, rappelons-le, est un fruit du concile Vatican II. Cette expérience conciliaire unique a permis, à travers son style et son déploiement, de mettre en évidence les limites de la monarchie pontificale²², même s'il convient de préciser que « les débats sur les limites de l'autorité du pape sont déjà présents à Vatican I et au cours de sa réception, avec la volonté de nombreux acteurs, y compris Pie IX, de valoriser le ministère des autres évêques »²³. Quoiqu'il en soit, le pape François, prenant part à ce débat présente la synodalité comme une forme de « décentralisation salutaire »²⁴ en réponse à la violence du centralisme romain. Jean-François Chiron décrit son évolution en usant du terme « centralisation » qu'il considère comme celui qui résume le mieux l'histoire de l'Église catholique²⁵. La gouvernance ecclésiale serait encore marquée, selon lui, par ce « paradigme universaliste » dont il faut se défaire si l'on souhaite apporter une réponse pertinente aux « requêtes qui se manifestent aujourd'hui en vue d'une synodalité plus grande dans l'Église, et

22. Cette expression « désigne le processus séculaire de centralisation romaine ainsi que le poids des États pontificaux qui disparaîtront en 1870 », Dominique Barnérias, Luc Forestier, Isabelle Morel *Petit manuel de synodalité*, 72.

23. Dominique Barnérias, Luc Forestier, Isabelle Morel, *Petit manuel de synodalité*, 73.

24. Pape François, *Marcher ensemble. Discours pour le 50^e anniversaire de l'institution du synode des évêques*,

25. Jean-François Chiron, « Synodalité et ecclésiologie de l'Église universelle », *Recherches de Science Religieuse*, n° 106/3, juillet-septembre 2018.

même de l’Église »²⁶. La synodalité, de ce point de vue, exige une certaine revalorisation des Églises locales. L’Église n’est-elle pas d’abord et fondamentalement locale ? C’est du moins ce que nous avons compris à la suite de Gilles Routhier²⁷. C’est en des lieux concrets, en effet, que les hommes, mus par l’Esprit saint, se rassemblent pour répondre communautairement à l’appel de Dieu, faisant ainsi surgir l’Église. Celle-ci est donc théandrique, car elle croise deux horizons ; celui de Dieu qui, le premier, prend l’initiative de se révéler ; et celui de l’homme qui répond à cette auto-révélation, en un lieu concret et dans sa culture qui le distingue des autres hommes. C’est l’Esprit saint, en tant que co-instituant de l’Église, qui garantit aussi la diversité des membres du corps ecclésial, et permet d’articuler cette diversité de façon harmonieuse à partir de la notion de communion. À ce propos, la Commission Théologique Internationale précise :

Comme catholique, l’Église réalise l’universel dans le local et le local dans l’universel. La particularité de l’Église en un lieu se réalise au sein de l’Église universelle et l’Église universelle se manifeste et se réalise dans les Églises locales, et dans leur communion réciproque, ainsi qu’avec l’Église de Rome²⁸.

L’Église universelle n’est donc pas la somme des Églises locales. De même, les Églises locales ne sont pas des subdivisions administratives d’une unique Église. Ces deux pôles de la même réalité sont porteurs d’une richesse qui n’apparaît que dans leur « mutuelle corrélation et dépendance »²⁹. Il s’agit, selon la Commission Théologique, d’une « *péricoresis ecclésiologique* dans laquelle la communion trinitaire rencontre son image ecclésiale »³⁰. La diversité des Églises est donc, encore une fois, le reflet du

-
- 26. Jean-François Chiron, « Synodalité et ecclésiologie de l’Église universelle », 383.
 - 27. Cf. Jean Davy Ndangha Mbome Ndong, « La phénoménologie de la réception conciliaire. Analyse théologique de la théorisation par Gilles Routhier de la réception d’un concile ».
 - 28. Commission Théologique Internationale, *La synodalité dans la vie et dans la mission de l’Église*, 76.
 - 29. Commission Théologique Internationale, *La synodalité dans la vie et dans la mission de l’Église*, 77.
 - 30. Commission Théologique Internationale, *La synodalité dans la vie et dans la mission de l’Église*, 77.

« modèle trinitaire »³¹ qui réalise son unité dans la diversité des personnes divines. Par conséquent, il ne peut être question de penser l'unité comme un « nivellation des différences »³². C'est d'ailleurs ainsi que Gilles Routhier interprète le « *in quibus et ex quibus* » du numéro 23 de *Lumen gentium*, lequel rappelle que c'est dans les Églises locales et à partir d'elles que se constitue l'Église universelle :

De même que le mode concret d'existence de la diversité dans la Trinité est l'unité de nature, et que cette unique nature n'existe que dans la diversité des personnes, ainsi l'Église universelle n'existe que dans la diversité des Églises locales qui sont toutes catholiques. Chaque Église locale est pleinement l'Église, en assume complètement la nature et en a l'identité. La catholicité se vit dans la particularité et cette catholicité, capable d'aller à la rencontre de toutes les cultures, introduit la diversité des Églises³³.

Ainsi, la catholicité de l'Église paraît fondamentalement liée à la diversité de ses expressions. C'est pourquoi « l'unité catholique ne peut pas s'exprimer suivant le modèle fédéral ou selon la relation d'une maison-mère avec ses filiales »³⁴. L'Église n'est pas une confédération d'Églises locales, elle n'est pas non plus une sorte de multinationale dont le siège social serait à Rome. Elle est une communion qui s'exprime en chaque Église locale. En chaque lieu où se trouve une Église locale, se trouve aussi l'Église universelle. L'identité de l'Église « se meut dans toutes les cultures et se trouve chez elles dans toutes les diversités »³⁵. Une telle harmonie n'est possible que grâce à l'action de l'Esprit, que, dans la perspective synodale, nous sommes invités à écouter. C'est Lui, en effet, qui est l'agent de la diversité et de l'unité de l'Église. Cette diversité des Églises locales ne remet pas en cause l'unité de l'Église et l'unité de l'Église ne s'oppose pas à sa diversité ; elle y trouve au contraire toute sa pertinence.

Mais une telle diversité a besoin d'ordre pour ne pas devenir une anarchie. C'est pourquoi, au-delà de la référence au mystère

31. Gilles Routhier, *Le défi de la communion*, 68.

32. Gilles Routhier, *Le défi de la communion*, 68.

33. Gilles Routhier, *Le défi de la communion*, 69.

34. Gilles Routhier, *Le défi de la communion*, 71.

35. Gilles Routhier, *Le défi de la communion*, 69.

trinitaire, la question se pose toujours quant à la manière d'articuler ce lien entre unité et diversité. Gilles Routhier esquisse une piste de réponse en s'inspirant de la théologie paulinienne :

Si l'unité n'est pas uniformité qui ne commande que l'obéissance, il ne faut pas confondre non plus la diversité avec la division ou le désordre comme le rappelle souvent l'apôtre, qui a sans doute été le premier à devoir affronter ce redoutable problème. Il a laissé pour les générations de chrétiens à venir quelques pistes de solutions : cette diversité est organique, elle se rapporte à un ensemble, elle est arbitrée par la charité, elle commande l'échange et le service mutuel, elle est soutenue par un processus constant de reconnaissance, de conversion et de réconciliation³⁶.

Cet enseignement de Paul se présente comme la norme qui régit la diversité dans l'Église. En définitive, la synodalité fait droit à la capacité pour l'Église universelle de donner, mais aussi de recevoir des Églises locales. Une telle proposition enrichit le débat théologique sur le lien entre universalisme et identité, et permet de combler ce que Routhier qualifie de « déficience à l'intérieur du catholicisme »³⁷, car il constate que « la réalité des Églises locales ne semble pas effectivement prise en compte »³⁸.

La démarche synodale : un signe ecclésial

En somme, entre le devoir de maintenir l'unité catholique et le besoin légitime d'affirmation identitaire, la démarche synodale proposée par le pape François se présente comme signe ecclésial de l'articulation entre universalisme et particulier. Par ses écrits et surtout par ses actes, le Pape œuvre à la transformation des relations au sein du tissu ecclésial. En orientant l'Église vers sa nature synodale originelle, il favorise une plus grande participation de tous les baptisés. Le pape François ouvre ainsi la voie à une nouvelle orientation de l'ecclésiologie catholique en posant les jalons d'une réforme. Cette réforme, il entend la mener par une valorisation de la réalité ecclésiologique de la synodalité. C'est cette notion ecclésiologique que nous avons, au long de cette démarche analysée, en montrant sa fécondité dans le débat entre

36. Gilles Routhier, *Le défi de la communion*, 76.

37. Gilles Routhier, *La réception d'un concile*, 233.

38. Gilles Routhier, *La réception d'un concile*, 233.

Église universelle et Église locale. Dans ce contexte, le pape François rappelle que son rôle d'évêque de Rome (et à cause de cela, Pasteur de l'Église universelle), est d'abord de veiller à l'unité du Corps du Christ qu'est l'Église. Ainsi, lorsqu'il se prononce ultimement comme « pasteur et docteur de tous les chrétiens [il le fait] non à partir de ses convictions personnelles, mais comme témoin suprême de la *fides totius Ecclesiae*, garant de l'obéissance et de la conformité de l'Église à la volonté de Dieu, à l'Évangile du Christ et à la Tradition de l'Église ». Le principe rappelé ici est celui selon lequel le synode agit *cum Petro et sub Petro*. Ce principe, loin d'entraver la liberté, préserve plutôt l'unité du Corps du Christ. La synodalité est pour ainsi dire, l'autre nom de l'Église. C'est ce que souligne le Pape à partir de l'enseignement de saint Jean Chrysostome : « Église et Synode sont synonymes »³⁹. L'Église est donc la communauté de ceux qui font la « marche ensemble » à travers l'histoire et à la rencontre du Christ.

Par ailleurs, la synodalité comme identité de l'Église met en honneur les Églises particulières. En lien avec le *cum Petro* et le *sub Petro*, et en contexte de revalorisation des Églises locales, le Pape François rappelle qu'« il n'est pas opportun que le pape remplace les Épiscopats locaux dans le discernement de toutes les problématiques qui se présentent sur leurs territoires »⁴⁰, et il propose ainsi ce qu'il appelle une « décentralisation salutaire ». D'où l'importance de la revalorisation de l'Église locale comme fondement de la réception conciliaire.

Jean Davy Ndangha Mbome Ndong

39. Cf. Jean Chrysostome, *Explicatio in Ps 149*.

40. Pape François, *Evangelii gaudium*, n° 16. Gilles Routhier l'évoquait déjà plusieurs articles : « Repenser l'exercice du ministère de primauté de l'évêque de Rome dans la perspective de l'encyclique *Ut unum Sint* », *Œcuménisme* 136, 1999, 26-32 ; « Gouvernement centralisé et activité mondialisée. Le cas de l'Église catholique », *Revue internationale de politique comparée* 7, 2000, 355-383 ; « L'autorité dans l'Église, un débat sans cesse recommencé », *Revue d'histoire ecclésiastique* 95, 2000, 153-174.

Identités et universalismes dans le contexte missionnaire de l'Inde¹

Joseph Scaria Palakeel

Prêtre indien de la Missionary Society of Saint Thomas the Apostle (M.S.T.), Joseph Sacaria Palakeel enseigne la théologie fondamentale et les communications sociales dans plusieurs Instituts théologiques. Il est l'animateur de l'IMPACT (Initiatives for Missionary Pastoral Animation and Communication Theology).

L'Inde est l'une des civilisations les plus anciennes du monde, avec une histoire d'au moins cinq mille ans, et l'une des cultures les plus diversifiées du monde. Le pays s'est forgé sa propre identité universelle en tant que foyer de religions, d'ethnies, de cultures, de langues et de modes de vie différents, mais qui prospèrent ensemble comme une seule nation. La diversité, l'adaptabilité, la tolérance et l'harmonie sont profondément ancrées dans les textes religieux et la Constitution indienne, ainsi que dans le cœur et l'esprit des gens. Au fil des siècles, ces diversités n'ont pas seulement coexisté, mais se sont enrichies mutuellement et ont même donné naissance à de nouvelles religions, par la fusion des identités religieuses et culturelles. C'est le produit d'un échange culturel dynamique entre les religions, sans sacrifier les identités.

Toutes les diversités et complexités caractéristiques de l'Inde en tant que nation sont également visibles dans le christianisme indien. L'Inde compte trois Églises ou rites catholiques, plusieurs

1. L'article est traduit de l'anglais.

groupes de chrétiens orthodoxes ainsi que presque toutes les dénominations protestantes et évangéliques, sans parler des sous-dénominations d'origine indienne. Les chrétiens indiens sont ethniquement, culturellement, linguistiquement et rituellement divers, mais ils sont fiers d'être chrétiens. Ils sont activement engagés dans l'évangélisation par la prédication et par l'action. Leur contribution à la construction de la nation est bien plus importante que leur nombre.

Dans cet article, nous nous concentrerons sur les subtilités des identités et des universalismes en Inde, principalement d'un point de vue religieux, notamment de la mission chrétienne. Nous commencerons par examiner la réalité globale des identités, puis nous nous pencherons sur les identités chrétiennes en les situant dans le contexte indien contemporain.

Avec la mondialisation actuelle, beaucoup pensent que la technologie a inauguré une ère d'universalisme, qui met à mal les identités. Bien au contraire, la mondialisation conduit à une résurgence de la conscience identitaire qui menace l'universalisme. Identités et universalismes ne peuvent exister, l'un sans l'autre. L'analyse de la réalité chrétienne indienne nous apprend que les identités et les universalismes sont dans un flux incessant de coexistence et/ou de domination, d'amélioration et/ou de distorsion mutuelle, sans jamais se stabiliser.

L'identité religieuse de l'Inde

La religion joue un rôle essentiel dans la vie des Indiens et le pays abrite quasiment toutes les religions du monde, en plus de toutes les religions populaires indiennes. Pourtant, selon sa constitution, l'Inde est une République démocratique laïque. Si les identités religieuses sont strictement maintenues, la tolérance est considérée comme une grande valeur par tous les Indiens, comme le montre l'enquête menée par Pew Research en 2019 :

Dans les principaux groupes religieux, la plupart des gens disent qu'il est très important de respecter toutes les religions pour être vraiment indien. (...) Les Indiens sont unis dans l'idée que le

respect des autres religions est une partie très importante de ce que signifie être un membre de leur propre communauté religieuse².

Pourtant, malgré la tradition séculaire de tolérance religieuse et culturelle, l'Inde contemporaine traverse une crise d'identité, en partie due à la mondialisation et aux politiques identitaires. La quête majoritaire d'hégémonie et d'homogénéité menace l'identité et l'existence des minorités. Elle fragilise les universalismes séculaires et l'identité multireligieuse de l'Inde.

Une civilisation séculaire de tolérance

L'Inde est le berceau de quatre religions mondiales : l'hindouisme, le jaïnisme, le bouddhisme et le sikhisme, sans compter les nombreuses religions tribales. L'hindouisme est la religion primitive de l'Inde, décrite comme le Sanadhana Dharma, qui a donné naissance aux différentes religions. L'Inde est également le foyer de toutes les autres religions du monde, telles que les parsis, le judaïsme, le christianisme et l'islam, dès leurs premiers moments. En outre, deux religions syncrétiques ont vu le jour en Inde.

En 1582, l'empereur moghol Akbar, a initié une nouvelle religion sous le nom de *Dīn-i-Ilāhī*, signifiant littéralement religion de Dieu ou religion divine, dans une tentative de fusionner les diverses identités religieuses de ses sujets en une nouvelle religion universelle, qui n'a pas duré longtemps, même pas de son vivant. Il y a un siècle, la foi *bahá'íe* est née comme le plus récent système mondial de croyance. Il enseigne l'unicité de Dieu, l'unité de l'humanité et l'harmonie essentielle de la religion. Il est intéressant de constater que l'universalisation de diverses religions en une seule n'est jamais couronnée de succès.

La lutte pour l'indépendance comme catalyseur

En 1947, l'Inde a conquis son indépendance politique et une nouvelle identité en tant que nation moderne, sous la direction

2. <https://www.pewresearch.org/religion/2021/06/29/religion-in-india-tolerance-and-segregation/>

visionnaire du Mahatma Gandhi et d'autres combattants de la liberté, ainsi que d'une poignée de missionnaires européens clairvoyants. Toutefois, le jour même de l'indépendance, le sous-continent indien s'est divisé selon des critères religieux entre l'Inde hindoue et le Pakistan musulman. Ce qui a poussé des millions de personnes à trouver une nouvelle identité et à migrer vers la nation de leur affinité religieuse. Il n'a pas fallu beaucoup de temps pour redéfinir son appartenance et son identité.

Alors que le Pakistan a choisi d'évoluer vers une République islamique, l'Inde, heureusement, a choisi d'être une nation laïque dotée d'une constitution (1950) qui prône les valeurs démocratiques et laïques³. Ainsi, le sens de la diversité qui existait depuis longtemps s'est fondu dans l'identité nationale indienne, essentiellement comme une célébration de la diversité des langues, des cultures, des religions et des ethnies. Même 70 ans après l'indépendance, les idéaux de laïcité et d'unité dans la diversité sont toujours l'idéologie dominante en Inde. Malgré tous les signes d'agitation et de polarisation, et même les affrontements extrémistes et violents occasionnels, l'idéal post-indépendance de laïcité et de tolérance religieuse demeure une caractéristique de « l'être vraiment Indien ».

La séparation de l'Inde et du Pakistan est un exemple de ce que peuvent provoquer la cristallisation des identités et le chauvinisme : animosité et conflits sans fin. Alors que la lutte pour l'indépendance a été une force positive en faveur du maintien de valeurs et de principes universels pour créer une nation à partir de 600 petits royaumes, une politique identitaire rétrécissante a été tout aussi puissante pour créer, en quelques jours, deux nations à partir d'une seule, divisant les familles et créant des frontières artificielles et une inimitié qui perdure. Les identités sont si fragiles et si subtiles qu'elles se consolident en de nouvelles perceptions de la réalité, faisant fi des idéaux universels.

3. L'article 15 de la Constitution indienne interdit toute discrimination fondée sur la race, la religion, la caste, le sexe ou le lieu de naissance, tandis que l'article 25 garantit la liberté de conscience et la libre pratique et propagation de la religion. En Inde, le terme « laïc » signifie qu'on ne favorise ni ne discrimine aucune personne, aucune culture, aucune religion, aucune ethnie, aucune langue.

L'ambivalence des identités et des universalismes

L'Inde traverse une nouvelle fois une crise identitaire, due aux politiques identitaires des idéologies de droite de la communauté majoritaire. Avec la montée du Sangh Parivar ou des mouvements nationalistes hindous et les politiques controversées du gouvernement nationaliste en place depuis 2014 au niveau central et étatique, on assiste à une condensation de l'identité indienne en identité hindoue dans les sphères politiques, sociales, culturelles et même religieuses. Les dirigeants de l'organisation de droite, Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS), n'hésitent pas à soutenir que toute personne qui vit au « Bharat » est déjà un hindou, et qu'il n'y a pas d'« Ahindus » (non-hindous), mais seulement quatre types d'hindous — « fiers, réticents, inamicaux, ignorants ». Ils rêvent de transformer l'Inde en un « Rashtra hindou » avec l'idéal d'« une nation, une culture, une religion », où chaque citoyen adopte le mode de vie hindou dans le cadre d'une nouvelle constitution.

Les chrétiens, les musulmans et certains membres des tribus s'opposent à l'idée de regrouper tout le monde sous l'hindouisme. Pour eux, il n'est pas seulement un mode de vie, mais une religion. Les tribus, les chrétiens et les musulmans ont des modes de vie différents, et ils sont Indiens⁴. Ils craignent que l'idéologie RSS de la suprématie de la race et de la religion hindoues puisse même conduire à la suppression des autres en tant que citoyens soumis et de seconde zone.

De nombreux optimistes pensent que le nationalisme politique hindou, ou *Hindutva*, ne peut finalement pas détruire le tissu des communautés indiennes.... en raison de la tolérance à la diversité propre à l'Inde. Cependant, le dogme suprématiste qui consiste à fusionner l'identité religieuse de la majorité avec l'identité nationale par le biais de la politique électorale conduit lentement à la polarisation de la société indienne par crainte que les minorités ne soient privées de leurs ancêtres, de leur culture et de leur

4. La nouvelle identité religieuse est devenue un facteur de définition et de division, non seulement entre l'Inde et le Pakistan, mais aussi parmi tous les adeptes de religions d'origine indienne et non indienne.

religion. L'idéal traditionnel de tolérance a cédé la place à une identité « tolérante, mais séparée », parmi les adeptes de différentes religions⁵.

Les chrétiens dans le système politique indien

Le christianisme en Inde remonte au premier siècle. L'ancienne communauté chrétienne du Kerala, connue sous le nom de chrétiens de Thomas, en référence à l'apôtre, faisait partie intégrante de l'Inde du Sud. La deuxième phase du christianisme indien commence au XVI^e siècle avec l'arrivée des missionnaires européens. Alors que de plus en plus de communautés chrétiennes s'établissent dans toute l'Inde, en commençant principalement par les régions côtières, le christianisme commence à être considéré comme une religion étrangère, liée à la colonisation. La troisième phase de la présence du christianisme en Inde c'est la période qui a suivi l'indépendance, lorsque les missionnaires indigènes se sont déplacés dans toute l'Inde et ont établi des missions. Ils ont commencé un travail éducatif, médical, caritatif et de développement, ainsi que la proclamation de l'Évangile et l'établissement de l'Église.

L'Église apostolique des chrétiens de Thomas

Saint Thomas l'Apôtre serait arrivé en Inde en 52 après J.-C. avec des commerçants juifs. Il aurait fondé sept communautés chrétiennes au Kerala, alors connu sous le nom de côte de Malabar. Il existe une tradition ininterrompue et la présence d'une communauté robuste au Kerala, connue sous le nom de « chrétiens de Thomas », avec de fortes racines araméennes. Les documents patristiques et autres documents anciens ainsi que les premiers voyageurs européens et du Moyen-Orient ont amplement témoigné de l'existence du christianisme apostolique en Inde.

5. Selon les recherches de Pew, de plus en plus d'Hindous, en particulier ceux qui ont voté pour le BJP, «ont tendance à considérer que leur identité religieuse et l'identité nationale indienne sont étroitement liées».

Le christianisme antique en Inde avait une identité unique, décrite comme « chrétienne dans la foi, orientale (syrienne) dans le culte et indienne dans la culture ». Les Indiens ont embrassé la foi chrétienne sans sacrifier leur héritage culturel et ont été bien acceptés par la population. Elle était aussi étroitement liée à l'Église sœur de Perse, en raison du lien apostolique, puisque saint Thomas est censé avoir fondé les deux Églises. L'Église perse a envoyé des prélates, par l'intermédiaire desquels les traditions liturgiques et les prières syriennes ont été adoptées au moins à partir du IV^e siècle. Les chrétiens de Thomas ont conservé leurs identités chrétienne, orientale et indienne. Ils ont vécu en parfaite harmonie avec les autres religions et les autres Églises. C'est un bel exemple de communauté chrétienne inculturée, où s'harmonisent identité et universalisme.

Christianisme européen et évangélisation de l'Inde

La deuxième vague de christianisation a commencé au XVI^e siècle avec l'arrivée des colonisateurs portugais, espagnols et anglais. Alors que le christianisme autochtone était limité à la côte de Malabar, les missionnaires européens ont commencé une activité missionnaire dans toute l'Inde, et le catholicisme et le protestantisme, tels qu'ils existaient en Europe à l'époque, ont commencé à s'enraciner en Inde, en particulier sur les lignes côtières. Alors que les missionnaires hispano-portugais ont répandu le catholicisme de rite romain, les missionnaires anglicans et allemands ont implanté diverses communautés protestantes dans plusieurs régions de l'Inde.

L'arrivée des chrétiens européens a également eu un impact négatif sur les chrétiens autochtones. Trouvant le christianisme autochtone différent, les missionnaires portugais et espagnols ont entrepris de purger des éléments « hérétiques » en remplaçant la hiérarchie par des Européens, en refondant la formation des prêtres, en brûlant les livres liturgiques et en introduisant la liturgie romaine. L'annexion et la romanisation forcées de la chrétienté malabare se sont faites par les colonisateurs lors du Synode de Diamper en 1599. Les tensions croissantes ont

finalement conduit à la scission des chrétiens de Thomas en 1653 par le serment de la Croix de Koonan.

Le remodelage d'un christianisme vieux de 1500 ans dans l'habit romain a conduit à la scission des chrétiens de Thomas en un groupe qui privilégiait la loyauté envers le pape par rapport aux pratiques traditionnelles et un autre groupe qui privilégiait la «voie de Thomas» par rapport à la «voie de Pierre». Aujourd'hui, les premiers chrétiens de Thomas en Inde comprennent deux Églises catholiques et plusieurs Églises orthodoxes et jacobites.

Le christianisme dans l'Inde de l'après-indépendance

Après l'Indépendance, les chrétiens indiens ont rapidement pris la direction d'activités missionnaires de grande envergure. Cependant, les modes de vie, l'organisation de l'Église, les rituels liturgiques et la musique occidentalisée ont continué, bien que les chrétiens indiens aient essayé de s'adapter à la religiosité indienne et aient adopté beaucoup de pratiques indiennes.

Une raison majeure est l'éducation supérieure du clergé dans les universités européennes et la poursuite du même système de théologie et de formation dans les séminaires indiens. Bien que les chrétiens indiens aspirent à paraître plus indiens, l'inculturation n'est pas une caractéristique principale, sauf dans les centres spécialisés et les ashrams qui ont adopté les idéaux religieux, les idées théologiques, le style de vie, l'art et l'architecture, la musique et les rituels indiens dans leur quête d'être vraiment indiens et vraiment chrétiens.

La plupart des chrétiens indiens considèrent leur foi et leur religion comme très importantes dans la vie et partagent avec les autres Indiens un sens profond du divin et une vision religieuse de la vie, caractéristiques communes à tous les Indiens. L'Église fait partie de leur vie sociale, comme une seconde maison pour beaucoup. Le culte du dimanche, la prière familiale du soir, les prières personnelles, le jeûne et autre observance ascétique, le don d'argent à l'Église, la lecture de la Bible et les dévotions spéciales

comme le chapelet, les neuvaines et les pèlerinages marquent leur cycle de vie. Comme pour le reste des Indiens⁶, les festivals chrétiens attirent des foules immenses, des processions, des fanfares et des feux d'artifice.

Outre plusieurs rituels christianisés adoptés à partir des rituels des temples, certaines croyances, coutumes, superstitions et célébrations enracinées dans la religion hindoue se sont également glissées chez les chrétiens. Au milieu de personnes d'autres confessions, les chrétiens maintiennent leur identité et leur foi distinctes tout en vivant en harmonie et en amitié avec tous les autres, partageant leurs épopées nationales et célébrant des fêtes comme Diwali et Onam. L'identité distinctive des chrétiens indiens est qu'ils fournissent des services éducatifs, médicaux et de développement qui profitent principalement aux non-chrétiens.

Démographie des chrétiens indiens

Les chrétiens représentent à peine 2,4 % des 1,3 milliard d'habitants de l'Inde, soit environ 32 millions de chrétiens, ce qui n'est rien comparé aux quelque 180 millions de musulmans et 980 millions d'hindous.

Les chrétiens sont géographiquement répartis dans le sud, le nord-est et les régions côtières de l'Inde. Environ la moitié d'entre eux vivent dans le sud de l'Inde et constituent la religion majoritaire dans quelques petits États du nord-est. Environ 37 % des chrétiens indiens sont catholiques, appartenant à 3 rites différents, deux rites orientaux et un rite latin romain, 13 % baptistes, 7 % Église de l'Inde du Nord et 7 % Église de l'Inde du Sud et 36 % d'autres dénominations orientales et évangéliques. Il n'y a pas de grande cohésion entre les différentes dénominations, ce qui rend l'identité chrétienne vulnérable.

De plus, 57 % de chrétiens indiens appartiennent aux castes (33 %) et aux tribus (24 %) considérées comme inférieures. Ils sont

6. Ariana Monique Salazar, «8 key findings about Christians in India», <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2021/07/12/8-key-findings-about-christians-in-india/>, July 12, 2021.

victimes de discrimination dans l'Église et dans la nation. Avec la conversion, leurs affiliations religieuses changent, mais les stigmates liés à leur origine demeurent vivaces. Ils sont obligés de renoncer à leur droit de réservation dans les établissements d'enseignement et dans les emplois publics.

C'est là une tache qui salit le christianisme indien que les convertis Dalits soient toujours discriminés. Cela se traduit par la disparité perceptible en matière d'éducation et d'économie, l'impossibilité de contracter des mariages mixtes. Jusqu'à récemment, il y avait dans la communauté peu de prêtres et de religieux issus de ces milieux. En certains endroits, il y a des églises et des cimetières séparés, selon les origines.

Cependant, malgré ces difficultés, les Dalits sont désireux d'embrasser la foi chrétienne pour des raisons spirituelles, comme l'adhésion à un Dieu libérateur, qui a le pouvoir sur les mauvais esprits. D'où l'importance des exorcismes et des prières de guérison. Ils recherchent également la guérison physique, psychologique et spirituelle.

La mission chrétienne dans les conditions ambivalentes de l'époque

Nous avons noté plus haut que l'Inde religieuse tolérante traverse lentement une crise d'identité et devient virulente pour des motifs essentiellement politiques.

Ainsi, depuis les années 1990, les activistes hindous ont pris de l'ampleur, mettant en avant l'idée que les musulmans et les chrétiens ne sont pas de vrais Indiens et qu'ils adorent un Dieu étranger. Onze États ont déjà mis en place des lois anti-conversion, affectueusement appelées « loi sur la liberté de religion », sous le prétexte de protéger la religion hindoue. Ils font également pression pour qu'une telle loi soit adoptée au niveau national. Bien qu'il n'existe aucune preuve sur les conversions forcées et que les données du recensement montrent que la population chrétienne

en Inde n'augmente pas, les groupes *Hindutva* accusent les chrétiens de conversions massives.

Les lois anti-conversion constituent un grand défi pour l'activité missionnaire chrétienne. En effet, les groupes hindous marginaux les utilisent comme une arme pour restreindre la liberté religieuse des groupes minoritaires et pour entraver des activités chrétiennes même innocentes, comme le culte à l'église, les chants de Noël, les réunions privées, l'aide humanitaire. On persécute les Hindous qui sont véritablement devenus chrétiens. Christian United Forum a signalé 486 actes violents contre des chrétiens, en 2021 et 127 en 2022. Notons que les États dotés de lois anti-conversion comptent plus d'incidents de violence contre les chrétiens que tous les autres États réunis.

Étrangement, souvent ces lois autorisent tacitement les conversions et re-conversions à l'hindouisme, même par la force ou l'incitation, en les appelant *Ghar Vapasi*, ce qui signifie « retour aux religions de ses ancêtres ». Une autre arme utilisée par l'appareil d'État contre les chrétiens est le contrôle strict et la restriction des fonds étrangers reçus par les chrétiens, sous prétexte qu'ils sont utilisés pour des conversions massives.

Le nationalisme à caractère religieux a donc réussi, dans une certaine mesure, à dépeindre la mission chrétienne comme une activité suspecte et antinationale, et à l'inculquer dans l'esprit d'une partie de la population. Même les œuvres éducatives, de développement et caritatives des chrétiens sont interprétées comme un programme caché de conversion. Cela a fait de l'évangélisation une activité laborieuse. L'approche institutionnelle de la mission suivie par l'Église catholique et la proclamation directe de la Parole suivie par les chrétiens protestants et évangéliques sont également touchées par l'opposition organisée et la propagande du nombre croissant d'ultra-nationalistes.

Pourtant, malgré ces nombreuses difficultés, les chrétiens de l'Inde ne se découragent pas. Ils suivent les conseils de Paul à son disciple Timothée : « Proclame la Parole, interviens à temps et à

contretemps, dénonce le mal, fais des reproches, encourage, toujours avec patience et souci d'instruire » (2 Tm 4, 2).

Tous les chrétiens savent qu'« évangéliser signifie porter la Bonne Nouvelle dans toutes les couches de l'humanité et, par son influence, transformer l'humanité de l'intérieur et la rendre nouvelle »⁷. Tout cela se réalise par le témoignage communautaire et personnel de l'Église et des chrétiens, à travers leur service et leurs souffrances. La mission se poursuit malgré l'opposition et la persécution.

Universalisation des identités et identification des universaux

Le pape François décrit « un universalisme autoritaire et abstrait » qui cherche à éliminer toutes les différences et les traditions comme « une quête superficielle d'unité » et une « uniformité unidimensionnelle » :

Ce faux universalisme finit par priver le monde de ses diverses couleurs, de sa beauté et, finalement, de son humanité. (...) la famille humaine doit apprendre à vivre ensemble dans l'harmonie et la paix, sans que nous ayons tous à être identiques⁸.

En philosophie, la relation entre identité et universalisme constitue le problème le plus ancien et le plus difficile, celui de l'un et du multiple. L'un est un et le multiple est multiple par la raison même des identités. L'universel est un point de référence ultérieur fondé sur des identités religieuses, culturelles, sociales ou politiques. L'accentuation excessive de l'altérité conduit au chaos, tandis que l'absolutisation de l'unicité conduit au totalitarisme. L'universalisme n'est possible que lorsque les identités sont maintenues dans une tension dynamique. En d'autres termes, l'universalisme est l'unicité dans la multiplicité.

7. *Evangelii Nuntiandi*, 18.

8. Pape François, *Fratelli Tutti*, 100.

L'histoire est également marquée par la dynamique et la tension entre particularisme et universalité⁹. Tous les événements historiques sont particuliers et les différents particuliers existant en tension dialectique créent l'universel parce que le particulier est enraciné dans l'universel et que l'universel se manifeste dans le particulier. Cela permet à différents moments de l'histoire de co-exister, créant des espaces communs là où ils se chevauchent, indiquant que les personnes d'une même nation peuvent partager des histoires différentes en fonction de leurs identités.

Dans le contexte indien, l'hindouisme ne peut être universalisé, car le tissu indien est composé de toutes les religions, cultures, diversités de langues, coutumes et traditions. L'indianité est une idée partagée par la plupart des Indiens, sans pour autant perdre leurs identités religieuses, culturelles et sociales particulières. C'est pourquoi la monopolisation de l'indianité par le groupe *Hindutva* est injustifiée et contre-productive pour l'identité nationale elle-même.

Dans la nature elle-même, la durabilité de l'écosystème naturel dépend de la diversité des espèces qui y vivent, car la concurrence intra-spécifique pour les mêmes ressources est souvent plus violente que la concurrence inter-spécifique, qui est complémentaire. La diversité accroît la durabilité.

Même dans les écosystèmes humains, l'histoire enseigne que les sociétés diversifiées prospèrent mieux que les sociétés totalitaires. Lorsque les identités sont respectées et encouragées, les individus et les groupes contribuent davantage au bien commun. Par conséquent, un universalisme allant au-delà des lois et des accords communs fonctionnels n'est pas propice à une société pacifique et harmonieuse.

9. Cf. Nathan Rotenstreich, "Universalism and particularism in history", *The Review of Metaphysics*, 37, No. 1 (1983), 21-36.

Pour une culture de la rencontre

La dynamique de l'identité et de l'universalisme dans une société multireligieuse, multiculturelle et multiethnique comme l'Inde, est celle des identités religieuses qui s'auto-ségrègent et vacillent entre « tolérance et ségrégation », dans un effort apparent de coexistence pacifique. La dynamique des identités et de l'universalisme est puissante pour engendrer amitié et animosité, création et destruction. Les identités supposées et attribuées ont fait des ravages en Inde lors de la partition, et aujourd'hui la politisation des identités religieuses a généré une haine et une violence religieuses dépassant la violence basée sur les castes et même la violence criminelle dans la nation. L'unité dans la diversité est la beauté de l'Inde et donc l'effort actuel de la majorité pour homogénéiser la société est dangereux pour l'identité indienne en tant que nation tolérante et pacifique.

Le christianisme en Inde était et est véritablement indien. Les chrétiens indiens sont non seulement désireux de s'adapter aux pratiques culturelles et religieuses indiennes, mais ils sont également moins susceptibles de se séparer des personnes d'autres religions ou cultures, malgré la haine et la persécution dont elles font l'objet. L'Église a de l'estime pour les adeptes de toutes les autres religions et « a une haute considération pour leur manière de vivre et de se conduire, leurs préceptes et leurs doctrines », mais, comme le dit le Pape François, les chrétiens sont convaincus qu'ils ne peuvent pas laisser « la musique de l'Évangile cesser de résonner dans les coeurs, les foyers et la sphère publique, car la source de la dignité humaine et de la fraternité est dans l'Évangile de Jésus Christ »¹⁰.

Les chrétiens de l'Inde maintiennent leur identité et leur foi tout en vivant dans l'harmonie et l'amitié avec tous les autres, car, comme l'exprime magnifiquement le Pape François : « l'isolement et le repli sur ses propres intérêts ne sont jamais le moyen de restaurer l'espoir et d'apporter un renouveau »¹¹. C'est dans cet esprit que

10. Pape François, *Fratelli tutti*, 277.

11. Pape François, *Fratelli tutti*, 30.

les chrétiens continuent à rendre des services éducatifs, médicaux et sociaux dont bénéficient la plupart des non-chrétiens, notamment les pauvres et les marginaux, en Inde.

Les figures chrétiennes représentatives comme Mère Teresa de Calcutta, Graham Steins d'Orissa, les chrétiens tribaux de Kandhamal, Sr Rani Maria d'Indore et le Père Stan Samy étaient plus indiens dans leur style de vie, leur attitude et leur amour pour la nation et son peuple, que la plupart des nationalistes autoproclamés. Ce ne sont là que quelques exemples parmi les centaines de missionnaires chrétiens qui rendent des services désintéressés aux Indiens. Les chrétiens croient que tous les êtres humains appartiennent à une seule famille humaine et que, par conséquent, ce dont l'Inde a besoin aujourd'hui, c'est d'une «culture de la rencontre, de l'engagement et de la proximité»¹² pour transformer l'humanité de l'intérieur par la puissance de l'Évangile.

Joseph Scaria Palakeel

12. Pape François, *Fratelli tutti*, 30.

Religions traditionnelles africaines dans leurs rapports à l'universel

Pierre Diarra

*Docteur en théologie et en anthropologie religieuse, Pierre Diarra est responsable en France de l'Union Pontificale Missionnaire. Il enseigne au Theologicum de l'Institut Catholique de Paris et est consulteur du Conseil Pontifical pour le dialogue interreligieux. Il est également membre du Conseil de rédaction de la revue *Spiritus*.*

En Afrique, les mutations vont vite, même si les habitants de ce continent essaient de prendre le temps de vivre, de discerner et de prier ! Ils inventent des solutions pour résoudre les nombreux problèmes d'éducation, de pouvoir et de gestion de la vie commune en s'appuyant souvent sur des valeurs religieuses. Les religions traditionnelles africaines (RTA) se réfèrent aux ancêtres et à leur médiation, d'où la pertinence d'un autre nom : religions des ancêtres. chrétiens, musulmans et divers autres croyants africains vivent enracinés dans le terreau culturel et spirituel que constituent les RTA (*Africae munus*, 92). Quels rapports à l'universel peut-on établir avec cette tradition religieuse ?

Pour le concile Vatican II, l'Église catholique « exhorte donc ses fils pour que, avec prudence et charité, par le dialogue et par la collaboration avec les adeptes d'autres religions, et tout en témoignant de la foi et de la vie chrétiennes, ils reconnaissent, préservent et

fassent progresser les valeurs spirituelles, morales et socio-culturelles qui se trouvent en eux » (*Nostra aetate*, 2). L'ouverture à l'universel des RTA peut être perçue au niveau des valeurs spirituelles. De façon générale, notons l'hospitalité des Africains et l'acceptation de faire leur autocritique dès lors qu'ils entrent en contact avec les autres et de dialoguer avec eux. Qu'en est-il des adeptes des RTA ou religions des ancêtres ?

Les adeptes des RTA nous situent d'emblée en Afrique au cœur des familles et des peuples africains. Les ancêtres et les pratiques rituelles sont rarement les mêmes d'un village à un autre, d'un peuple à un autre. Il ne saurait donc être question d'universalisme, sans quelques précisions, d'autant plus que d'un peuple à un autre les différences sont souvent importantes. Parfois, le chercheur peut observer des variantes voire des divergences d'une famille à une autre au sein du même peuple. Et pourtant, il est possible d'établir des rapports entre RTA et universalisme même si la quête d'identité dans certaines régions d'Afrique semble fouler au pied diverses valeurs des RTA. Ainsi, la « montée du tribalisme », avec comme conséquences des injustices et diverses formes de violence¹, pousse les croyants à s'interroger sur l'apport des RTA, fond commun des croyants africains ouvert à des valeurs universelles. Comment vivre sous le regard de Dieu, sans exclure les autres, ceux qui ne sont pas membres de la famille, de la communauté ou du peuple ? Sans doute faut-il décliner au pluriel le sens des mots identité et universalisme pour chercher les réponses aux questions posées.

Après avoir fait apparaître des valeurs liées aux RTA comme valeurs universelles (I), nous verrons l'importance pour les adeptes de l'efficacité des rites ou la fécondité des pratiques et comment ils orientent vers l'universel (II), en ce sens que les valeurs des RTA peuvent être comprises par divers croyants et les séduire. Les adeptes des RTA critiquent l'incohérence entre le discours religieux et les

1. Jean-Pierre Bwalwel et Jean-Baptiste Malenge (dir.), *Mission universelle et tribalité*, Kinshasa, Baobab, 2020, 13.

pratiques sociales (III). Ils dénoncent la quête d'identités parfois meurtrières, car il s'agit avant tout, pour bon nombre d'entre eux, d'enraciner leurs pratiques dans des traditions ancestrales qui respectent la vie. L'hospitalité, le respect et la défense de la vie d'autrui ne sont-ils pas le fondement des valeurs universelles ? L'incohérence entre valeurs religieuses et pratiques sociales explique en grande partie les dérives totalitaires, les violences politiques et économiques, mais aussi la résurgence de violences et d'actes racistes. La lutte contre ces dérives n'est-elle pas une valeur universelle ?

Valeurs liées aux RTA, valeurs universelles ?

Les adeptes des religions des ancêtres essaient de vivre de valeurs positives spécifiques et de valeurs ouvertes sur le monde, appelons-les valeurs universelles. Parmi les premières, citons la croyance en un Être Suprême, Éternel, Créateur, Providence et juste Juge. Ces valeurs positives sont considérées, par les chrétiens, comme une *préparation évangélique*, car elles comprennent de précieuses *semences du Verbe*, qui aident un grand nombre de personnes à « s'ouvrir à la plénitude de la Révélation en Jésus Christ à travers la proclamation de l'Évangile » (*Ecclesia in Africa*, 67).

Ce qui est spécifique aux adeptes des RTA, c'est la relation qu'ils entretiennent avec Dieu, mais aussi avec leurs semblables, qu'ils soient africains ou non, du même peuple qu'eux ou non. Ce qui est grave, ce sont moins les noms et attributs donnés à Dieu, que ce qu'ils provoquent dans les relations interpersonnelles. Quel doit être le comportement de l'être humain face à ses semblables quand il dit, par exemple, que Dieu est Providence et juste Juge ? Quand un adepte des RTA affirme que Dieu est le Créateur de tout et de tous, quelles relations doit-il entretenir avec les autres, qu'ils soient adeptes des RTA ou non ? Celles et ceux qui croient que Dieu est le créateur de tous et de tout devraient éviter, lors des rencontres, tout langage irrespectueux sur les autres. Pour les chrétiens, le sang versé du Christ

devient, par le baptême, le principe et le lien d'une nouvelle fraternité. Celle-ci est à l'opposé de la division, du tribalisme, du racisme, de l'ethnocentrisme (cf. *Ga* 3, 26-28). L'Eucharistie est la force qui rassemble les enfants de Dieu dispersés et les maintient dans la communion, celle qui est propre aux fils de Dieu, aux membres de la Famille de Dieu (*Africæ munus*, 41). Cette Famille est ouverte à tous et, dans les traditions africaines, le rôle de la famille est universellement considéré comme fondamental, d'où l'importance de la vénération des ancêtres. Ouverts à ce sens de la famille, à l'amour et au respect de la vie, les adeptes des RTA veulent rester en communication et en communion avec leurs ancêtres (*Ecclesia in Africa*, 42-43) et soutenir les valeurs liées à la famille. Ces valeurs sont universellement reconnues, malgré les risques d'exclusion qui peuvent provenir de diverses compréhensions de la famille et de la fraternité.

D'une part, le croyant n'établit pas toujours de lien entre ce qu'il croit que son Dieu est et les rites qu'il célèbre, et d'autre part, le comportement qu'il doit avoir dans sa vie en société. Même s'il faisait le lien, il n'est pas sûr qu'il ait les comportements qui s'imposent à lui. S'il dit, par exemple, que son Dieu est bon et juste, ne doit-il pas aussi être bon et juste ? Si l'adepte des RTA pense que le Dieu auquel il croit est le créateur de tout et de tous, il doit, par respect pour Dieu, avoir de bonnes relations avec tout ce que Dieu a créé et en particulier avec tous les êtres humains. Est-ce là qu'il faut chercher les raisons théologiques de l'hospitalité chère aux adeptes des RTA et leur respect de la nature et de l'ordre cosmique ? Sans doute, à condition que cette hospitalité et ce respect de la nature ne se limitent pas à la région de l'adepte.

Le risque est toujours grand pour le croyant de n'aimer que ses proches et les personnes qui croient comme lui² et, finalement, de n'accueillir qu'eux. Si les adeptes des RTA considèrent que leur Dieu

2. Amadou Hampaté Bâ, *Vie et enseignement de Tierno Bokar*, Paris, Seuil, 1980, 142 et 158; voir Pierre Diarra, *Gratuité fraternelle au cœur du dialogue*, Paris, Karthala, 2021, 329.

est bon, pensent-ils qu'il l'est également pour tous les êtres humains ? Si ce Dieu n'a pas la même attention pour tous ou n'est pas le même pour tous, qu'en est-il du Dieu ou des « dieux » des autres ? Doit-on parler d'un Dieu universel qui invite à travailler pour des « valeurs universelles » ? Sans doute.

Les adeptes des RTA disent croire en un Dieu unique, mais qui est-il d'un peuple africain à un autre ? Qui est-il pour les chrétiens, les musulmans, les juifs et les autres croyants qui croient que Dieu est unique ? Les adeptes des RTA peuvent-ils avoir une perspective universaliste, si l'entretien de bonnes relations avec leurs ancêtres constitue leur principale préoccupation ?

Notons que l'indifférence religieuse et l'incroyance ne sont pas absentes en Afrique, comme Eloi Messi Metogo l'a mis en relief, en partant des expériences du Congo, du Mali et du Bénin.³ Une quête d'une authenticité africaine empêche certains Africains, y compris les adeptes des RTA, de s'ouvrir à ce qui se fait de bon ailleurs, d'où la pertinence du titre de l'ouvrage d'Achille Mbembe : *Afriques indociles*.⁴ Les Africains manifestent également leur indocilité quand ils critiquent ce qui vient d'ailleurs et cela peut être perçu comme une vertu, car tout ce qui vient d'ailleurs n'est pas forcément bon.

Dans la même logique, certains Africains sont réticents à critiquer leurs traditions et leurs manières de vivre, notamment en matière de justice et de respect de la vie d'autrui. D'autres préfèrent accuser le colonisateur ou les chrétiens pour masquer leur incapacité ou leur refus de s'engager pour respecter les droits humains et améliorer les conditions de vie du plus grand nombre. Et pourtant, les adeptes des RTA prônent une justice, un respect de la vie et même une solidarité valorisée lors de diverses initiations.

3. Eloi Messi Metogo, *Dieu peut-il mourir en Afrique ?*, Paris-Yaoundé, Karthala-UCAC, 1997.

4. Achille Mbembe, *Afriques indociles*, Paris, Karthala, 1988.

Mais quand il s'agit d'organiser le vivre-ensemble, les difficultés semblent insurmontables, car il n'est pas facile d'être juste, d'instaurer la tolérance et l'acceptation des autres avec leurs différences, en travaillant pour la communion.⁵ Lors du premier synode spécial pour l'Afrique (*Ecclesia in Africa*, 114), la justice et la charité ont retenu l'attention des pères synodaux. Avec la deuxième assemblée spéciale pour l'Afrique du synode des évêques (4-25 octobre 2009), il fallait poser les bases pour « construire une Afrique réconciliée, par les voies de la vérité et de la justice, de l'amour et de la paix (cf. Ps 85, 11) » (*Africæ munus*, 2).

Puisque les femmes et les hommes portent en eux l'image de Dieu⁶ et sont appelés à faire partie de la même famille rachetée par le sang du Christ, un accès juste aux ressources de la terre que Dieu a mises à la disposition de tous doit être garanti à chacune, à chacun. Si ce n'est pas le cas, il serait trop facile d'accuser les seuls adeptes des RTA. Il est possible, en effet, d'observer l'égoïsme humain chez tous les croyants africains, les chrétiens y compris, quels que soient les gouvernements qui dirigent les pays africains.

Entre reconnaissance universelle et fécondité ou « efficacité »

Les différentes compréhensions que divers croyants ont de Dieu peuvent être confrontées, au cœur d'un dialogue, pour leur permettre de tendre vers le « vrai visage de Dieu », en critiquant les manières de parler de Dieu et de tisser des relations avec lui. Ce dialogue favorise les bonnes relations entre les êtres humains. Il est entendu que l'expression « bien se comporter face à autrui » devra être précisée lors

-
5. Paulin Poucouta, Gaston Ogui et Pierre Diarra (éd.), *Les défis du vivre ensemble au XXI^e siècle*, Paris, Karthala, 2016, 8-9 ; voir Pierre Diarra, « Postface : mission universelle au-delà des différences », Jean-Pierre Bwalwel et Jean-Baptiste Malenge (dir.), *Mission universelle et tribalité*, Kinshasa, Baobab, 2020, 269-303, en particulier 275-280.
 6. *Gn 1, 27; Ep 1, 1-14; 2, 4-7; Rm 8, 28-30* Commission biblique pontificale, *Qu'est-ce que l'Homme ?*, Paris, Cerf, 2020, 420.

des rencontres entre croyants, étant donné que ce qui est « bien » pour certains peut ne pas l'être pour d'autres, d'où l'importance de mettre en relief les valeurs religieuses et morales, notamment celles que défendent les adeptes des RTA.

Il s'agit d'abord du respect de la vie d'autrui. Les adeptes des RTA sont souvent étonnés quand ils apprennent que certains croyants tuent leurs semblables, en prétextant qu'ils ne croient pas ou ne prient pas comme eux. Ils sont stupéfaits d'entendre qu'un croyant puisse tuer au nom de Dieu ou de la conception qu'il en a. En manifestant une grande tolérance pour les croyances des autres, les adeptes des RTA invitent les croyants à faire preuve d'ouverture et de tolérance pour accepter la liberté religieuse de tout être humain. Il s'agit là d'une valeur mondialement appréciée. Pensons à certains intégristes musulmans, mais aussi à certains chrétiens du Moyen-Age ou des périodes sombres où catholiques et protestants se sont combattus à mort en Europe. Certains conflits ont été transportés de l'Europe dans divers pays au cours de l'évangélisation au XIX^e et au XX^e siècle.

Aujourd'hui encore, certains croyants peuvent avoir une tendance agressive en proposant leurs croyances à leurs contemporains, en respectant peu la liberté de ces derniers. La liberté religieuse n'est-elle pas la condition et la garantie de toutes les libertés ? La tolérance et le respect des croyances d'autrui dont font preuve les adeptes des RTA sont une invitation à respecter les croyances d'autrui. Ici, les adeptes des RTA rejoignent Jean-Paul II : « L'Église propose, elle n'impose rien. Elle respecte les personnes et les cultures, et elle s'arrête devant l'autel de la conscience » (*Redemptoris missio*, 39).

Mettons ensuite en relief la question du prosélytisme. Les adeptes des RTA ne font pas de prosélytisme et ne partent pas en mission. Pour le pape François, le chrétien ne doit pas emprunter le chemin du prosélytisme, mais celui du dialogue comme le souligne le concile Vatican II (*Nostra aetate*, 2). Les croyants sont invités à chercher Dieu ensemble, à tendre vers le Bien et la Vérité, en ouvrant des chemins d'amour, de convivialité et de paix, valeurs chères aux adeptes des

RTA. Cela ne signifie pas que tout est parfait chez les adeptes des RTA, mais qu'il est urgent que les croyants privilégient l'écoute et le service des autres le plus gratuitement possible (*Mt 10, 8*; *Fratelli tutti*, 140). « Le vrai amour, articulé au dialogue et à l'annonce, est humble et doux, sans arrogance et sans suffisance.⁷ » L'Église ne grandit pas par prosélytisme, mais « par attraction » (*Evangelii gaudium*, 14).

Les adeptes des RTA ne supportent pas ce qu'ils considèrent comme une hypocrisie voire un mensonge ou, en tout cas, une incohérence entre les discours et les actes. Ils sont souvent scandalisés par les conflits qui opposent les chrétiens. Les croyants qui parlent d'un Dieu-Amour sans manifester d'amour envers leurs sœurs et frères humains dévalorisent leurs religions et leur Dieu, même si leur nombre est réduit. À la suite de leur Dieu-Amour, les chrétiens sont invités à aimer (Jn 13, 35), mais le font-ils ? L'amour n'est-il pas une valeur universelle ?

Les cinq grands commandements de l'humanité, selon Hans Küng, que l'on retrouve dans les religions sont bien présents dans les RTA. Il s'agit de : « 1) ne pas tuer ; 2) ne pas mentir ; 3) ne pas voler ; 4) ne pas se livrer à la fornication ; 5) respecter ses parents et aimer ses enfants.⁸ » Ces commandements sont très généraux, mais que de choses changerait si le troisième commandement, par exemple, était respecté. Une lutte acharnée contre le fléau de la corruption et des détournements de biens publics pourrait être menée sans hypocrisie.

Ce qui est universel et que les adeptes des RTA essaient de valoriser, c'est le lien entre discours religieux et pratiques sociales. Qu'en est-il des personnes engagées en politique et dans l'économie et qui se disent croyantes ? Rien ne sert d'élaborer de beaux discours ou d'avoir de bons principes, religieux et autres, s'ils ne sont pas mis en pratique.

-
7. Pierre Diarra, « L'Église grandit par attraction et non par prosélytisme », *Perspectives missionnaires*, 82, 2021, 46-51 ; en particulier, 51.
 8. Hans Küng, *Projet d'éthique planétaire. La paix mondiale par la paix entre les religions*, Paris, Seuil, 1991, 100.

Que de choses changeraient, si les discours sur la liberté, la solidarité et la lutte contre l'injustice et la pauvreté étaient mis en pratique !

Les adeptes des RTA demandent moins de croire que de participer à des rites religieux et à des actions sociales. Que de choses changeraient si, par exemple, la « règle d'or » était mise en pratique : « Ce que tu ne désires pas toi-même, ne le fais pas aux autres » ou encore « Ne fais pas aux autres ce que tu ne veux pas qu'ils te fassent » et, autrement dit, « tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le vous-mêmes pour eux » (Mt 7, 12 ; Lc 6, 31)⁹.

Les adeptes des RTA nous invitent à revenir, non à des principes parfois tellement complexes qu'ils apparaissent comme des tentatives de refuser l'amour et la justice, mais à une morale et une éthique simples et pratiques, où l'autre est au cœur des préoccupations.

En mettant l'accent sur ce que les ancêtres prescrivent, les adeptes des RTA semblent vouloir « dédouaner » Dieu de toutes les accusations que l'on porte contre lui, en donnant la possibilité de critiquer ce que l'on prétend que Dieu dit. Que d'injustices et d'aliénations imposées aux humains au nom de Dieu !

En mettant l'accent sur *l'expérience humaine du divin*, les adeptes des RTA engagent intensément la responsabilité du croyant, même si certains d'entre eux cèdent facilement au fatalisme, en expliquant que l'on ne peut rien contre le sort, la volonté des ancêtres ou celle de Dieu. Après avoir créé le monde, Dieu ne l'a-t-il pas laissé entre les mains de ses créatures ? N'est-il pas parti, comme divers mythes tentent de l'expliquer¹⁰, comme pour donner toute la place à l'homme et le rendre responsable de sa planète et de l'avenir des sociétés ?

9. Hans Küng, *Projet d'éthique planétaire*, 103.

10. Pierre Diarra, « Dieu, à partir de quatre mythes de la "retraite de Dieu" », Gaston Ogui Cossi, Christiane Baka, Pierre Diarra et Paulin Poucouda (dir.), *De qui Dieu est-il le nom ? Penser le divin*, Paris, Karthala, 2021, 385-396.

Incohérence entre discours religieux et pratiques sociales

Ceux qui pratiquent la sorcellerie maléfique sont souvent reliés, à tort ou à raison, aux RTA. La sorcellerie, un système vieux comme le monde, comporte un versant maléfique et un versant bénéfique que l'on pourrait appeler contre-sorcellerie, une sorte de stratégie que les hommes se donnent pour gérer la menace permanente du pouvoir de nuire des autres. Quand les institutions, comme la Justice et la palabre¹¹, montrent leur relative incapacité à régler les conflits par les moyens légaux, que fait-on ? Quand le dialogue semble insuffisant pour résoudre les problèmes relationnels et relever les défis du vivre-ensemble, il devient très tentant de recourir à la sorcellerie (*Africæ munus*, 93). L'« autre »¹² est alors posé comme question : allons-nous vers les autres pour nous en servir ou pour les servir ?

En fait, la peur des autres et de leur puissance de nuisance n'est ni propre aux Africains ni l'apanage des adeptes des RTA. Le refus de la vérité, même quand elle semble évidente, et le désir d'aller chercher « la vérité » ailleurs en soupçonnant toujours quelques forces du mal et même le complotisme¹³ peuvent apparaître partout dans le monde. Il suffit de penser aux diverses idées qui ont circulé sur le vaccin anti-covid-19 ou sur la guerre en Ukraine. Pourrait-on parler d'universalisme en ce qui concerne la reconnaissance de la présence des forces du mal dans nos sociétés ? Oui, sans doute, même si les adeptes des RTA seraient plus prompts à l'admettre. Mais quel crédit accordons-nous à la science et quelle place donnons-nous à l'irrationnel ? L'autre peut faire peur, m'induire en erreur, mais il peut aussi m'aider à tendre vers la vérité.

11. Éric de Rosny (dir.), *Justice et Sorcellerie*, Paris-Yaoundé, Karthala-Presses de l'UCAC, 2006.

12. Paulin Poucouta, Gaston Ogui et Pierre Diarra (éd.), *Les défis du vivre-ensemble au XXI^e siècle*, Paris, Karthala, 7.

13. Jean-Pierre Dozon, *La vérité est ailleurs. Complots et sorcellerie*, Paris, Ed. Fondation Maison des sciences de l'homme, 2017, 30-31.

Les peurs créent des liens de sujétion paralysants, des dépendances serviles, constituant un réel vivier dont se nourrissent diverses formes de corruption. Assoiffés de bien-être ou soucieux de protection contre les esprits mauvais ou les puissants de ce monde, les paysans comme les citadins¹⁴ recourent parfois à des pratiques qui sont en désaccord avec la morale chrétienne et celle des RTA. Les prières de délivrance¹⁵ ne suffisent pas pour résoudre le problème si une véritable formation n'y est pas associée.

Perçue ou non comme un problème, la « double appartenance », au christianisme et aux RTA, est un défi à relever. C'est également un défi partout où les chrétiens sont tentés par d'autres pratiques religieuses. Pourquoi le croyant sent-il le besoin d'aller « goûter » aux fruits d'autres pratiques religieuses sans abandonner pour autant ses propres pratiques ? En critiquant les pratiques des adeptes des RTA et des chrétiens, les croyants ouvrent des perspectives universalistes. En effet, l'accueil de l'autre et l'hospitalité, reliés aux adeptes des RTA, doivent interroger les croyants. Il est envisageable pour tout croyant de changer de religion, parce qu'il espère trouver un épanouissement plus grand dans la nouvelle ; mais ce qui est aussi exigeant, c'est d'accepter, au contact des autres, de critiquer ses propres conceptions théologiques et morales pour leur donner une dimension plus universelle.

Il est important d'accepter quelques critères nécessaires pour préciser ce qu'il faut entendre par certains mots comme amour et justice, paix et réconciliation, amitié et fraternité. Quel croyant refuserait-il ces valeurs ? Les adeptes des RTA, comme les autres croyants, ne peuvent limiter leur amour et l'application des autres valeurs aux membres de

14. Pierre Diarra, Gaston Ogui Cossi et Paulin Poucoutha (dir.), *Penser la ville africaine de demain dans le contexte de la mondialisation*, Paris, Karthala, en particulier la question des influences, des dépendances et de la circulation de l'argent ; voir Eloi Diarra, « Au cœur de la ville africaine : l'argent et l'impôt », 169-176.

15. Meinrad Pierre Hebga, *Sorcellerie et Prière de délivrance*, Paris, Présence Africaine, 1982, 145-159 et 200.

leurs familles, communautés ou peuples. Afin de tendre vers une éducation ouverte aux valeurs de l'humanité, les adeptes des RTA proposent diverses initiations, pour tenter de rectifier l'éducation reçue au sein des familles. Tout être humain ne mérite-t-il pas d'être accueilli et que l'on défende sa vie ? C'est ensemble que les humains précisent ce qui est bien et qui est mal, ce qui est humain et ce qui en éloigne.

Quand les croyants acceptent de s'interroger

À partir de la réflexion sur les RTA, trois défis universels sont lancés à l'humanité entière. Le premier défi est écologique ; il concerne l'équilibre dans la nature, la société et l'univers. Il s'agit surtout d'entretenir des relations pacifiées avec l'environnement et, dans la logique des RTA, avec la terre, les animaux, les êtres visibles et invisibles.

La bonne articulation entre le rôle du divin et la responsabilité humaine constitue le deuxième défi. Quel que soit le rôle qu'il donne au créateur, le croyant doit s'interroger pour savoir comment tendre avec les autres croyants vers la vérité et trouver des compromis pour dialoguer et agir avec eux, en s'appuyant sur la tolérance, chère aux adeptes des RTA, et sur une certaine liberté religieuse. Pour vivre ensemble, le dialogue permet de mettre en commun des idées venues d'horizons divers, des religions, mais aussi des sciences humaines qui privilégient l'observation, l'expérimentation, l'analyse et la vérification.

Le troisième défi concerne la responsabilité, le rapport au fatalisme qu'il faut bien articuler à la confiance et à la méfiance, la question pertinente étant celle-ci : qui est *responsable de quoi* ? Le nombre des médiateurs ou intermédiaires des RTA est-il l'expression de leur incompétence ou le signe d'une irresponsabilité des croyants face aux difficultés de la vie ?

Les mêmes questions se posent face aux nouveaux mouvements religieux quand un croyant accumule les pratiques de différentes traditions religieuses. La question du discernement est donc posée face aux diverses propositions religieuses. Les autres sont des intermédiaires pour chercher Dieu, discerner et prendre de bonnes décisions, mais aussi pour assumer ses responsabilités en se laissant bousculer par des valeurs spirituelles dans divers domaines de la vie¹⁶.

Pierre Diarra

Abonnements 2023

Nous invitons nos lecteurs à renouveler leur abonnement pour 2023. Le prix reste inchangé par rapport à l'année 2022 : 45 € pour la zone 1 et 35 € pour la zone 2.

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

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

IBAN : FR 18 2004 1000 0116 5071 0F02 053

BIC : PSSTFRPPPAP

Au nom de : Association de la revue Spiritus

16. Voir la prière des évêques du Mali à l'occasion de la CAN de football : Pierre Diarra, «La prière en Afrique noire», Michel Meslin (dir.), *Quand les hommes parlent aux dieux*, Paris, Bayard, 2003, 54-828, surtout 824-825.



Réforme de la curie : incidences ecclésiologiques et missiologiques

Gilles Routhier

Prêtre et théologien québécois, Gilles Routhier travaille la missiologie, la mariologie, la catéchèse et l'ecclésiologie. Professeur honoraire et ancien doyen de la Faculté de Théologie de l'Université Laval, il est actuellement supérieur général du Séminaire de Québec.

Le dernier conclave qui a élu Jorge Bergoglio comme pape s'est largement joué sur la question de la réforme du gouvernement central de l'Église catholique, qui avait été mise à mal sous le pontificat de Benoît XVI, mais dont les dysfonctionnements étaient déjà avérés à la fin du pontificat de Jean-Paul II. On sera mieux à même, dans quelques années, lorsque nous aurons plus de distance, de voir si, au final, la réforme du Synode des évêques et le Synode sur la synodalité n'ont pas été plus déterminants dans cette réforme que la réforme de la curie elle-même.

Quoi qu'il en soit, la Constitution apostolique réformant la curie romaine, *Predicare evangelium* (mars 2022) est venue plus tardivement que celle réformant le Synode des évêques (*Episcopalis communio*, septembre 2018). Manifestement, la réforme de la curie — qui a mis

neuf ans avant d'aboutir — a été un processus laborieux, a suivi des voies sinuées et a fait l'objet de résistances et de pressions. On peut même se demander si la curie est réformable.

La réforme de la curie : de Jean XXIII à François

À mon sens, la curie, instrument de gouvernement essentiel, constitue une des maladies de l'Église catholique et est un des verrous qui empêche toute réforme en profondeur de son gouvernement. Tous les derniers papes en ont fait les frais. Pour contourner la curie, après de premières réformes¹, Jean XXIII convoque un concile. Si, dans le fonctionnement habituel, *l'urbs* (la ville) dirige *l'orbis* (le monde) à travers le gouvernement de la curie, au concile, *l'orbis* envahit *l'urbs*. Ce qui a pour effet de la menotter.

Son successeur, Paul VI, qui avait longuement séjourné à la curie avant de devenir tardivement archevêque de Milan, a cru pouvoir la réformer. Sa réforme a été de loin la plus importante. Dès la fin du concile, il annonce la réforme de la Congrégation du Saint-Office². Elle consiste en la création de plusieurs nouveaux organismes³ avant de

-
1. En plus de pourvoir aux fonctions vacantes — Pie XII avait choisi de gouverner sans secrétaire d'État et avait pris l'habitude, au cours des dernières années de son pontificat, de ne pas remplacer les dirigeants disparus. Jean XXIII réintroduit les audiences di Tabella suspendues depuis 1953, et la coutume de réunir les chefs des divers dicastères, en vue d'une concertation de l'activité des divers organes administratifs. De plus, le 5 mai 1960, il crée dans la curie un nouvel organisme, le Secrétariat pour l'Unité des chrétiens.
 2. Voir le Motu Proprio *Integrale Servanda*, Acta Apostolicae Sedis 57, 1965, 952-955. Trad. française dans *La Documentation catholique*, 2 janvier 1966, 82-84.
 3. Je pense en particulier au Secrétariat pour le dialogue avec les non-chrétiens (annoncé le 12 septembre 1963, mais créé par le bref *Progrediente Concilio* le 19 mai 1964), le Secrétariat pour les non croyants (9 avril 1965), la Commission Justice et Paix (6 janvier 1967), le Conseil pontifical des laïcs (6 janvier 1967). C'est au moins ainsi qu'il est désigné (*Consiglio dei laici*) dans la lettre apostolique en forme de motu proprio *Catholicam christi Ecclesiam* qui le créait. Ce conseil se voulait notamment un lieu où, «dans la

prendre la forme d'une réforme d'ensemble, présentée dans la constitution apostolique *Regimini Ecclesiae universae* (août 1967). Celle-ci coordonne les différents organismes curiaux, les réorganise et en précise les compétences, les procédures et les méthodes de travail. Le concile en est le fondement et l'inspiration⁴. Ce faisant, Paul VI exauce le voeu des Pères conciliaires qui avaient souhaité que « ces Dicastères, [...], soient soumis à une nouvelle organisation plus en rapport avec les besoins des temps, des pays et des Rites, notamment en ce qui concerne leur nombre, leur nom, leur compétence, leurs méthodes propres de travail et la coordination de leurs travaux »⁵.

Jean-Paul II reprend les choses à sa manière. Sa réforme principale, bien que non exclusive⁶, se retrouve dans la constitution apostolique *Pastor Bonus* (28 juin 1988) qui centralise les nouveaux organismes

sainte Église se rencontrent en quelque sorte et entrent en dialogue, soit la hiérarchie sacrée et les laïcs, soit les différentes associations de laïcs, dans le sens indiqué par les dernières pages de l'encyclique *Ecclesiam suam*. » Ce n'est que lors de sa réforme (motu proprio *Apostolatus peragendi* – 10 décembre 1976), qu'il prend le nom de « Pontificium consilium pro laicis». On lui adjoindra, en 1973, le comité pour la famille. Paul VI érige également la Commission pontificale pour les communications sociales (Motu Proprio *In fructibus multis*, 2 avril 1964), le Conseil Pontifical pour la Pastorale des Migrants et des Personnes en Déplacement (Motu Proprio *Apostolicae Caritatis*, 19 mars 1970) et le Conseil pontifical Cor unum (1971).

4. Voir *Christus Dominus* 9 et 10.
5. En fait, dans la formulation de ce voeu, les Pères conciliaires reprenaient la vision de la réforme qu'avait énoncée Paul VI dans son allocution aux membres de la curie romaine, le 21 septembre 1963, peu avant l'ouverture de la deuxième session du concile (AAS 55, 1963, 793 s.).
6. On lui doit trois modifications : le 2 juillet 1988, il créa la Commission Ecclesia Dei et, le 25 mars 1993, il réunit en un seul dicastère le conseil pontifical de la culture et le conseil pontifical pour le dialogue avec les non-croyants. On doit aussi relever les compétences accrues accordées à la Congrégation de la doctrine de la foi pour le traitement de certains délits les plus graves contre les moeurs, en particulier les abus sexuels d'un prêtre sur un mineur (Motu proprio *Sacramentum sanctitatis tutela*, 2001, suivi de la lettre *De delictis gravioribus* du cardinal Ratzinger qui précise les modalités d'application de cette compétence).

créés par Paul VI⁷. Il contournera la curie d'une autre manière : en établissant son propre programme, voyageant à travers le monde, développant des activités propres⁸, laissant derrière la curie, dont l'action envoya des messages contradictoires. Si Benoît XVI, au cours de son bref pontificat, avance quelques mesures de réforme⁹, il ne

-
7. Non seulement les conseils pontificaux deviennent des dicastères à part entière et les commissions pontificales deviennent autonomes, mais la «nouvelle curie» créée par Paul VI et regardée avec grande méfiance par l'«ancienne curie», est normalisée. Les liens qu'elle entretenait avec l'extérieur, notamment avec des «mondes non-catholiques» s'effacent (disparition de SODEPAX en 1980). Ensuite, la composition (plusieurs laïcs, dont plusieurs femmes, à Justice et Paix, aux conseils des laïcs et de la famille), la structure (Justice et paix a une structure très décentralisée, avec des comités nationaux), le fonctionnement, les méthodes de travail, le type de documents produits, la forme de rencontres se distingue par rapport à ce que l'on trouve dans l'«ancienne curie». Enfin, dans quelques cas, le président de ces nouveaux dicastères est un évêque résidentiel (c'est le cas du cardinal König qui, tout en demeurant archevêque de Vienne, est à la tête du Secrétariat pour les non croyants (1965-1980), du cardinal Roy président de la Commission Justice et Paix (1967-1976), du Conseil pour les laïcs (1967-1976) et le «Comité pour la famille» (1973-1976), tout en demeurant archevêque de Québec et du cardinal Willebrands concurremment président du Secrétariat pour l'Unité des chrétiens et archevêque d'Utrecht de 1975 à 1983). Tous ces cas ont été initiés au cours du pontificat de Paul VI. Si l'on veut voir à quoi peut ressembler une curie réformée, il faut examiner la vie de ces nouveaux dicastères entre 1965 et 1976. Avec la Constitution *Pastor Bonus*, on assiste à une normalisation progressive de la curie. De l'innovation postconciliaire, on passe à la routinisation. La période de créativité institutionnelle est terminée.
 8. Je pense notamment aux journées mondiales de la jeunesse, aux rencontres interreligieuses d'Assise, aux activités entourant le Jubilé de l'An 2000, etc.
 9. En 2009, celui-ci rattache la commission *Ecclesia Dei* à la Congrégation pour la doctrine de la foi (*motu proprio Ecclesiae unitatem*) et le 30 décembre 2010, il crée l'autorité d'information financière. Par la suite, il transfère au Tribunal de la Rote certaines compétences de la Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements, crée le Conseil pontifical pour la promotion de la nouvelle évangélisation le 21 septembre 2012 (*motu proprio Ubi cunq; et semper*). Enfin, le 16 janvier 2013, il transfère les compétences sur les séminaires de la Congrégation pour l'éducation catholique à la Congrégation pour le clergé et celles sur la catéchèse de la Congrégation pour le clergé au Conseil pontifical pour la promotion de la nouvelle évangélisation. Bien que parfois utiles, ces modifications ne réforment pas en profondeur la curie romaine.

réussira jamais à maîtriser la curie et il en sera victime à travers des fuites bien orchestrées.

François est donc appelé à réussir là où les autres n'ont pas complètement réussi. La Constitution remet les choses en ordre, mais il faut voir que la réforme est amorcée depuis un bon moment, d'abord par une remise en ordre de la gestion des finances et des biens du Saint-Siège, ce qui passe assez inaperçu dans la Constitution apostolique.

Perspectives et orientations de la réforme

La mission

Ce qui retient le plus l'attention, c'est l'orientation missionnaire donnée à la curie par la constitution apostolique. Cette orientation, déjà indiquée dans le titre, développée par la suite dans le préambule (paragraphes 1 et 2) et confirmée dans l'énumération des dicastères, celui pour l'évangélisation (art. 53 à 68) arrivant en tête de liste et « présidé directement par le Pontife romain » (art. 54). C'est là l'orientation fondamentale qui est donnée comme horizon à l'ensemble des activités de la curie.

L'évangélisation est à son principe et le critère qui mesure l'ensemble de son activité¹⁰. Il faudra toujours se rappeler que « c'est dans le cadre de la nature missionnaire de l'Église que se situe la réforme de la curie romaine » (par 3) et c'est à l'aune de la « conversion missionnaire de l'Église » (par. 2) que devra se mesurer la réussite de cette réforme de la curie.

10. Je reprends ici le titre II : « principes et critères pour le service de la curie romaine ».

Les Églises particulières

Sur le plan ecclésiologique, la deuxième orientation de fond est sans contredit l'insistance sur les Églises particulières, le service des évêques et la collégialité épiscopale au service de la communion de l'Église. Si le préambule de la Constitution *Pastor Bonus* comportait quelques réflexions sur les rapports de la Curie avec le collège des évêques (§ 7, 8 et 10), elle n'offrait rien de significatif à propos de conférences épiscopales. A contrario, *Predicate Evangelium* a des énoncés très clairs sur le fait que la curie est non seulement au service de la primauté, mais elle est appelée à soutenir les Églises particulières, leur évêque et les conférences épiscopales (§ 1, sp. 4).

La curie est donc dite au service des Églises locales et au service des évêques, ce qui était déjà annoncé dans la systématique du document, le paragraphe 1 s'intitulant « Service à la mission du Pape » trouve un titre correspondant au paragraphe 3, « Service de la mission des évêques ». Comme l'affirme clairement le § 8, « La curie romaine ne se situe pas entre le Pape et les évêques, elle se met plutôt au service des deux selon les modalités propres à la nature de chacun ».

Cette affirmation est reprise et répétée à l'article qui ouvre la section III, les normes : « Elle est au service du Pape, successeur de Pierre, et des évêques, successeurs des Apôtres — selon les modalités propres à la nature de chacun. » Ces petites phrases, placées à des endroits stratégiques et structurants du document, ne sont pas innocentes et sont grosses de changements à venir dans les relations entre la curie, les évêques et les conférences épiscopales. La constitution rompt avec la logique « Top — down », comme on dit dans les administrations, la curie définissant les règles à appliquer dans *l'orbis*, pour favoriser une communication davantage circulaire et horizontale qui va des Églises locales à la curie et à l'Église tout entière :

La Curie romaine, dans son service pour le bien de la *communio* tout entière, est en mesure de recueillir et d'analyser [...], la richesse de ces connaissances et des expériences des initiatives et propositions

créatives les meilleures en matière d'évangélisation des différentes Églises particulières, Conférences épiscopales et Structures hiérarchiques orientales, ainsi que la manière d'agir face aux problèmes, défis et propositions créatives. Rassemblant ces expériences de l'Église dans son universalité, elle en rend participantes, en tant que soutiens, les Églises particulières, les Conférences épiscopales et les Structures hiérarchiques orientales (§ 4).

De plus, sans que le mot ne soit prononcé, le principe de subsidiarité fait timidement son entrée, lorsque l'on déclare que la curie « examine les questions et les problèmes qui dépassent le domaine de compétence des évêques diocésains/éparchiaux individuels, ou des organismes épiscopaux (Conférences ou Structures hiérarchiques orientales) » (art. 21).

Cela signifie que les organismes les plus près des problèmes ont la compétence pour traiter des questions que posent la vie de l'Église. On sort également du régime de concession de pouvoir pour adopter celui de la réserve des compétences, questions si cruciales dans les débats au moment de Vatican II : « Chacune des institutions curiales, dans le cadre de ses compétences propres : Traite des affaires qui, de par leur nature ou de par une disposition du droit, sont réservées au Siège apostolique » (art. 21)¹¹.

Enfin, si *Pastor Bonus* se cantonnait dans « l'affection collégiale » (4 occurrences dans le préambule, § 9 et 14), *Predicate Evangelium* souligne la « communion affective et effective » (par. 3 et 8) entre les évêques et le successeur de Pierre. En somme, la Constitution est plus vigoureuse et moins timide dans la réception du chapitre III de *Lumen gentium* et de l'ecclésiologie conciliaire.

11. Voir aussi le § 2 où l'on affirme qu'il s'agit « de laisser à la compétence des pasteurs la faculté de résoudre, dans l'exercice de « leur propre fonction d'enseignement » et de pasteurs, les questions qu'ils connaissent bien [29] et qui ne touchent pas l'unité de doctrine, de discipline et de communion de l'Église [...].

L'œcuménisme

Il ne faudrait pas oublier la préoccupation œcuménique mise en avant dans la Constitution. Si le terme « unité » saturait la constitution *Pastor Bonus*, on visait surtout l'unité de/dans l'Église catholique, hormis les articles se rapportant directement au Conseil pontifical pour l'unité des chrétiens ou la congrégation pour les Églises orientales. Ici, la préoccupation œcuménique, qui figure dans le Préambule apparaît comme une des visées de la réforme de toute la curie et pas seulement d'un de ses organismes :

Il doit donc être clair que « la réforme n'est pas une fin en soi, mais un moyen pour apporter un fort témoignage chrétien ; pour favoriser une évangélisation plus efficace ; pour promouvoir un esprit œcuménique plus fécond [...] (§ 12).

L'œcuménisme n'apparaît donc pas une spécialité relevant d'un dicastère particulier, mais d'une dimension du travail de toute la curie.

L'Église, peuple de Dieu

Enfin, et pour me limiter à ces quatre orientations, la Constitution intègre l'ensemble des membres du peuple de Dieu. Les laïcs, hommes et femmes (§ 10), trouvent [enfin, diront plusieurs] leur place dans la curie et cela à divers titres, parmi les consulteurs (art. 16) et les membres des dicastères (art. 15), parmi les officiaux aussi (14 § 3), y compris ceux qui exercent une fonction de gouvernement (§ 10) des organismes curiaux. Cette affirmation est constante, du Préambule (§ 6, 7 et 10,), jusqu'aux dispositions spécifiques (art. 78 § 3, 206 et 221).

Le paragraphe 10 intitulé « Chaque chrétien est un disciple missionnaire » énonce le principe et le fondement de cette incorporation des laïcs à la curie : « le pape, les évêques et les autres ministres ordonnés ne sont pas les seuls évangélisateurs dans l'Église. [...] Tout chrétien, en vertu de son baptême, est un disciple

missionnaire « dans la mesure où il a rencontré l'amour de Dieu en Jésus Christ ».

Il est impossible de ne pas en tenir compte dans la mise à jour de la curie. Sa réforme doit donc prévoir la participation de laïcs, hommes et femmes, y compris dans des rôles de gouvernement et de responsabilité. Leur présence et leur participation sont même indispensables, car ils coopèrent au bien de toute l'Église [...] L'ecclésiologie inclusive du peuple de Dieu du concile Vatican II s'en trouve assumée.

On pourrait dire un mot de la règle d'amovibilité (deux quinquennats, puis retour aux activités pastorales | art. 17 § 4), de la réduction du nombre de dicastères, ce qui a une incidence sur les assemblées du synode des évêques auxquelles participent tous les membres des dicastères, des regroupements de dicastères qui ne conduisent pas toujours à une véritable intégration en un nouvel ensemble des deux ou trois organismes regroupés, de la pertinence de certains regroupements (par exemple, famille et laïcat, comme si les diacres, qui sont des clercs, et plusieurs prêtres des Églises orientales étaient étrangers aux réalités familiales), etc.

Les procédures

Si inspirant que soit le Préambule, si éloquentes que soient les normes générales, la réforme de la curie, comme toutes les réformes, se joue dans les procédures (art. 20 ss) et à travers les personnes qui la mettront en œuvre. La Constitution apostolique représente un programme ; les opérations quotidiennes se situent sur le plan effectif. Sous le titre, nous mettons en particulier le travail de collaboration entre les dicastères et le service des évêques, des conférences épiscopales et des Églises particulières.

On a beau affirmer le principe, il faut se donner les instruments et les règles pour que cela devienne effectif. Autrement, on aura à nouveau un travail en silo réalisé dans la compétition entre les dicastères, l'un ou l'autre s'employant à verrouiller les questions, s'assurant de bloquer tous les développements.

Par ailleurs, laisser les conférences épiscopales et les évêques agir et régler toutes les questions qui relèvent d'eux exigera beaucoup de retenue de la part de la curie. Qui garantira et quelle procédure assurera que les organismes curiaux n'envahissent pas à nouveau les domaines qui ne lui sont pas réservés (art. 21). Encore ici, une mesure procédurale et des règles sont nécessaires si l'on ne veut pas se retrouver dans la situation dans laquelle on se retrouve à présent.

Affirmer, comme le fait le § 4 du Préambule, que le rôle de la curie est 'de recueillir et d'analyser [...], la richesse de ces connaissances et des expériences des initiatives et propositions créatives les meilleures en matière d'évangélisation des différentes Églises particulières, Conférences épiscopales et Structures hiérarchiques orientales, ainsi que la manière d'agir face aux problèmes, défis et propositions créatives', de rassembler «ces expériences de l'Église dans son universalité» et de les partager avec les autres Églises, jouant un rôle de médiation et de soutien, cela suppose une réorientation importante du mode de travail et des rapports avec les Églises locales et les conférences épiscopales. Cela exige un changement de mentalité, mais également de penser autrement l'activité des organismes curiaux et de repenser en profondeur le travail qu'on leur confie. Qui assurera ce changement de mode de travail de ces organismes ?

Probablement que la faiblesse du document, au-delà de sa générosité dans ses intentions et de sa largeur de vue dans l'énoncé de ses principes, réside dans une réflexion encore insuffisante sur l'organisation du travail des organismes curiaux et de la définition de tâche de ses officiaux.

À ce chapitre, on demeure sur sa faim. Nous ne sommes pas dans une logique « *dixit et factum est* » et il serait naïf de penser que la seule affirmation des principes va conduire à une réforme de la curie. La mise en œuvre de cette réforme devrait être évaluée périodiquement et chaque dicastère devrait rendre compte des changements de pratiques opérés pour rencontrer les objectifs de la réforme proposés par la constitution.

Changer la culture institutionnelle

On le voit, ce n'est pas tout de créer de nouveaux organismes, d'en regrouper d'autres, d'en réduire le nombre, mais c'est surtout la culture institutionnelle elle-même qu'il faut changer, voire la mentalité. Paul VI est revenu à plusieurs reprises sur la « *novus habitus mentis* » qu'il fallait développer à la suite du concile¹². Il ne s'agit pas simplement de réformer le droit, les institutions, voire les pratiques et les procédures, mais de renouveler la manière de penser, les attitudes et les mentalités.

Une véritable réforme de la curie engage le développement de la synodalité de toute l'Église. Il ne s'agit pas simplement de réformer la curie, comme si elle n'était pas elle-même une pièce d'un ensemble dont le fonctionnement est toujours inspiré du modèle monarchique plutôt que du modèle synodal. La réforme de la curie doit s'accompagner d'une revalorisation de l'épiscopat.

De plus, un évêque n'est pas un individu isolé ou détaché de son Église, mais il la représente, non au sens qu'il en est un délégué, mais que sa parole est inscrite dans le corps d'une Église (principe synodal). Il n'est pas non plus séparé de ses frères évêques (principe collégial). De même, son Église n'est pas une île, vivant en autarcie,

12. Voir son allocution à l'Université Grégorienne du 14 décembre 1973 [AAS 66 (1974), 10] et son allocution à la Rote romaine du 4 février 1977 [AAS 69 (1977), 153].

sans communion effective avec les autres Églises, à commencer par les Églises de la même province et de son pays. La relation d'un évêque au collège ne s'exprime pas simplement par son lien de communion avec l'évêque de Rome, mais également à travers les échanges avec les autres Églises de la même province, du même pays et d'une même région (continent).

Une véritable réforme de la curie ne doit pas isoler la curie des autres composantes du gouvernement de l'Église catholique. Seule une vision systémique et une appréhension globale de ce gouvernement pourra conduire à une réforme féconde. Peut-on réformer la curie sans lier étroitement cette réforme à celle de l'institution du Synode des évêques (*Episcopalis communio*) et sans revoir en profondeur la constitution apostolique *Apostolos suos*? C'est ce que réclamaient déjà certains évêques lors du Synode de 2001. Si l'on veut aller jusqu'au bout de la réforme de la curie, il faut maintenant revoir cet autre élément de l'ensemble. Une telle réforme doit honorer les principes primatial, collégial et conciliaire de l'Église et être finalisée par l'évangélisation.

En somme, la réforme actuelle, bien qu'inspirante et prometteuse par certaines mesures, ne propose pas de décentrement du gouvernement central de l'Église et, en ce sens, s'arrête en chemin¹³.

Gilles Routhier

13. Voir Gilles Routhier, «Une décentralisation salutaire ou une révision en profondeur du gouvernement de l'Église catholique?», *Théologiques*, 27, 2 (2019), 37-57 et «La réforme de la curie romaine et la synodalité de l'Église», Joseph Famerée et Gilles Routhier, *Penser la réforme de l'Église*, Paris, Cerf, 2021, 65-129.

19^e Assemblée plénière du Symposium des Conférences Épiscopales d'Afrique et de Madagascar (SCEAM)

À l'occasion de sa 19^e Assemblée plénière, ouverte par le cardinal Luis Antonio Tagle, pro-préfet du dicastère pour l'évangélisation, le SCEAM a renouvelé ses instances dirigeantes. Ainsi, au bureau sortant dirigé par Son Eminence le Cardinal Philippe Ouedraogo, archevêque de Ouagadougou (Burkina Faso), succède celui dirigé par son Eminence le Cardinal Richard Baawobr, évêque de Wa, au Ghana. À la fin de l'Assemblée, les évêques d'Afrique nous ont délivré le message ci-après :

La 19^e Assemblée plénière du Symposium des Conférences Épiscopales d'Afrique et de Madagascar (SCEAM) s'est tenue du 25 juillet au 1^{er} août 2022 à Accra au Ghana sur le thème : « Appropriation du SCEAM : Sécurité et Migration en Afrique et dans les îles ».

Au terme de cette assemblée plénière, après avoir écouté les différents orateurs, venus d'Afrique et de divers continents, nous, vos Pasteurs, adressons ce message à l'Église, Famille de Dieu, qui est en Afrique et dans les îles.

Nous savons que « le salut embrasse toutes les réalités ; qu'elle soit économique, politique, socioculturelle, écologique ou éthique. Elle couvre donc toutes les questions contemporaines... » (*Document de Kampala*, 189). Notre adresse à vous concernera donc spécifiquement la propriété du SCEAM, la sécurité, la migration, la communication et la synodalité.

S'investir pour le SCEAM

Le SCEAM est l'organe de solidarité pastorale de l'Église en Afrique et à Madagascar. C'est le corps qui fait que l'Église du continent se sent chez elle et contribue à l'Église universelle. L'évangélisation, qui est la tâche principale de l'Église, exige que chaque entité ecclésiale soit, autant que possible, en mesure de subvenir à ses besoins. Il est donc urgent que le SCEAM qui est notre instance continentale pour l'exercice de l'évangélisation s'efforce par l'engagement concret de tous ses membres d'être financièrement et matériellement autosuffisant.

Nous, vos pasteurs, nous engageons à soutenir désormais pleinement la mission du SCEAM et vous exhortons à vous identifier à elle afin de la rendre plus dynamique et fonctionnelle dans l'exécution de sa mission d'évangélisation.

Nous savons que «le vrai missionnaire est le saint» (*Redemptoris Missio*, 90). Nous, vos pasteurs, renouvelons donc notre engagement à mener à bien cette mission que le Christ nous a confiée. Nous vous invitons également à vous joindre à nous alors que nous nous engageons à vivre une vie de sainteté en signe de notre témoignage chrétien.

Insécurité en Afrique et à Madagascar

Plusieurs régions de notre continent connaissent une grande insécurité en raison de l'instabilité socio-politique, de la violence, de la pauvreté économique, de la faiblesse des structures sanitaires, de l'insurrection, du terrorisme, de l'exploitation de la religion à des fins politiques et du manque de respect de l'environnement et de la bonne gouvernance. Ces situations sont des causes d'anxiété pour notre peuple. C'est pourquoi nous envoyons un message à toutes les personnes de bonne volonté pour aider à y mettre un terme.

Les acteurs sociaux et politiques et les décideurs ont une lourde responsabilité dans la gestion de nos pays. Nous les exhortons à

continuer à tout mettre en œuvre pour lutter contre l'insécurité de nos peuples et de nos pays. Nous exhortons également les forces étrangères à s'impliquer dans la construction de la paix et de la sécurité sur le continent africain.

À la fin du deuxième synode pour l'Afrique, les évêques ont exhorté les fils et les filles du continent à se lever, à prendre leurs nattes et à marcher (cf. Jn 5, 8). Aujourd'hui, nous invitons également tous nos peuples à être attentifs aux situations d'insécurité et à rechercher collectivement des solutions au problème.

L'Église doit jouer un rôle important dans cette recherche. C'est pourquoi l'Église doit jouer son rôle prophétique, en dénonçant fermement et clairement les situations d'insécurité et leurs causes. Elle doit aussi continuer à offrir à tous des motifs d'espérance et de paix en communion avec les organisations œuvrant pour la réconciliation, la justice et la paix (*Africæ Munus*).

L'Église et les personnes en situation de migration

La migration est un phénomène social normal lié à l'histoire de l'humanité. Il a une base biblique. Ainsi, selon le livre du Deutéronome, l'offrande des prémices de la récolte au Seigneur était accompagnée d'une profession de foi solennelle : « Mon Père était un Araméen errant. Il descendit en Égypte, où il vécut en séjour avec le petit nombre de personnes qui l'accompagnaient » (Dt 26, 5). On peut émigrer pour diverses raisons : naturelles, économiques, politiques, intellectuelles. L'article 13 de la Déclaration universelle des droits de l'homme fait de la migration un droit.

C'est pourquoi la migration ne peut pas être considérée comme illégale, mais peut être irrégulière. La souffrance des migrants n'est pas liée au fait de la migration en tant que telle, mais la migration peut cependant impliquer des souffrances : abus du

statut social des migrants, exploitation, ignorance et « aporophobie » (attitude hostile envers les pauvres).

Nous exhortons les dirigeants et les décideurs sociopolitiques à mettre en place les structures et les conditions qui découragent la migration irrégulière : bonne gouvernance, opportunités d'emploi, sécurité multiforme, inclusion politique et sociale, promotion de la justice sociale. Nous exhortons les pays de transit et d'accueil à respecter les droits et la dignité humaine des migrants.

À tous les futurs migrants, en particulier les jeunes qui cherchent à exercer leur droit à migrer, nous exhortons à le faire d'une manière administrativement acceptable et en pleine connaissance des défis qui les attendent. Nous encourageons nos jeunes à ne pas perdre espoir et à s'accrocher à Dieu à travers une vie de sainteté.

Nous exhortons les communautés chrétiennes à développer une pastorale active des migrations, qui se décline en quatre étapes d'actions : accueillir, protéger, promouvoir et intégrer. Nous souhaitons exprimer notre douleur de voir nos jeunes quitter nos pays, sachant qu'ils vont souffrir et peut-être perdre la vie et déplorons notre incapacité à les empêcher de partir. Nous nous engageons à prendre des mesures qui favoriseront leur libre choix et celles qui les impliqueront dans la construction de leur pays.

L'Église en synodalité

Depuis octobre 2021, le Saint-Père, le pape François, a appelé l'Église à vivre un processus synodal de réflexion sur sa vocation à promouvoir la communion, la participation et la mission. Il a invité l'Église à être davantage à l'écoute de l'Esprit saint, de nous-mêmes, du peuple de Dieu et même des non-chrétiens. C'est notre responsabilité en tant qu'Église missionnaire d'annoncer le Christ *ad intra* et *ad extra*. Nous renouvelons donc notre engagement à promouvoir le dialogue interreligieux et l'œcuménisme.

Ce processus de synodalité a déjà commencé au niveau des communautés chrétiennes de base, des paroisses, des diocèses, des nations et des régions. Nous entrons maintenant dans la phase continentale qui sera célébrée au mois de mars 2023. Nous invitons tous les fidèles à soutenir ce dynamisme et à le faire sien par la prière et l'art de vivre. Dans la lignée des encycliques *Laudato si* et *Fratelli tutti* du pape François, nous vous exhortons, dans l'esprit de synodalité, à écouter le cri des pauvres et le cri de la terre en prenant soin de l'environnement, en luttant contre le changement climatique et en promouvant la justice sociale pour les nécessiteux et les pauvres.

Communications sociales

Nous avons été revigorés lors de cette assemblée par les enseignements de l'Église sur les communications sociales et la bonne volonté de nos partenaires. En tant que famille de l'Église de Dieu en Afrique et à Madagascar, nous restons engagés dans le monde des médias à travers les moyens de communication traditionnels, modernes et sociaux et les nouvelles découvertes de l'ère numérique.

Nous intensifierons la formation éthique et technique des professionnels et des praticiens de la communication de l'Église, tout en nous engageant avec les philosophies et les idéologies qui sous-tendent les institutions, la pratique et l'expertise médiatiques contemporaines, afin d'aider à en faire des agents de communion, de réconciliation et de paix.

Action de grâces

Au terme de cette 19^e Assemblée plénière du SCEAM (...), nous continuons à rendre grâce à Dieu pour la célébration du Jubilé d'Or de 2019 et pour le *Document de Kampala* qui constitue également notre feuille de route pour poursuivre notre mission sur le continent africain. Et que la Bienheureuse Vierge Marie, Reine d'Afrique et de Madagascar, intercède pour nous !

*Pour le SCEAM
Richard cardinal Baawobr, évêque de Wa.*

Jeunesse africaine catholique de France

La Rochelle : 5^e rencontre nationale 4-6 juin 2022

Marie-Rose Abomo-Mvondo Maurin

Enseignante à la retraite, chercheure, écrivaine, Marie-Rose Abomo-Mvondo Maurin dit en toute simplicité sa rencontre enrichissante avec la « Jeunesse africaine catholique de France » (AFRICATHO), particulièrement lors de la rencontre nationale de la Rochelle, du 4 au 6 juin 2022. Nous en reprenons quelques extraits.

Comme toutes les autres sessions, la rencontre de La Rochelle est également un moment de bonheur et d'action de grâce. Pour toutes et pour tous, les retrouvailles confortent des liens déjà solides. Comment ne pas Te louer, Seigneur Jésus, à travers cette joie communicative qui nous réunit ? En effet, celles et ceux qui se connaissent déjà ne font aucune différence avec celles et ceux qui intègrent le groupe la première fois.

Nouvelle rencontre, nouvelle envolée

L'arrivée des participants, de jour comme de nuit, dans les bus ou dans des véhicules personnels, est un moment de fête. La chaleur de l'accueil, les appels et les cris envahissent l'espace. Nul ne se sent perdu. Cette ambiance témoigne à elle seule de ce qui se vit. Elle annonce ce qu'on va vivre. Elle reproduit la joie des enfants de Dieu dans les premières communautés de chrétiens. En peu de temps, ces arrivées bouleversent les cœurs et instaurent la confiance. Cela est visible ! On s'accueille

mutuellement. Spontanément, on se parle, on communique et on est en communion. Les présentations se font naturellement, et ce d'autant plus facilement que les bus annoncent leur provenance. C'est la fête. Ce ne sont pas deux ou trois qui se rassemblent, mais une foule qui rappelle celle qui suivait Jésus.

Un double appel

(...) Ainsi se présentent l'introduction au thème central du Père Paul Quillet et l'enseignement de Mgr Colomb. Le propos inaugural du Père Paul sur « *L'audace de construire sur nos valeurs : Rêver grand, rêver Ensemble !* » retrace le formidable cheminement d'Africatho depuis sa création en 2014. Il insiste sur un « agir ensemble, réunir et confronter les compétences des uns et des autres pour atteindre un but : apporter de la joie à tous ».

La mise en exergue du travail des jeunes se veut exemple et encouragement. Quand le Père Aumônier évoque la présence des vieillards dans les villages africains, ces êtres fatigués qui ne sont plus utiles, il s'assimile à eux dans le « non rôle » qu'il joue auprès des jeunes. Cependant, cette comparaison amène à une lecture nouvelle des réalités de l'Afrique profonde. Le lieu de naissance ne s'oublie pas, pas plus que la présence ancestrale ne doit être perçue comme vaine. Le parallèle suggère celle de Dieu parmi les humains, dans une proximité rassurante de tous les instants.

L'intervention de Mgr Colomb, « Construire sur nos valeurs de Foi », place Dieu au centre de la création et la foi au cœur de la vie chrétienne. À partir d'exemples évoquant une victime qui pardonne à son bourreau (histoires vraies citées), la découverte réciproque de l'humanité des deux protagonistes, Mgr Colomb fait du pardon un processus d'humanisation et un moyen de guérir les blessures, même celles qui n'épargnent pas la nature. Cette clémence préside à la libération des humains.

Le rappel est clair qui situe la foi à la fondation des premières communautés chrétiennes. Loin d'être une rupture, elle est « une itinérance perpétuelle ». En somme, la foi est le ferment d'une Église debout autant qu'elle aide à « sortir des cercles de manipulations et du suivisme ».

Foi féconde, joie sincère

(...) C'est par ce titre que je conclurai mon propos. J'avoue avec humilité mon incapacité à rendre dans ces pages tout ce que j'ai vécu dans la PM et avec les jeunes d'Africatho. À l'instar des RJA antérieurs, celle-ci reste également un temps fort. Elle projette une vision du monde à la fois connue et nouvelle, dans un réalisme pragmatique toujours en progrès, tout en dégustant ces repas africains préparés par des mains maternelles.

En regardant vivre les jeunes d'Africatho, on est convaincu de l'œuvre de l'Esprit saint et de la détermination des membres à être au service des uns et des autres. Certains ont connu des moments de joie. D'autres ont vécu la douleur dans leur chair. Nous les confions au Seigneur. Cependant, ils ont su casser ensemble les frontières entre pays et entre clans. Ils ont fait taire les canaux de la désinformation, pour vivre dans la vérité qui prouve que le monde peut changer. Ma génération qui les a précédés découvre un « vivre ensemble » tout autre.

La pratique de l'Évangile, de la méditation et de l'écoute réciproque, impulse une dynamique qui assure du lendemain, procure de la joie et efface la solitude. « Aucun n'est digne, chacun est invité » rejoint cette autre confession : « Seigneur, je ne suis pas digne de te recevoir, mais dis seulement une parole et je serai guéri ». C'est ainsi que je décline le mystère de la foi dans laquelle nos jeunes ont décidé de vivre.

Marie-Rose Abomo-Mvondo Maurin



Recensions

François-Xavier Amherdt, *L'herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique. En débat avec la New Yale Theology School*, Paris, Cerf – Saint Maurice, Ed. Saint-Augustin, 2004.

L'ouvrage d'Amherdt, *L'herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique*, présente la pensée philosophique et théologique de Ricœur. Dérivé de deux thèses, l'une en philosophie et l'autre en théologie, défendues à l'Université de Fribourg en Suisse respectivement 1997 et en 2001, ce livre tient son originalité à ce qu'il s'articule autour d'une problématique assez complexe : l'examen et l'analyse de la pertinence de l'herméneutique philosophique du philosophe français dans sa relation avec l'exégèse biblique (52-53). En effet, Amherdt y établit conjointement «la continuité et la discontinuité» entre ces deux disciplines dans la pensée de Ricœur (14). L'un des enjeux principaux d'Amherdt est de répondre aux critiques de la New Yale Theology contre Paul Ricœur.

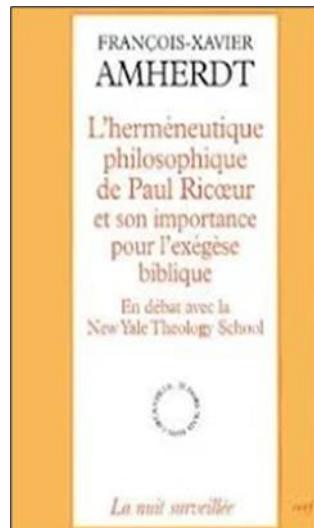
Afin de rendre compte de la problématique à laquelle il répond, Amherdt structure son livre en trois parties. Les deux premières sont de nature strictement philosophique. L'auteur y évoque le parcours intellectuel qui a conduit Ricœur à prendre au sérieux le caractère indispensable de la textualité. Ce qui est principalement en jeu dans ce contexte, c'est l'examen de la relation et de la distance *entre le monde du texte et le monde du lecteur*; relation et distance dont l'intelligibilité est conditionnée par le travail de l'interprétation (p. 15). Ensuite, l'auteur analyse comment les catégories philosophiques de l'œuvre de Ricœur sont appliquées à l'exégèse biblique. Le point nodal ici est doublement d'ordre méthodologique. D'une part, il s'agit de faire ressortir «la place privilégiée du récit et de la métaphore comme texte en miniature» (53).

D'autre part, il est question de mettre en relief les acquis de l'œuvre philosophique de Ricœur pour l'interprétation de la Bible, qui est considérée d'abord comme une œuvre, c'est-à-dire un texte, et ensuite son langage, qui se réfère à la révélation et à la nomination de Dieu.

La troisième partie du livre, quant à elle, reprend quasi littéralement la thèse théologique de l'auteur. Elle se confronte aux objections et critiques émises contre le projet ricoeurien par la New Yale Theology School. Cette dernière reproche à Ricœur de trahir la facticité du récit biblique, ou encore son sens littéral, au profit d'une présentation purement conceptuelle de la révélation et en réduisant l'historicité de Jésus à une allégorie existentielle.

La thèse essentielle que présente et défend Amherdt, contre l'école la New Yale Theology, est que Ricœur n'édulcore pas la facticité ni la portée référentielle de la Bible. Au contraire, il en présente et respecte la plurivocité. Cette partie s'achève par un commentaire explicite et bien détaillé des passages de la déclaration de la Commission pontificale consacrés à l'herméneutique philosophique de Ricœur, le but poursuivi étant de montrer que le langage biblique, *métaphorico-poétique* par essence, obéit aux normes du langage en général, bien que s'appliquant à un référent *sui generis*.

En conclusion, Amherdt lègue à la communauté intellectuelle et scientifique une œuvre d'une grande envergure, posant les jalons d'une conversation complexe, pourtant fructueuse, entre deux herméneutiques, peu ou prou différentes du fait de leur objet d'étude.



Alphée Mpassi

Michel Younès, *Les approches chrétiennes de l'Islam : Tension, déplacement, enjeux*, Paris, Cerf, 2020.

« L'ampleur des sources analysées et la rigueur de la démonstration sont à saluer. L'ouvrage de Michel Younès n'a pas d'équivalent dans son domaine... » pour reprendre les paroles de Dominique Avon dans la préface de ce livre (16). Comment faire la recension d'un livre aussi documenté sans trahir la recherche et la pensée de l'auteur ?

Dans l'introduction générale, Michel Younès écrit : « De plus en plus de chrétiens s'interrogent sur la réalité de l'islam et sur la place d'une religion apparue après l'avènement du Christ, confessée comme l'ultime manifestation salvifique de Dieu ».

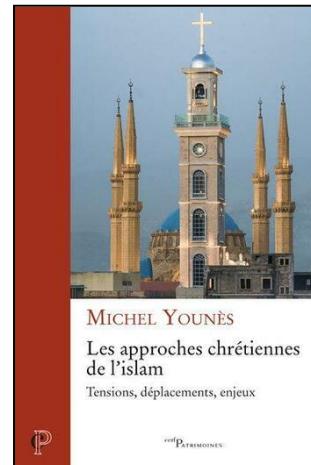
Beaucoup de livres ont été écrits sur l'Islam et les questions que sa présence pose aux chrétiens, aux autres religions aussi et à beaucoup de gens... Michel Younès les approche de manière très documentée, telles qu'elles ont été abordées au long des âges et encore aujourd'hui, du côté musulman et du côté chrétien.

Il le fait en huit chapitres qu'il appelle étapes. On note que chaque titre de chapitre, sauf le premier et le huitième, est rédigé comme une question ce qui permet de laisser celle-ci ouverte, au lecteur de réfléchir.

La première étape présente les approches chrétiennes sur le statut de l'islam, en analysant leurs soubassements et leurs conséquences théologiques. La deuxième aborde les regards chrétiens sur le Coran, la troisième étape porte sur le messager de l'islam. La quatrième présente la foi musulmane et ses principales catégories, « entre similitudes et antagonismes » ? La cinquième aborde la question. Les approches chrétiennes de l'Islam : Tension, déplacement, enjeux des pratiques rituelles, ce qu'elles signifient et ce qu'elles expriment.

La sixième étape, particulièrement intéressante, considère l'anthropologie musulmane avec ses divers aspects : indépassable antagonisme ou possible convergence ? La septième pose la question de la « UMMA », comme communauté de croyants ou organisation politique ? La dernière étape vise à synthétiser les visions chrétiennes du dialogue islamо-chrétien (cf. 27).

Chaque chapitre est une analyse serrée de la réalité étudiée selon la tradition majoritaire de l'islam, en général, et que vit tout musulman, même peu instruit. Ces analyses amèneraient parfois à supposer qu'il n'y



a pas de place pour une autre manière de penser que celle de la manière musulmane et donc une impossibilité de dialogue.

Cela se ressent très fort dans la présentation de la foi musulmane au quatrième chapitre où l'on voit l'homme qui ne peut être que musulman, lié par le pacte prééternel, soumis à un Dieu avec qui il ne peut entrer en relation intime. Nous privilégions souvent l'approche mystique alors que pour l'islam c'est la soumission qui prime. Mettons-nous l'accent au bon endroit ? (157)

Heureusement dans la présentation de chaque réalité, on peut voir qu'il y a eu parfois toute une diversité d'approches, des questionnements parmi les musulmans et leurs écoles théologiques, juridiques... Les apports de la critique scientifique, historique, philologique, anthropologique, de gens qui pensent le fait religieux, souvent en dehors d'une profession de foi, viennent l'éclairer... Enfin, l'auteur nous permet de découvrir les approches chrétiennes de ces réalités, les positions de chrétiens plus ou moins ouvertes par rapport à elles.

Cet ouvrage très complet examine en profondeur les questions que les chrétiens, l'Église catholique et bien d'autres personnes se posent par rapport à l'Islam. Il requiert de bonnes connaissances de base en islamologie et en théologie pour être bien compris et apprécié.

Il apporte à ceux qui ont vécu proches des musulmans, au milieu d'eux, de mieux comprendre leur manière de penser, de parler, de vivre et de réagir dans les relations avec eux, chez nos amis. À la lecture de ce livre, nous sommes provoqués à la réflexion, remis en question aussi, sur le plan humain et sur le plan chrétien, dans notre approche des musulmans et notre regard sur l'Islam. Avec l'Église, nous sommes appelés à élargir notre esprit et notre cœur.

Tout au long de ces pages, on est heureux de cheminer avec des hommes (si nombreux que l'on n'ose pas en citer quelques-uns) qui ont consacré leur vie à la rencontre et au dialogue entre croyants pour ouvrir des chemins de fraternité au nom de leur foi.

Apprécions la méthodologie qui est suivie pour chaque étape. Dans un premier temps nous est présenté ce que dit la tradition musulmane, dans sa tendance majoritaire, mais aussi les autres traditions, courants et écoles musulmanes... Ensuite, on entend ce que permettent d'affirmer les approches modernes et scientifiques, la critique historique, philologique... En somme, le livre aide le missionnaire qui a vécu proche des musulmans, à comprendre mieux beaucoup d'enseignements et de pratiques musulmanes.

Paul Quillet

Jacques Tribout, *L'évêque qui refusait le cléricalisme. Cinq années avec Léonidas Proaño chez les Indiens d'Équateur*, Paris, Karthala, 2018.

Ce livre est basé sur l'expérience personnelle de l'auteur, Jacques Tribout, qui a travaillé dans le diocèse de Riobamba en Équateur, en Amérique latine, pendant cinq ans au cours des années 80. Il dépeint l'Église de l'Équateur de cette époque, avec comme thème central la lutte des Indiens pour être reconnus dans le pays et dans l'Église, les activités pastorales libératrices de l'évêque des pauvres, Mgr Leonidas Proaño, et la théologie de la libération avec son option préférentielle pour les pauvres. Le livre de 334 pages est très riche en informations détaillées sur cette époque.

La première partie de l'ouvrage parle de la rencontre de l'auteur avec l'Équateur, la découverte de l'ensemble du pays, sa situation politique et la discrimination dont étaient alors victimes les Indiens. Mgr Proaño a beaucoup fait pour la «conscientisation», non pas des autres, mais des Indiens eux-mêmes, afin qu'ils puissent se percevoir comme des êtres humains à part entière, ayant les mêmes droits que les autres. Plus loin, il clarifie très bien certains aspects de la théologie de la libération qui ont été mal compris au fil du temps. L'expression «option préférentielle pour les pauvres» trouve son origine dans les documents de la Conférence générale des évêques d'Amérique latine, tenue en 1968, à Medellin, en Colombie. C'est la nouveauté du concile Vatican II telle qu'elle a été comprise dans le contexte de l'Amérique latine. Il ne s'agissait pas seulement du développement matériel ou spirituel, comme l'a expliqué Mgr Proaño, mais des deux : «la libération intégrale de la personne humaine». (développement intégral de l'homme). L'Église en tant que «peuple de Dieu» s'est concrétisée dans les nombreuses communautés ecclésiales de base, lieux où les gens se réunissent pour réfléchir à la situation sociale afin d'arriver à une actualisation de la Parole de Dieu à l'aide de la méthode de l'Action Catholique : voir — juger - agir¹.



1. De nombreux lieux de rassemblement ont été transformés par la suite en chapelles, afin d'éviter que les communautés ecclésiales de base ne deviennent une église à part entière, et pour bien montrer que la prière est à la base de toute action catholique.

La deuxième partie du livre traite de la contribution de Mgr Leonidas Proaño, père du Conseil, à la reconnaissance du statut social des Indiens à travers son action pastorale dans le diocèse de Riobamba. Pour lui, l'œuvre missionnaire comporte une descente (incarnation) et une élévation (la régénération). Il s'agit d'abord de se faire proche de l'indigent pour ensuite l'aider à se sortir de son indigence (83-84). Cet esprit d'être pauvre avec les pauvres pour ensuite aider les pauvres est clair dans le « Pacte des catacombes de l'Église humble et servante », signé par quarante évêques, dont la moitié d'Amérique latine, avant la fin de Vatican II dans les catacombes de Sainte Domitilla. Il ne s'agissait pas seulement de pauvreté, mais aussi de collégialité et de coresponsabilité dans l'Église².

La troisième partie du livre concerne l'insertion de l'auteur dans le diocèse entre 1980 et 1986, il y a plus de trente ans maintenant. Cette partie permet de comprendre comment se déroulait la mission auprès des communautés indiennes à cette époque et à cet endroit. Elle n'était pas tellement le fait d'une seule personne, mais surtout d'une « équipe missionnaire itinérante », composée de laïcs, de prêtres et de religieux. Leur mission est basée sur la lecture de la Parole de Dieu, avec les populations locales dans leur propre langue, afin qu'elles puissent grandir dans la foi et dans l'engagement chrétien. Les activités des communautés chrétiennes sont largement développées aussi avec des exemples concrets tirés de l'expérience de l'auteur lors de son séjour en Équateur. Un aspect intéressant de ce travail missionnaire est la difficulté d'expliquer aux Indiens la valeur du célibat institutionnalisé, car le célibat est considéré comme une faiblesse dans leur culture. Un prêtre doit être marié s'il veut avoir de l'autorité dans leur société.

Le livre se termine par le retour de l'auteur et de sa femme indienne dans son pays natal, la France, en raison de l'instabilité politique de l'époque. Il aurait été intéressant que l'auteur revienne brièvement sur la région dans laquelle il a travaillé et qu'il fasse une simple réflexion sur la situation actuelle. Néanmoins, étant donné la grande quantité d'informations historiques recueillies, ce livre peut servir de révélateur pour mieux comprendre la situation spécifique de l'Église en Amérique latine, et plus particulièrement en Équateur.

Peter Baekelmans

2. Le Pape François partage la même idée avec l'actuel Synode sur la Synodalité. En signe de ce refus du cléricalisme, Mgr Proaño a commencé à porter, en tant qu'évêque, la tenue typique des Indiens, le poncho.

Legrand Lucien, *Paul et la mission. Apôtre des temps nouveaux*, Paris, MédiasPaul Éditions, 2021.

L'« apôtre des gentils » (Benoît XVI, 2008) est un modèle du missionnaire qu'on n'a pas fini de comprendre. Pour entrer comme il convient dans les sources bibliques de l'activité missionnaire de saint Paul, L. Legrand a divisé son ouvrage en trois parties résumées de manière suivante : 1) la mission comme réponse à un appel, 2) la mission comme contenu du projet de Dieu pour le monde, et 3) la mission comme enracinement dans une spiritualité.

Paul se présente aux chrétiens de Rome comme « serviteur de Jésus Christ, apôtre appelé et mis à part pour annoncer l'Évangile de Dieu » (Rm 1, 1). On imagine aussitôt la réaction de ceux qui le connaissaient sous le nom de Saul. L. Legrand présente en détail l'autoportrait de Paul en insistant sur un élément de la vie de l'apôtre sur lequel lui-même revient plusieurs fois : sa conversion, sa vocation, son appel à la mission : « *La rencontre de Damas situe Paul dans la lignée prophétique de Jérémie et du Serviteur de Yahvé. Le Ressuscité le charge de mission : il le fait le prophète des derniers temps qui va apporter la lumière aux nations* » (35). La vocation/conversion est un facteur de compréhension de la mission. Le missionnaire est un « appelé » ; il n'est pas à l'origine de l'initiative, mais en donne une réponse positive qu'éclaire l'Esprit. En renouvelant ainsi son propre rapport à l'appel qu'il a reçu du Seigneur, le missionnaire renouvelle du même coup sa manière de se comprendre. C'est ce qui fait dire à L. Legrand que « *pour Paul, la mission est grâce avant d'être responsabilité ; elle est don avant d'être action* » (55).

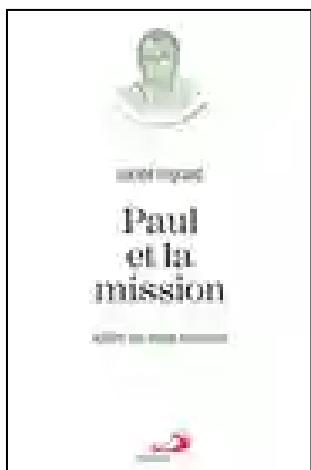
S'agissant de la mission comme contenu du projet que Dieu a pour le monde, L. Legrand met en avant la manière dont Paul a perçu la mission dans le monde complexe des « nations » de son temps. Face à la propagande idéologique et religieuse du monde méditerranéen, Paul se positionne différemment et annonce le message de « folie » du Messie crucifié. Aux yeux de L. Legrand, Paul n'est pas un propagandiste d'une religion nouvelle ni un opposant au judaïsme. Il n'est pas non plus celui qui veut avoir à son actif le plus grand nombre de baptisés. Car le Christ ne l'a pas envoyé baptiser, mais annoncer l'Évangile (cf. 1 Co 1, 17). Le contenu de sa prédication axée sur la révélation du Messie crucifié ouvre à une vision du plan de Dieu : rassembler le peuple de Dieu à l'appel de l'Évangile et le redéfinir à la lumière de la résurrection (99). Ici s'ouvre alors le champ de la théologie de la mission mise en pratique par Paul. C'est pourquoi, dans la deuxième partie de l'ouvrage de L. Legrand, le récit de la mission de Paul est suivi par l'évocation de ses méthodes et de ses messages au peuple de Dieu ou communautés de la nouvelle alliance (250) définies, selon Paul lui-même, par « l'Esprit du Seigneur », par opposition à l'attachement viscéral à ses frères selon la chair (100 et 104).

Dans son troisième axe de la mission selon Paul, L. Legrand met en évidence l'attitude de l'apôtre fondée sur une spiritualité, dont l'essentiel est si peu visible, mais qui le guide sur les voies de la participation à l'œuvre de Dieu et fait croître ce qu'il sème en tout lieu.

Paul a le souci d'apprendre à connaître les personnes vers lesquelles il est envoyé et à comprendre ce qu'elles vivent. Il formule régulièrement des prières d'action de grâce pour les communautés. C'est aussi cette attitude du missionnaire-pasteur de Paul que L. Legrand fait découvrir à son lecteur. Il est bien vrai que Paul rencontre des succès dans les communautés qu'il a fondées et auprès desquelles il n'a voulu rien savoir d'autre que Jésus Christ (cf. 2 Co 2, 2). Cependant, d'Antioche de Syrie à Antioche de Pisidie, de l'Asie Mineure jusqu'en Illyrie et à Rome, il fait aussi face à des oppositions, des incompréhensions, des échecs, des emprisonnements, des bastonnades et des menaces de mort. Il affirme qu'il peut tout en Celui qui le fortifie (Ph 4, 13), ou encore qu'il est fort lorsqu'il est faible (2 Co 12, 10). De fait,

c'est «l'Esprit de la mission» (223), c'est-à-dire la résurrection du Christ, qui est la manifestation de la puissance de Dieu, c'est cet Esprit qui accompagne le fondateur des Églises grecques, le soutient (226) et lui donne la force surhumaine qui le pousse à dépasser les capacités humaines (215). La profondeur spirituelle est une condition fondamentale pour que le missionnaire puisse accomplir, en fidélité à l'appel qu'il a reçu, la mission à laquelle il s'engage. Seule une vie missionnaire enracinée dans le Christ peut subsister et porter du fruit.

À l'heure où la mission est placée au centre des réformes de la curie romaine, le livre de L. Legrand peut être vu comme une interrogation de l'Église dans son rapport à sa mission actuelle dans le monde. Sa perspective théologique met clairement en relief le concept de «peuple de Dieu» dans l'agir missionnaire. Toutefois, en situant le livre dans le contexte des débats sur les rapports entre le christianisme et les autres religions, ce concept est sérieusement discuté, car les autres croyants ne se considèrent pas comme des occupants de second rang dans le concert des religions. Dès lors, la théologie du peuple de Dieu, comme point de départ de la théologie de la mission, ne risque-t-elle pas de durcir les positions des uns et des autres pour justifier leur réticence au dialogue ?



Jean-Claude Angoula

Table LXIII — 2022

Auteur	Titre	vol. p.
Abomo-Mvondo M. Rose	Jeunesse Africaine catholique de France	249-500
Appiah-Kubi Francis et Robert Yeboah	La mission chez David Bosch	248-345
Aquilina Oliver	Formation pour la mission	248-375
Baekelmans Peter	Symposium Sedos 2021	246-114
Bergarin Lara	L'actualité de Charles de Foucauld	248-279
Blanchard Yves-Marie	Synode et synodalité dans le Nouveau Testament	245-409
Boonen Petronella Maria	La justice restauratrice en prison	247-211
Cantal José Maria	Projet de formation MONICA en Algérie	249-402
Chaiib Marie-Laure	Les Pères de l'Église et la mission aujourd'hui	248-300
Chambo Michel	L'Église en Chine.	247-201
Courau Thierry-Marie	Articulation théologique entre salut et saluts	249-431
Duchêne Bernard	L'Église d'Angola	247-135
Diarra Pierre	Religions traditionnelles africaines et universalisme	249-470
D'Souza Ignatia	Sœur de la petite fleur de Béthanie en Mauritanie	248-263
Elengabeka Elvis	Organisation de la mission dans les Pastorales	246-29
Fossion André	La catéchèse contemporaine	246-86
Guixot Ayuso Michel Ane	Chrétiens et hindous	246-120
Herman John Paul	La mission de l'Église en Inde	248-336
Jorissen Brigitte	La missiologie belge au XX ^e s.	246-105
Larivera Luciano	Des jésuites à Bruxelles	247-178
Larios Mavoungou	Exhortation <i>Africæ Munus</i> : 10 après	247-237
Legrand Lucien	Perspective biblique	249-419
López Carlos	Rutilio grande. Martyr de l'Église des pauvres	249-391
López Elisa Estévez	Jésus et la cananéenne	247-155
Martinez Savedra Luiz	La mission en Amérique latine	248-323
Masson Catherine.	Pauline Jaricot : actualité d'un charisme	246-54
Mbah Magloire Bienvenu	Les catéchistes et la fondation de l'Église	248-359
Muresan Vivier Anne-Sophie	Paix des Églises. Paix du monde	247-242
Mujyambere André	Le défi de l'éducation	246-110
Ndanga Jean Davy	La synodalité : particulier et universel	249-444
Nelemta Paola —	Au service de l'Église du Tchad	246-14
Neves Tony	XXI ^e chapitre général spiritain	246-99
N'nang Ekomie Landry	Pour renouveler l'élan missionnaire	246-24
N'nang Ekomie Landry	Articulation entre le particulier et l'universel	249-407
Ogui Cossi Gaston	La mission à l'heure de l'Afrique	246-66
Ouedraogo Michel	Missionnaire à la prison des Baumettes	249-398
Palakeel Jose	Identités et universalismes en Inde	249-455
Petit Jean-François	L'avenir de la mission en Europe	247-168

Poucoute Paulin	Dynamiques de la mission en Jn 21	248-287
Prudhomme Claude	L'histoire de la mission catholique	247-223
Raschietti Estêvão	Le CELAM et la mission en Amérique latine	246-77
Robotovao Rodin Noëlsone	L'Église à Madagascar	248-272
Routhier Gilles	La réforme de la curie	249-483
Sceam	19 ^e Assemblée générale	249-495
Simon-Perret Agnès	La mission au souffle de l'altérité	246-7
Tabard René	La mission en milieu rural	247-147
Tauchner Christian	<i>La missio Dei. 70 ans après.</i>	248-312
Zitisa Kuyinimina Justin	Lecture africaine d' <i>Evangelii gaudium</i>	247-187
Zorn Jean-François	La mission au rythme de l'œcuménisme	246-42

2023

*L'association et la rédaction de la
revue *Spiritus*
souhaitent à toutes les lectrices et à
tous les lecteurs une Sainte Fête de
Noël 2022
et leur adressent leurs meilleurs vœux
pour la nouvelle année 2023*

Achevé d'imprimer par Corlet — 14110 Condé-en-Normandie
N° d'imprimeur : — dépôt légal : 2022 — imprimé en France
Commission Paritaire des Publications de Presse : Certificat n° 1025 G

SPIRITUS

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



Revue trimestrielle fondée en 1959 par les spiritains et gérée en commun par 9 Instituts missionnaires :

- Congrégation du Coeur Immaculé de Marie (Scheutistes)
- Congrégation du Saint-Esprit (Spiritains)
- Missions Étrangères de Paris
- Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs)
- Oblats de Marie Immaculée
- Société des Missions Africaines
- Société du Verbe Divin
- Sœurs de Saint-Joseph de Cluny
- Sœurs missionnaires du Saint-Esprit Spiritaines

Spiritus est un instrument de libre recherche au service de la Mission.

Les positions prises par les différents auteurs n'engagent qu'eux-mêmes.



Rédaction et administration de la revue

12 rue du P. Mazurié – 94550 Chevilly-Larue – France

Tél. : 00336 16 84 19 13 / 00336 10 33 39 45 / 00336 74 01 23 89

courriels de la rédaction :

poucoute@hotmail.com / spiritus.redaction@wanadoo.fr

courriel du service abonnements : asso.spiritus@gmail.com

Site : www.revue-spiritus.com

N° de commission paritaire : 1025 G 83668

Directeur de la publication: Paulin Poucoute

Directeur adjoint: Jean-Claude Angoula

Administratrice: Marie-Annick Crochet

Comité de rédaction: Peter Baekelmans, cicm; Bertrand Évelin, omi; François Glory, mep ; Landry N'nang Ekomie, cssp ; Paul Quillet, sma ; Sawadogo Adrien, pb ; Agnès Simon-Perret, SMSpS ; Christian Tauchner, svd.

Conseil de rédaction: Catherine Chevalier ; Pierre Diarra ; Sidnei Marco Dornelas ; Ameer Jajé ; Evelyn Monteiro ; Luiz Martinez-Saavedra et les membres du Comité de rédaction.

Péodicité: mars, juin, septembre, décembre.

Cum permissu superiorum / Reproduction interdite sans autorisation.

TARIFS des ABONNEMENTS

Zone 1 : Europe - USA - Canada - Japon - Corée - Hong Kong - Singapour - Taïwan - Thaïlande - Australie - RSA **45 €**

Zone 2 : tous les autres pays **35 €**

Vente au numéro : 13 € le cahier.

L'affranchissement par avion est compris

Tout moyen de liaison et toute correspondance d'un abonné ou d'un intermédiaire payeur doivent indiquer impérativement le numéro d'abonné (de 1000 à 4700 pour les abonnés, de 5000 à 5999 pour les intermédiaires). Cf. « référence » sur les factures.

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

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

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

BIC : PSSTFRPPPAR

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