

Actualité

- Dennis Gira. *Spiritus, une grille de lecture pour la vie*
- Patrick Mbea. *Réception de la revue Spiritus en Centrafrique*
- Armel Duteuil. *Une réflexion sur Spiritus*
- Sidnei Marco Dornelas. *Lire Spiritus au Pérou*

Dossier

Inculturation et libération

Varia

- Rita Mboshu Kongo. *Pour une spiritualité africaine*
- Laurence Huard. *À l'écoute des migrants*

Chroniques

- Emmanuel Babissagana. *Actrices et acteurs d'origines diverses dans l'Église*



Prochain dossier
Synode sur la synodalité II

SPIRITUS : 13 €

SPIRITUS 250 ISSN 0038-7665

Inculturation et libération

2023

Spiritus

Revue
d'expériences
et de recherches
missionnaires

Dossier

Inculturation et libération

N° 250
Mars 2023

Édito : Toujours plus loin

Actualité missionnaire

Dennis Gira

***Spiritus*, une grille de lecture pour la vie**

7

Que dire de *Spiritus* au moment où sort son numéro 250 ? Dennis Gira, longtemps membre du conseil de rédaction de la revue, entend dégager trois orientations essentielles qui ont impacté sa propre vie : l'humilité, le dialogue interreligieux et son lien intrinsèque avec l'annonce de l'Évangile. Ces trois dynamiques ont structuré sa grille de lecture non seulement de *Spiritus*, mais aussi son engagement dans le monde et l'Église.

Patrick Omer Mbea

Réception de la revue *Spiritus* en Centrafrique

13

Au cœur d'un pays en pleine tourmente, la République centrafricaine, l'Église s'efforce d'y porter un message de paix et de réconciliation et contribuer à la reconstruction du pays. Dans ce contexte, la réflexion sur la mission s'avère importante et pour ceux qui sont déjà sur le terrain et pour ceux qui se forment à y aller. C'est ainsi que Patrick Mbea se rappelle la revue *Spiritus* et son apport dans la formation et dans le quotidien de la vie missionnaire.

Armel Duteil

Une réflexion sur *Spiritus*

15

Armel Duteil apprécie *Spiritus* qui a accompagné sa formation en théologie, a éclairé les débats houleux suscités par le concile Vatican II. Aujourd'hui, la revue accompagne sa réflexion sur la mission. Ainsi le numéro sur le Synode a été d'un grand soutien pour le lancement du synode sur la synodalité dans plusieurs structures ecclésiales. Néanmoins, quel avenir pour la revue dans un monde où on lit de moins en moins ? Il fait des propositions stimulantes.

Sidnei Marco Dornelas

Lire *Spiritus* au Pérou. Penser la mission aujourd'hui

18

Au cœur de son expérience pastorale au Pérou, la revue *Spiritus* est pour Marco Dornelas comme une fenêtre sur la mission universelle. Elle le met en relation avec diverses expériences missionnaires à travers le monde. Mais, avec la mondialisation, la revue *Spiritus*, qui entend tenir compte des pratiques missionnaires, ne devrait-elle pas orienter sa réflexion un peu plus vers les routes de la mobilité humaine multidimensionnelle ?

Dossier : Inculturation et libération

Philippe Chanson

Inculturation, acculturation, contextualisation : éclairage anthropo-théologique

25

Pour nous aider à comprendre de nombreuses expressions liées à la thématique du dossier de ce numéro 250 de la revue *Spiritus*, Philippe Chanson nous propose un éclairage anthropo-théologique de trois expressions : inculturation, acculturation, contextualisation. Expressions dont il faut user en théologie et en missiologie avec beaucoup de délicatesse. Elles doivent nous aider non seulement à comprendre, mais surtout à entendre l'Autre.

Paulin Poucouta

Chemin d'Emmaüs, chemin de libération

37

La quête de libération est au cœur de tous les peuples, qui l'expriment chacun à sa manière. Ainsi, le soupir de désespoir des disciples d'Emmaüs traduit non seulement leur soif de libération, celle de tout un peuple. Sans renier la légitimité de leurs aspirations, Jésus les invite à dépasser leur nationalisme pour une expérience libératrice plus radicale, plus profonde, plus holistique, plus universelle, plus fraternelle. Sa mort et sa résurrection en sont les ressorts.

Csilla Kovacs

La dynamique religieuse de la libération chez F. Eboussi-Boulaga

51

Une lecture théologique de « Christianisme sans fétiche »

Partant du « livre fétiche », *Christianisme sans fétiche*, du penseur camerounais Fabien Eboussi-Boulaga, Csilla Kovacs présente un aspect peu commenté de sa pensée. Il s'agit de la libération entendue comme catégorie du salut. C'est là le ressort et l'horizon de tous les autres types de libération. En ce sens, Eboussi-Boulaga ne complète-t-il pas de manière fort pertinente la réflexion des divers théologiens de la libération ?

Roberto Tomichá Charupá

Le « mysticisme autochtone » dans la perspective amazonienne

64

Dans *Querida Amazonia*, le pape François demande non seulement d'écouter les cultures et les religions amazoniennes, mais aussi d'apprendre d'elles, de leur dynamisme, de leur vision du monde et de leur spiritualité. Ainsi, l'expérience amérindienne de Dieu-Déesse, conçue comme Grand-Père-Mère, peut enrichir l'expérience chrétienne du Mystère ineffable et, par conséquent, la tradition mystique chrétienne.

Fabrice Nsemi

L'interculturalité selon Benoît XVI

78

Aujourd'hui, il n'est pas possible de parler de l'inculturation sans évoquer un de ses pendents, l'interculturalité. Ce thème revenait souvent chez Joseph Ratzinger et le pape Benoît XVI. Comment et dans quel contexte ce thème s'est-il invité au menu de sa réflexion ? Quels en sont le ressort et le coefficient théologiques ? N'est-ce pas l'occasion de rendre un vibrant hommage au théologien et au pape émérite ?

François Odinet

Pour une diaconie de la foi. « L'attention spirituelle » au cœur de la lutte contre la misère

91

Dans la lutte contre la précarité, on a tendance à oublier la foi et les pratiques spirituelles des personnes. D'où la nécessité d'ajuster notre compréhension de la diaconie et de la place que celle-ci tient dans la mission de l'Eglise. En effet, reconnaître que les pauvres sont des sujets de foi peut nous engager dans une « diaconie de la foi ».

Varia

Rita Mboshu Kongo

Oscar Bimwenyi-Kweshi. Pour une spiritualité africaine

103

Oscar Bimwenyi-Kweshi est un des baobabs de la théologie africaine. On ne sait pas assez que ce fondateur de la congrégation « sainte Trinité » nous laisse également en héritage une spiritualité africaine, un pèlerinage tendu vers la lumière de l'improbable. Rita Mboshu Kongo en présente ici les trois dimensions principales : une spiritualité de l'incarnation, une spiritualité dynamique et une spiritualité « de l'accolade ».

Laurence Huard

À l'écoute des migrants

113

Suite à la parution de son livre, *Le Dey de l'hôpital, un aventurier en Algérie*, Laurence Huard engage ici un dialogue avec les lecteurs et lectrices de la revue à propos des migrants. Il s'agit d'un sujet dont on parle souvent et qui fait couler beaucoup d'encre. Elle propose de s'investir dans des combats plus essentiels qui nous rassembleraient, quelles que soient nos origines.

Chroniques

Emmanuel Babissagana

Actrices et acteurs d'origines diverses dans l'Eglise catholique de Belgique

123

Les 28, 29 et 30 novembre 2022 fut organisé à Louvain-La-Neuve et à Leuven un colloque autour des enjeux ecclésiaux et pastoraux liés à la diversité des acteurs et actrices dans l'Eglise catholique en Belgique. Points de départ de cette initiative, un certain nombre de constats ou de réalités concernant les transformations de l'Eglise en Belgique depuis quelques années. Les organisateurs nous en livrent ici le compte-rendu.

Livres

Recensions

125

Claude Tassin, *Paul, le travail et l'argent. Des domaines futiles ?* Paris, Mediaspaul éditions, 2021.

Dennis Gira, *Le dialogue interreligieux : une perspective chrétienne. Les questions qui vous brûlent les lèvres... mais que vous n'avez jamais osé poser*, préface de Jean-Marc Aveline, Marseille, Publications Chemins de dialogue, 2022.

Chrétiens du Sud-Soudan : Sel et lumière (Mt 5, 13.14)

(...) Je voudrais donc m'arrêter sur les paroles de vie que notre Seigneur Jésus nous a adressées aujourd'hui dans l'Évangile : « Vous êtes le sel de la terre [...]. Vous êtes la lumière du monde » (Mt 5,13 .14).

(...) Aujourd'hui, je voudrais vous remercier, car vous êtes le sel de la terre dans ce pays. Pourtant, face à tant de blessures, à la violence qui alimente le poison de la haine, à l'iniquité qui provoque la misère et la pauvreté, vous pouvez vous sentir petits et impuissants. Mais, lorsque la tentation de vous sentir inadéquats vous assaille, essayez de regarder le sel et ses petits grains : c'est un petit ingrédient et, une fois posé sur une assiette, il disparaît, il fond, mais c'est précisément de cette façon qu'il donne de la saveur à tout le contenu. Ainsi, nous, chrétiens, bien que fragiles et petits, même lorsque notre force semble faible face à l'ampleur des problèmes et à la fureur aveugle de la violence, pouvons contribuer de manière décisive à changer l'histoire.

(...) Frères et sœurs, l'invitation de Jésus à être la lumière du monde est claire : nous, qui sommes ses disciples, sommes appelés à briller comme une ville placée en haut, comme un chandelier dont la flamme ne doit jamais s'éteindre. En d'autres termes, avant de nous inquiéter de l'obscurité qui nous entoure, avant d'espérer que quelque chose s'éclaircisse autour de nous, il nous est demandé de briller, d'illuminer par notre vie et nos œuvres les villes, villages et lieux que nous habitons, les personnes que nous fréquentons, les activités que nous menons.

(...) Chers bien-aimés, je vous souhaite d'être le sel qui se répand et se fond avec générosité pour parfumer le Sud-Soudan du goût fraternel de l'Évangile ; d'être des communautés chrétiennes lumineuses qui, comme des cités placées en hauteur, jettent une lumière de bien sur tous et montrent qu'il est beau et possible de vivre gratuitement, d'avoir de l'espoir, de construire ensemble un avenir réconcilié. Frères et sœurs, je suis avec vous et je souhaite que vous fassiez l'expérience de la joie de l'Évangile, de la saveur et de la lumière que le Seigneur, « le Dieu de la paix » (Ph 4, 9), le « Dieu de toute consolation » (2 Co 1, 3), veut répandre sur chacun de vous.

Pape François, *Homélie à Juba au sud Soudan*,
Dimanche, 5 février 2023.

Toujours plus loin

L'expérience biblique en témoigne : c'est à partir de la Parole de Dieu que se construisent la capacité et la volonté de réunifier une expérience missionnaire qui avance et se fortifie. Au peuple d'Israël, Moïse demande d'aller jusqu'au bout du chemin qui lui est destiné : « Vous allez passer le Jourdain pour aller prendre possession du pays que le Seigneur votre Dieu vous donne » (Dt 9, 1 ; 11, 31). À Simon Pierre et à ses compagnons, Jésus donne cette injonction : « Avance en eau profonde et jetez vos filets... » (Lc 5, 4).

Le Jourdain et le lac de Génésareth sont pour Israël et pour les apôtres des défis à relever à tout prix. Rien ne doit les arrêter ni empêcher la pleine réalisation de leur activité. Dans cette perspective, la mission consiste à « aller toujours plus loin » dans les initiatives qui sont prises. Confrontée aux défis des réalités du terrain, l'expérience missionnaire est appelée à se développer parce que les logiques qui la structurent sont définies par des orientations normatives ou la parole au caractère sacré. En prenant comme arrière-fond les deux passages du livre du Deutéronome et de l'évangile de Luc, il est possible de dégager trois attitudes qui résument la tonalité de la revue *Spiritus*, et dont ce numéro 250, particulier par son chiffre rond, voudrait encore faire écho.

La première est d'ordre analytique et vise à décrire les logiques de l'action présentes dans chaque expérience missionnaire concrète. Restant dans le langage de Lucien Lozo, éditorialiste du premier numéro de *Spiritus* de juin 1959, nous parlerions de « fichier analytique » regroupant des références concernant tel ou tel sujet de

l'actualité missionnaire. Pour correspondre à ce tracé éditorial, les articles de la revue continuent de donner la priorité au terrain. C'est ce qui se traduit par ce leitmotiv de la deuxième page de couverture de la revue : « *Spiritus* se construit à partir des événements de la vie des communautés humaines et chrétiennes des divers continents ».

La deuxième attitude vise à comprendre comment les acteurs de la mission combinent et articulent les logiques d'action. De ce point de vue, *Spiritus* est une revue apprenante et enseignante. Ses rubriques ont évolué tout en restant dans une sorte d'espace où interviennent la description, la réflexion, le recueil d'œuvres variées, le compte-rendu et la recension. L'objectif est de rassembler, partager et approfondir les questions suscitées par l'annonce du Royaume de Dieu aujourd'hui.

La troisième tâche consiste à appréhender toujours mieux les diverses situations missionnaires de l'Église à travers la façon dont elles sont synthétisées et catalysées tant au plan individuel que collectif, à distinguer « missions » et « mission ». L'Église est une, mais la pratique missionnaire est plurielle.

Spiritus porte le souci d'aller toujours plus loin dans une réflexion missiologique et théologique menée, non sans vifs débats, depuis une soixantaine d'années. Attaché à cette mission, le présent numéro propose une série d'articles sur la libération, l'inculturation et l'interculturalité. Ils témoignent des manières plurielles de s'approprier la parole de Dieu.

Merci aux lecteurs qui, à l'occasion de ce numéro 250 de leur revue, ont dit de tout cœur ce qu'ils en pensent. On aurait dû donner la parole à davantage de personnes. Nous espérons que leur témoignage rejoint de nombreux lecteurs. La revue a besoin de tous pour redynamiser son présent et son devenir, pour consolider le fondement et la motivation de son action, pour que celle-ci se déploie dans toute son ampleur. En somme, la mission d'aller toujours plus loin est au cœur de la vie de la revue *Spiritus*.

Jean-Claude Angoula

Spiritus : une grille de lecture pour la vie

Dennis Gira

Après huit ans au Japon pour étudier la langue, la culture et les religions, Dennis Gira s'est installé avec sa famille à Paris. Il y a obtenu un doctorat en Études extrême-orientales à Paris VII. De 1985 à 2007, il a enseigné à l'Institut catholique de Paris et dans plusieurs séminaires. Il est l'auteur de plusieurs livres sur le bouddhisme et le dialogue interreligieux.

À l'occasion de ce 250^e numéro de la revue *Spiritus*, je voudrais en décrire trois orientations essentielles qui illustrent à quel point elle a impacté ma vie en soulignant l'importance de l'humilité, la nécessité du dialogue interreligieux et le lien entre l'annonce de l'Évangile et le dialogue interreligieux. Ces trois orientations ont structuré ma grille de lecture « personnelle », non seulement de *Spiritus* mais de mon engagement dans le monde et dans l'Église.

Équilibre entre humilité et audace

En ce qui concerne cette première orientation, il me semble important de préciser qu'au lieu de mettre l'accent uniquement sur nos limites, que nous ne pouvons pas ignorer, il est plus juste de le mettre également sur la grandeur des œuvres que nous, chrétiens,

sommes appelés à accomplir. Les articles de *Spiritus*, écrits par des missionnaires, hommes et femmes, travaillant à travers le monde, illustrent bien cet équilibre.

Je pense souvent à eux en méditant sur la réaction de Jésus à la demande de Philippe : « Seigneur, montre-nous le Père et cela nous suffit » (Jn 14, 8). La réaction du Seigneur est très forte : « Voilà si longtemps que je suis avec vous, et tu ne me connais pas, Philippe ? Qui m'a vu a vu le Père. Comment peux-tu dire : "Montre-nous le Père !" ? (Jn 14, 9a) ». Philippe a dû se sentir très petit en entendant cela. Mais trois versets plus loin, Jésus initie Philippe et les autres présents à la Cène à ce qu'est « l'humilité audacieuse » : « En vérité, en vérité je vous le dis, celui qui croit en moi fera, lui aussi, les œuvres que je fais ; et il en fera même de plus grandes, parce que je vais vers le Père » (Jn 14, 12).

Jésus ne laisse pas le temps à Philippe et aux autres de sombrer dans une humilité dépréciative. Les mots « parce que je vais vers le père » ne peuvent pas être isolés des versets suivants (voir Jn 14, 16-26) qui assurent les apôtres – et à travers eux, tous les baptisés – que l'Esprit saint sera envoyé par le Père, et que cet Esprit les accompagnera sur leur route, les aidera à accomplir ces œuvres « plus grandes » que celles que le Christ a faites. Cette histoire peut sembler troublante ! Comment oser penser une chose pareille ? En fait, Jésus nous appelle à être tout à la fois humbles et audacieux, enracinés dans la vérité entière de ce que nous sommes dans le Christ avec l'aide de l'Esprit.

Quel dommage que tant de chrétiens soient parfois paralysés par une humilité qui reste éloignée de toute l'audace qu'ils pourraient puiser dans la source qu'est la présence active de l'Esprit saint, lequel, avec notre coopération, continue inlassablement et partout, à accomplir sa mission qui est de sanctifier toute la création. Oui, nous pouvons accomplir les œuvres dont parlait Jésus parce que nous ne dépendons pas uniquement de notre propre force. Voilà où peut nous mener un bel équilibre entre humilité et audace que l'on découvre souvent mis en acte en lisant *Spiritus*.

L'indispensable dialogue

La deuxième orientation est l'importance que *Spiritus* accorde au dialogue interreligieux, signe de son respect pour les croyants d'autres religions et pour leurs religions. Cela nous porte à penser à la grandeur de la personne humaine affirmée par la foi chrétienne et selon laquelle toute personne, sans exception, est créée à l'image de Dieu, désirée par Dieu, aimée de Dieu... et appelée à entrer dans une communion avec Lui qui dépasse toute mesure. Et tout cela est vrai malgré les lenteurs, l'ignorance, la faiblesse, l'imperfection, etc. qui la masquent si souvent et qui pèsent sur nous jusqu'au point de nourrir l'humilité dépréciative qui peut enfermer les personnes accrochées à l'idée qu'elles se font d'elles-mêmes, et qui n'est pas à la hauteur de ce qu'elles sont aux yeux de Dieu. Grégoire de Nysse (330 env.-395 env.) – théologien, mystique, évêque et Père de l'Église – nous laisse des mots précieux sur notre véritable grandeur, dans sa *Deuxième homélie sur le Cantique des Cantiques* :

Connais combien ton Créateur t'a honoré au-dessus de toute créature. Le ciel n'est pas une image de Dieu, ni la lune, ni le soleil, ni la beauté des astres, ni rien de ce qui peut être vu dans la création. Seul tu as été fait image de la Réalité qui dépasse toute intelligence, ressemblance de la beauté incorruptible, empreinte de la divinité véritable, réceptacle de la béatitude, sceau de la vraie lumière. Lorsque tu te tournes vers Lui, tu deviens ce qu'il est lui-même [...]. Il n'y a rien de si grand parmi les êtres qui puisse être comparé à ta grandeur. Dieu peut mesurer le ciel tout entier à l'empan. La terre et la mer sont enfermées dans le creux de sa main. Et cependant, Lui qui est si grand et contient toute la création dans la paume de sa main, tu es capable de le contenir, il demeure en toi et il n'est pas à l'étroit en circulant dans ton être [...]¹.

Ces mots montrent que toute personne, parce qu'elle est créée à l'image de ce Dieu, est éminemment digne du respect de tous. Et ce respect va jusqu'à reconnaître que les personnes qui croient « autrement » que nous ont aussi quelque chose d'important à dire

1. Grégoire de Nysse, (PG 44, 765) cité dans Olivier Clément, *Sources, Les mystiques chrétiens des origines (textes et commentaires)*, Paris, Stock, 1982, 73-74.

sur leur expérience du Mystère, Source de toute vie. Que cette expérience soit exprimée dans des termes propres à leur tradition, et donc très différents de ceux qu'emploie la tradition chrétienne, fait qu'elle peut aider les chrétiens à approfondir et à purifier leur propre compréhension du Mystère de Dieu et de la place de sa présence aimante dans la vie de chacun(e)² (voir *Dialogue et Annonce*, 49). Et c'est en expliquant à leur tour ce qui les fait vivre vraiment que les chrétiens rendent ce même service à leurs interlocuteurs.

Dans ce que nous venons de voir, le mot «mystère» est très important, surtout si nous considérons qu'ici, il ne désigne pas une réalité tellement immense que nous ne la comprendrons jamais, mais une réalité tellement immense que nous n'arrêterons jamais d'en découvrir les contours et la profondeur. Ainsi, quand nous affirmons ici que Dieu est «Mystère», nous refusons de le repousser en dehors de notre champ d'expérience humaine et nous reconnaissons la possibilité de le connaître progressivement, de plus en plus, tout en renonçant à la prétention de pouvoir un jour comprendre tout de Lui. C'est possible parce que nous pouvons aussi affirmer, de façon analogue, que toute personne est mystère. Qui, par exemple, oserait imaginer que l'idée qu'il se fait des personnes qu'il aime, admire et connaît bien – et même de celles qu'il connaît peu ou pas du tout – coïncide avec ce qu'elles sont réellement? Dans un couple, il est clair que la relation d'amour risque de s'arrêter brusquement si l'un des partenaires réduit l'autre à l'image, nécessairement limitée, qu'il se fait de lui ou d'elle. L'autre en tant que tel n'existerait plus pour lui. Cette attitude transformerait le monde dans lequel le devenir de chacun(e) dépend largement de la qualité de ses relations, en un enfer dans lequel celles-ci ne pourraient plus être ni respectueuses, ni aimantes ... et ce serait vrai du dialogue aussi.

Notre expérience de la relation interpersonnelle nous dit donc quelque chose de la relation que nous pouvons avoir avec Dieu, comme notre relation avec Dieu nous montre toutes les possibilités que nos relations interpersonnelles nous offrent. Cela nous permet

2. Voir *Dialogue et Annonce*, 1991, 49.

de voir comment chacun(e) peut grandir dans la foi, dans sa connaissance de Dieu et sa relation avec Lui, d'une manière analogue à celle dont nous grandissons dans la vie, dans nos relations avec tous ceux que nous aimons... dans l'espérance que ce cercle s'élargira pour, un jour, embrasser le monde entier, en Dieu. Il y a pourtant deux pièges à éviter pour un chrétien. Le premier est de penser qu'il a l'accès unique à Dieu, ce qui relativise grandement l'expérience religieuse des autres. Le second est d'oublier qu'il bénéficie cependant d'un accès privilégié à Dieu en Jésus Christ, qui est la manière d'être de Dieu parmi les hommes. (Concernant le second piège, il faut se rappeler que Jésus Christ aussi est un « Mystère » dont nous n'allons jamais cesser de découvrir la profondeur grâce aux moyens que la tradition chrétienne nous offre et au dialogue avec les croyants d'autres religions).

L'annonce de l'Évangile et le dialogue interreligieux

Les lecteurs de *Spiritus* sont conscients des implications de la réflexion ci-dessus. Ils ont peut-être bien compris aussi pourquoi la troisième orientation sera le constant souci de garder un équilibre entre ce dialogue et l'annonce de l'Évangile. Ici je me limiterai à quelques remarques sur cette question.

La première remarque vise à souligner que tout effort pour montrer qu'annoncer l'Évangile est plus important que dialoguer, ou le contraire, est très mal venu. Ceux qui s'engagent dans le dialogue interreligieux ne comprennent pas les accusations de relativisme, pas plus que ceux qui s'engagent pleinement, et avec enthousiasme, dans l'annonce de l'Évangile ne comprennent les accusations de prosélytisme. Ce type de querelle ne fait que nuire à ceux qui s'engagent et finalement c'est l'Église entière qui en souffre.

Le plus souvent, les dialogues que j'ai connus étaient des dialogues en vérité, c'est-à-dire des dialogues dans lesquels chacun exprimait avec justesse sa propre tradition, écoutait attentivement les propos de ses interlocuteurs, et puis s'efforçait d'adapter la présentation de sa foi afin qu'elle soit plus audible pour ses interlocuteurs. Tout cela

est loin d'être du relativisme. Il faut noter aussi que, quand un chrétien s'explique dans le dialogue, tôt ou tard, il parlera explicitement des grands mystères de la foi. Il peut expliquer pourquoi cette foi est importante pour sa propre vie, mais il n'a aucun intérêt à dire qu'elle est aussi importante pour son interlocuteur. Un tel glissement trahirait la confiance nécessaire pour que tout se passe bien dans le dialogue et cela pourrait tout miner. Et il est probable que la personne « trahie » aurait fort peu envie d'être évangélisée. En effet, seule, elle peut décider de ce désir.

La seconde remarque veut attirer l'attention sur le fait que le chrétien qui s'engage dans le dialogue témoigne par là même de plusieurs aspects essentiels de la foi : le respect que l'Église a pour les religions, l'affirmation que toute personne est créée à l'image de Dieu, le regard aimant que Dieu pose sur toute personne humaine, la dignité que le christianisme accorde à celle-ci (n'oublions pas Grégoire de Nysse) ; et sans doute la conviction qu'a un chrétien que ces interlocuteurs d'autres traditions ont des choses, qui pour eux sont importantes à dire, et, pour nous, importantes à entendre. Un chrétien qui refuse de dialoguer pour des « raisons théologiques » laisse entendre à ceux qui croient autrement que leur expérience est sans intérêt pour les chrétiens, que Dieu (Père, Fils et Esprit saint) est absent de leurs vies, que les chrétiens pensent que le salut leur est réservé... ce qui serait scandaleux pour beaucoup aussi de leurs frères et sœurs dans la foi en Christ.

Finalement, toute réflexion sur cette troisième orientation devrait, à mon avis, conduire à la conclusion que les personnes qui annoncent l'Évangile et celles qui s'engagent dans le dialogue ont besoin les unes des autres. Les premières rappellent aux secondes que Jésus Christ est le chemin, la vérité et la vie. Les secondes rappellent aux premières que Jésus Christ est inséparable du Verbe de Dieu dont saint Jean affirme : « Tout fut par lui et sans lui rien ne fut (Jn 1, 3) » et que le Verbe de Dieu est sans aucun doute plus proche des croyants d'autres religions et même des non-croyants que nous ne l'imaginons.

Dennis Gira

Réception de la Revue Spiritus En Centrafrique

Patrick Omer Mbea

Prêtre missionnaire spiritain, Patrick Omer Mbea a travaillé dans l'animation pastorale paroissiale au Cameroun. Après une spécialisation de maîtrise en théologie morale à l'université Marc Bloch de Strasbourg, il a été recteur du théologat spiritain de Ngoya à Yaoundé. Après avoir servi comme provincial des spiritains en Centrafrique, il est actuellement en animation pastorale à la paroisse Notre-Dame d'Afrique de Bangui.

Comme fidèle lecteur de la revue *Spiritus*, à l'occasion de la parution du 250^e numéro, il m'a été demandé de donner une appréciation venant de Centrafrique. Je voudrais rendre un vibrant hommage aux membres du comité de rédaction pour le travail assidu, la qualité des témoignages d'expériences et de recherches missionnaires recueillis et mis à la disposition des lecteurs.

Pour un pays comme la Centrafrique, marqué par les conflits militaro-politiques à répétition, la mission reste un défi au quotidien. En effet, en 2012, la République centrafricaine a failli basculer dans le chaos avec la prise de pouvoir par la force des rebelles de la coalition « Séléka ». La religion a été instrumentalisée pour opposer les chrétiens et les musulmans. Il a fallu l'intuition des leaders religieux pour mettre en place rapidement la plateforme des confessions religieuses (catholiques, protestants et musulmans). Ils ont sillonné le pays en pèlerins de paix pour éviter le pire. La mission en Centrafrique a pris depuis lors la forme du dialogue interreligieux au service de la paix.

Aujourd'hui, il y a un retour progressif à la paix. Les rebelles se sont dissimulés dans la brousse et opèrent en coupeurs de route. L'armée nationale, appuyée par les Russes et les Rwandais, n'a pas les capacités suffisantes pour assurer la sécurité d'un pays de 622 000 km², avec des routes impraticables. Dans ce contexte, la revue *Spiritus* est un outil de liaison où l'on puise à la source des réflexions et des témoignages édifiants pour se nourrir intellectuellement et spirituellement. Comme écho de l'actualité missionnaire universelle, elle nous aide à être non seulement au courant des situations et des défis missionnaires à travers le monde, mais aussi à enrichir les thèmes de retraites, de recollections et de formation dans les communautés.

La revue *Spiritus* devrait avoir une place de choix dans les bibliothèques des communautés sacerdotales, religieuses et surtout des maisons de formation. Nous regrettons la méconnaissance de cette Revue, chez les laïcs en Afrique en particulier, alors que beaucoup de laïcs y donnent des témoignages pertinents qui pourraient instruire et redynamiser la mission dans différents contextes du monde.

Nous constatons un désintérêt de plus en plus grand pour la lecture dans les maisons de formation et chez les agents pastoraux à cause d'internet et de ses multiples applications. C'est une situation à déplorer. Les formateurs des séminaires et d'autres maisons de formation devraient être invités à y veiller. En principe, chaque maison de formation devrait avoir un abonnement à la revue *Spiritus* qui a fait ses preuves depuis des années comme bulletin de référence. Une des difficultés en Centrafrique reste le problème de la régularité dans l'acheminement du courrier postal. Cependant, à Bangui, je suis heureux de bénéficier régulièrement de la réception de *Spiritus*.

Dans le sommaire, j'apprécie particulièrement la rubrique sur l'actualité missionnaire, ainsi que le « dossier » et les « chroniques ». Il faut apprécier également le soin particulier accordé constamment à la présentation de la revue, ce qui rend la lecture plus aisée. Je présente mes sincères encouragements au comité de rédaction pour le dur labeur et leur esprit de dévouement, en vue d'offrir ce joyau aux lecteurs et d'aider au ressourcement intellectuel et spirituel de chacun.

Patrick Omer Mbea

Une réflexion sur Spiritus

Armel Duteil

Religieux spiritain (Congrégation du Saint-Esprit), Armel Duteil est en mission au Sénégal, où il a été formateur au séminaire spiritain de Dakar, vicaire de paroisse, responsable des CEB (communautés ecclésiales de base), Caritas et JPIC (Justice, Paix et Intégrité de la Création). Depuis 2017, il est aumônier des prisons, centres sociaux et hôpitaux, média et formations diverses à Dakar.

Spiritus et la formation

E tant encore étudiant spiritain en philosophie, à Mortain en Normandie, en 1958-1960, j'ai eu la chance de participer à un groupe de recherches libermaniennes sous la direction du Père Athanase Bouchard et, ainsi, d'assister à la naissance de *Spiritus*. J'ai apprécié l'ouverture progressive de la revue à différentes congrégations missionnaires, ce qui est d'un intérêt évident. De même que l'ouverture progressive dans la recherche, en lien avec ce qui se passait dans l'Eglise et dans la société.

De 1964 à 1966, étudiant en théologie me préparant au sacerdoce, deux choses m'ont spécialement marqué. D'abord, mon insertion pastorale à Villejuif, sous la direction exigeante du Père Christian Roussin (voir le livre : « Les pauvres à la porte »), dans un centre d'accueil où se retrouvaient des Français en situation difficile, des Nord-Africains (juste après la guerre d'Algérie) et des Portugais fuyant leur pays pour ne pas être envoyés se battre contre les

mouvements de libération pour l'indépendance de l'Angola, du Mozambique ou de Guinée-Bissau. C'est là que j'ai appris à être missionnaire, en particulier, grâce à mon engagement à la JOC, puis à l'ACO (Action Catholique Ouvrière).

Ensuite, je reconnais l'importance de *Spiritus* en complément de mes études, pour suivre et comprendre la préparation du concile Vatican II, puis sa mise en œuvre, spécialement à partir de 1966 où j'étais envoyé en mission au Congo-Brazzaville.

Spiritus et la mission

Après les événements de mai 1968, pour beaucoup, la question s'est posée : pour rester fidèle à notre vocation missionnaire, fallait-il rester dans l'Église ou la quitter et s'engager dans la société ? Comme on le sait, les responsables de *Spiritus* à ce moment-là ont choisi de lancer la maison d'édition l'Harmattan, puis Karthala. Pour ceux qui, comme moi, ont décidé de rester dans l'Église, la revue *Spiritus* nous a permis de voir plus clair et nous a fourni des éléments pour notre choix et notre engagement missionnaire, grâce en particulier à la réflexion menée par les membres de différentes congrégations missionnaires du comité de rédaction.

Rentré en France de 1976 à 1979 pour l'animation missionnaire, j'ai eu la chance de participer au travail de ce comité de rédaction, dans une équipe dynamique et fraternelle. J'y ai apprécié le sérieux de la réflexion et de la recherche pour le choix des thèmes et des articles. Ce qui a été pour moi un élément important pour faire le point et évaluer mon engagement missionnaire.

Dans la suite de mes engagements au Sénégal et en Guinée, *Spiritus* a continué à m'accompagner, jusqu'à maintenant. En particulier dans mes engagements pour un développement plus humain, une amitié avec les personnes des autres religions, un engagement dans la société et une action pour Justice et Paix et le Respect de la Création. J'apprécie la complémentarité entre l'actualité missionnaire, les chroniques et les recensions, et le dossier qui permet d'approfondir la réflexion en apportant un équilibre entre

des articles plus courts et plus faciles à lire et une recherche plus approfondie pour aller plus loin. J'apprécie les efforts qui ont été faits pour rendre les dossiers plus compréhensibles pour des gens sur le terrain et n'ayant pas la possibilité de mener des recherches intellectuelles suivies.

Pour ne prendre qu'un seul exemple, le numéro sur le Synode m'a été d'un grand soutien pour le lancement du synode sur la synodalité dans plusieurs doyennés, dans de nombreuses CEB (Communautés Ecclésiales de Base), dans différents mouvements et associations et dans la commission nationale Justice et Paix des religieux et religieuses.

Quel avenir ?

Je souligne aussi la continuité de la réflexion sur la Mission, avec la présentation des différents aspects qui se complètent des numéros 238 à 248.

Un souhait : que *Spiritus* apporte des éléments de réflexion et d'action adaptés et à partir d'engagements concrets sur les abus sexuels et de conscience, car jusqu'à maintenant on a encore tendance à cacher ou nier la réalité de ces abus dans certains pays du Tiers Monde.

Quel avenir ? Les gens lisent de moins en moins. *Spiritus* aura de la peine à tenir dans ces conditions. En revanche, au Sénégal par exemple, les jeunes comme les adultes sont sans arrêt à consulter leur smartphone. Le moment n'est-il pas venu de mieux faire connaître la version numérique de *Spiritus* ? Bien sûr, cela demandera une adaptation importante à cette nouvelle façon de communiquer, avec des articles plus courts et présentés dans un autre style. Mais n'est-ce pas une question de survie ?

Armel Duteil

Lire Spiritus au Pérou : Penser la mission aujourd'hui

Sidnei Marco Dornelas

Sidnei Marco Dornelas, brésilien, est missionnaire scalabrinien. Il est titulaire d'une maîtrise en Sociologie de l'Institut Catholique de Paris et en Théologie Pastorale au Centro Universitario Assunção, de São Paulo au Brésil. Il a été conseiller à la Commission pour la Mission Continentale et l'Action Missionnaire (CNBB Brésil), entre 2010 et 2017. Il travaille actuellement à la mission scalabrinienne à Lima au Pérou.

La préoccupation de la revue *Spiritus* de penser la mission à partir des pratiques et des expériences missionnaires nous invite aujourd'hui à orienter toute réflexion future sur les relations, les échanges et les trafics dans un monde qui bouge dans tous les sens. Les missionnaires ont à relever un véritable défi, celui de la connexion entre les territoires de mission et les divers lieux de migrations des personnes et des groupes, avec leurs pratiques culturelles et religieuses.

Je lis la revue *Spiritus* dans le contexte de mon insertion dans l'Église de Lima, au Pérou, avec le regard fixé sur les migrations. Ce qui est d'ailleurs le trait caractéristique des scalabrinien, la Congrégation missionnaire à laquelle j'appartiens. De plus, les migrations nous rappellent toujours que nous vivons dans un monde qui nous déconcerte et dépasse largement nos capacités de compréhension.

Lima : différentes dimensions de migrations

À partir des années soixante, la population péruvienne, comme dans beaucoup d'autres pays, vit le tournant des migrations qui transforment le paysage de tous les continents. Au Pérou, les gens qui vivent dans les coins les plus reculés de la « sierra » et de la « selva » se déplacent vers les villes, où ils vont habiter dans des banlieues dépourvues de toutes ressources. Exploités et vivant dans des conditions difficiles, les familles et les groupes migrants changent leurs manières de vivre, leurs relations avec les pratiques culturelles et religieuses reçues des ancêtres, tout en maintenant leurs relations avec les parents des régions d'origine. Si le processus de développement économique avance sur les terres de l'intérieur, les liens culturels et religieux des migrants prennent une nouvelle configuration.

Accompagner ces groupes et familles de migrants dans leur réinvention, c'est d'une certaine façon aussi réinventer la mission, son langage, son insertion, ses relations et ses médiations. Inculturer l'Évangile et repenser la mission de l'Église dans le contexte des migrations, demande de sortir des positions figées pour engager des dialogues plus dynamiques avec ces populations en mouvement.

Néanmoins, les contextes deviennent encore plus complexes avec l'expansion de la diaspora péruvienne en direction d'autres pays. Les groupes et les familles vivent alors dans leur quotidien la dynamique de la présence/absence des parents déplacés dans d'autres parties du monde. Les rituels, les fêtes et les pratiques qui soutiennent les relations familiales prennent en compte les relations entre les différents lieux où se trouvent les gens, et les réseaux qui configurent la mondialisation de la vie quotidienne des familles et des groupes de migrants. Ainsi, les Péruviens, avec leurs pratiques culturelles et religieuses, se reportant aux lieux d'origine, se repensent tout autant comme étant des citoyens du monde.

Pour les accompagner, la mission doit s'adapter à leurs réseaux, sans méconnaître la simultanéité de ces relations à distance qui

mobilisent des enjeux dans les différents lieux où ils se trouvent. Entre le local et l'universel, la pensée sur la mission, nourrie des expériences de contacts avec le vécu et les pratiques religieuses et culturelles des familles et groupes migrants, doit chercher à élargir les chemins de l'évangélisation dans la dynamique de la vie des personnes.

Cependant, avec les transformations actuelles, les crises qui affectent globalement les pays du Sud ont alimenté d'autres mouvements de population, provoquant une situation encore plus dramatique. Ces déplacements sont en train de bouleverser la configuration du monde, avec d'importantes implications dans le quotidien des personnes.

En Amérique Latine, la crise prolongée du Venezuela a déclenché un exode de plus de 5 millions de personnes, qui se sont déplacées surtout vers d'autres pays d'Amérique du Sud. Le Pérou, à partir de 2017, a accueilli plus d'un million de migrants vénézuéliens. Ce fait inédit, dans un pays qui avait seulement une tradition d'émigration de ses propres concitoyens, a perturbé encore plus la vie quotidienne des gens. Dans les régions de concentrations de la population vénézuélienne, principalement les zones frontalières et les grandes villes, comme Lima, le paysage social a changé.

À côté des services publics débordés, des difficultés de trouver du travail et des moyens de survie, et du besoin de palier les nécessités les plus urgentes des arrivants, il y a eu une croissance du sentiment de xénophobie de la population autochtone à l'encontre des migrants venus du Venezuela. Cette nouvelle donne a mis en exergue le problème de la convivialité au quotidien, même au sein des communautés chrétiennes.

Enfin, la nouvelle réalité de la mondialisation a remis d'une autre façon les thèmes de la migration à l'ordre du jour dans le quotidien des familles, des groupes et des communautés. Entre le local et l'universel, la mission doit une fois encore élargir sa capacité d'apprentissage des chemins de l'évangélisation, d'ouverture à d'autres manières de vivre dans le local, avec en même temps le regard tourné vers les mouvements et les relations qui s'étendent à l'échelle des pays d'Amérique Latine et du monde.

Vers de nouvelles pratiques missionnaires

Mon insertion dans une paroisse à Lima, avec une attention spéciale aux migrants, se fait avec la préoccupation d'accompagner les migrants vénézuéliens qui participent à la communauté paroissiale, sans délaisser les autres groupes. D'ailleurs, la vérité c'est que tous les enjeux de la mission se posent sur notre capacité à favoriser les interactions et la connaissance mutuelle entre différents groupes de trajectoires et de traditions distinctes. Il s'agit de permettre que des spiritualités, avec des pratiques culturelles et religieuses d'origines diverses, puissent se découvrir complémentaires et trouver de nouvelles manières d'être ensemble.

À partir du contexte de ce « *melting pot* » de quelques communautés de Lima, à l'instar d'autres contextes latino-américains, l'on peut trouver dans *Spiritus* un interlocuteur précieux pour entrevoir de nouveaux horizons pour les pratiques missionnaires. Les relations avec le monde des migrants peuvent fournir un champ propice pour établir un dialogue avec d'autres pratiques missionnaires, et ouvrir de nouvelles perspectives pour penser la mission.

En ce sens, la lecture de l'« edición latinoamericana » de *Spiritus*, aussi bien que l'édition française, nous ouvre grandement à des expériences vécues dans d'autres horizons de mission. Ce sont des fenêtres qui nous ouvrent à la dimension universelle des pratiques de la mission, et nous aident à penser le concret de sa réalisation locale : sa catholicité, sa portée œcuménique, et surtout les connexions entre différentes manières d'être Église dans une perspective synodale.

Ainsi, on pourrait réfléchir et se demander comment le phénomène des migrations et les différents mouvements de populations, avec les contradictions vécues entre les traumatismes des déplacements forcés et la richesse des contacts avec d'autres cultures en d'autres contextes, peuvent également engendrer de nouvelles perspectives pour la mission.

En effet, il convient de se rappeler que dès les origines, des communautés chrétiennes se sont formées et ont grandi grâce aux échanges des expériences aux carrefours des routes de commerce, au hasard des événements humains, comme les guerres ou les expansions économiques, dans les travaux champêtres, dans les fêtes populaires, dans le quotidien des banlieues, ou dans les centres d'hébergement des étrangers.

Dans un univers régi par la mondialisation de l'économie, les multiples expériences se vivent sur les routes concrètes ou virtuelles des échanges des biens culturels, des rencontres par le travail ou le loisir. C'est là que circulent les personnes, les groupes, les familles.

L'Église, dans ce contexte nouveau, est appelée à devenir un espace où l'on articule le local et l'universel. D'un côté, des institutions établies récentes et traditionnelles, comme la CONFER (Conférences des religieux) dans le cas du Pérou, ou les réseaux latino-américains, comme la Red CLAMOR (Red Latinoamericana pour les Migrants et Réfugiés), essayent d'articuler les multiples expériences de rencontre avec les migrants, pour renforcer et optimiser les liaisons en évitant la dispersion. De l'autre côté, on trouve que de nouveaux moyens d'échange d'information, de connaissance des pratiques missionnaires, des essais de réflexion et de synthèse sont tout autant nécessaires.

Néanmoins, rien n'est plus fécond que la réflexion issue des expériences des migrants eux-mêmes, par rapport aux communautés où ils essayent de s'intégrer. C'est toujours l'expérience de l'originalité de la catholicité, lorsque les chrétiens qui représentent l'Église d'un pays (pas nécessairement une nation... mais plutôt un peuple ...), dans une situation de déplacement, une condition en même temps « provisoire et permanente », se mettent en dialogue avec l'Église d'un autre pays, considéré comme sûr et stable.

Cela peut être le cas lorsque des Églises d'un même pays, avec des traditions populaires distinctes, déplacées pour raison de migration, qui auparavant ne se connaissent pas, viennent à se rencontrer et à trouver d'autres formes de relations dans un pays

étranger, une nouvelle terre de séjour. Cet amalgame à diverses dimensions demande la capacité de penser l'insertion de l'évangélisation dans une nouvelle donne. Se reconnaître comme Église dans la diaspora, une Église en mission par les aléas de l'histoire, en relation avec d'autres Églises, autochtones ou non, c'est toujours le grand défi et la nouvelle perspective que nous tous sommes appelés à considérer comme de nouveaux points de départ.

***Spiritus*, sur les routes de la mobilité humaine**

Entre le local et l'universel, la réflexion missionnaire prend en compte les défis de la mission dans le contexte de la mondialisation, avec ses multiples contradictions. Les visages des migrants, des groupes humains en déplacement ainsi que les conflits récurrents dans nos quotidiens interrogent la pensée missionnaire. Mon insertion dans l'Église de Lima est un cas de plus entre les multiples scénarii du monde actuel. C'est un regard à ajouter à d'autres possibles, dans les différents niveaux des rencontres des peuples en mouvement.

La revue *Spiritus*, comme une lunette spéciale ou une fenêtre qui s'ouvre sur le monde de la mission, m'a permis de mettre en perspective et en relation les différentes manières de penser l'action missionnaire avec les expériences réelles qui mettent en valeur le message évangélique. Et penser la mission, comme toute pensée animée par un cœur uni aux migrants qui se déplacent, travaillent, prient et se divertissent, c'est toujours participer au débordement de la grâce de l'Esprit qui agit à travers les contingences des rencontres de la vie des gens.

Sidnei Marco Dornelas

Chrétiens, missionnaires de la paix

(...) Enfin, nous en arrivons à la troisième source de la paix : la mission. Jésus dit aux disciples : « De même que le Père m'a envoyé, moi aussi, je vous envoie » (Jn 20, 21). Il nous envoie comme le Père l'a envoyé. Et comment le Père l'a-t-il envoyé dans le monde ? Il l'a envoyé pour servir et donner sa vie pour l'humanité (cf. Mc 10, 45), pour manifester sa miséricorde pour chacun (cf. Lc 15), pour chercher ceux qui sont loin (cf. Mt 9, 13). En un mot, il l'a envoyé pour tous : pas seulement pour les justes, mais pour tous. En ce sens, les paroles d'Isaïe résonnent à nouveau : « Paix ! La paix à celui qui est loin, et à celui qui est proche ! – dit le Seigneur » (Is 57, 19). À ceux qui sont loin d'abord, et aux proches : pas seulement aux « nôtres », mais à tous.

Frères et sœurs, nous sommes appelés à être des missionnaires de paix, et cela nous donnera la paix. C'est un choix : c'est faire de la place dans nos cœurs pour tous, c'est croire que les différences ethniques, régionales, sociales, religieuses et culturelles viennent après et ne sont pas des obstacles ; croire que les autres sont des frères et des sœurs, membres de la même communauté humaine ; croire que tous sont destinataires de la paix apportée dans le monde par Jésus. C'est croire que nous, chrétiens, nous sommes appelés à collaborer avec tous, à briser le cercle de la violence, à démanteler les complots de la haine. Oui, les chrétiens, envoyés par le Christ, sont appelés par définition à être la conscience de paix du monde : non seulement des consciences critiques, mais surtout des témoins d'amour ; non pas ceux qui revendiquent leurs droits, mais à ceux de l'Évangile que sont la fraternité, l'amour et le pardon ; non pas ceux qui cherchent leurs intérêts, mais des missionnaires de l'amour fou que Dieu a pour chaque être humain.

Jésus dit aujourd'hui à chaque famille, communauté, groupe ethnique, quartier et ville de ce grand pays : la Paix soit avec vous. La Paix soit avec vous : que ces paroles de notre Seigneur résonnent dans nos cœurs, en silence. Sentons qu'elles s'adressent à nous et choisissons d'être des témoins du pardon, des acteurs dans la communauté, des personnes en mission de paix dans le monde.

Pape François, *Homélie à Kinshasa* (R.D.Congo),
aéroport de Ndolo, 1^{er} février 2023.

Inculturation, acculturation, contextualisation

Éclairage anthropo-théologique

Philippe Chanson

Théologien réformé, Philippe Chanson est docteur en Sciences sociales de l'Université de Louvain, membre de son Laboratoire d'anthropologie prospective et collaborateur scientifique aux cours en interculturalité de l'École de langue et de civilisation françaises de l'Université de Genève. Ses champs de recherches et publications couvrent en particulier les Antilles-Guyane où il a vécu et enseigné, et le Pacifique.

Eu égard à la thématique de ce numéro de *Spiritus*, il m'a été proposé de traiter des termes mis dans le titre de cette contribution. On aurait pu parler de concepts, mais cette désignation peut difficilement s'appliquer au mot « acculturation » qui relève plus d'un vocable évoquant un processus.

Cela dit, je me situerai dans la double focale de mes disciplines, l'anthropologie et la théologie, posant d'entrée que le terme « inculturation » est d'origine théologique catholique, que celui « d'acculturation » est proprement sociologique, alors que celui de « contextualisation » fut privilégié en missiologie protestante. Je signale toutefois que la position d'entre-deux du terme acculturation, dans le libellé même de mon titre, n'est pas insignifiante puisqu'il est inductivement mis en jeux d'appositions

comme d'oppositions aux termes d'inculturation et de contextualisation ; ce que j'aurai l'occasion d'expliciter et de pondérer.

Après avoir brièvement rappelé ces premiers modèles que furent d'abord, en amont, ceux d'adaptation et d'indigénisation, je le ferai en modulant ensuite ces notions d'inculturation et de contextualisation entre elles, pour aborder finalement celle d'acculturation.

Adaptation et indigénisation, les premiers modèles

On peut avancer que le terme « adaptation », plus utilisé au sein du catholicisme, comme celui « d'indigénisation », plus usité par les protestants, qualifie une théologie de la mission qui s'est dessinée très tôt, dans la seconde moitié du X^e siècle, par les deux frères Cyrille et Méthode envoyés chez les peuples slaves. Ils correspondaient à un effort de revalorisation des cultures locales principalement en adoptant les langues indigènes. Un effort qui s'imposera progressivement dès le début des missions modernes où les envoyés furent confrontés à des civilisations qu'ils découvrirent, non sans étonnement, singulièrement avancées et élaborées, à l'instar de la Chine de Matteo Ricci. Une tendance qui déboucha, entre les deux guerres mondiales, sur une nette revalorisation des cultures colonisées, suivie d'un effort de mise en œuvre stratégique des principes d'adaptation et d'indigénisation, ceci particulièrement lors des premiers soubresauts annonciateurs des décolonisations, soubresauts qui générèrent la production de théologies originales au sein des nombreuses communautés autochtones.

Ce fut l'époque des théologies africaines qui s'affirmèrent puis s'affinèrent dès l'apparition de ces nouveaux référents missiologiques avancés : celui donc d'inculturation né au sein de l'Église catholique et celui de contextualisation préconisé dans les Églises issues de la Réforme. En d'autres termes, on abandonnait et dépassait les vieux principes d'adaptation et d'indigénisation

procédant principalement par accommodation et aménagement de formes, et désormais surannés à l'orée du postcolonialisme, pour une nouvelle épistémologie missiologique et missionnaire recentrée sur le paradigme christique de l'Incarnation. Ce que Paul VI prolongea et résuma avec conviction en écrivant dans son exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi* de 1975 : « Il importe d'évangéliser non pas de façon décorative, comme par un vernis superficiel, mais de façon vitale, en profondeur et jusque dans leurs racines la culture et les cultures de l'homme ». Une déclaration en soi novatrice pour l'époque, mais qui n'alla pas sans s'ouvrir sur des interprétations multiples et des voies comme des voix des plus critiques préconisant, par devers un impérialisme chrétien mâtiné d'occidentalisation, l'émancipation et l'autonomisation des Églises locales. Ce que les concepts d'inculturation et de contextualisation devaient tenter de résoudre.

Le concept d'inculturation

Le terme, devenu concept, « d'inculturation » est un néologisme théologique d'origine catholique qui cherche à mieux rendre compte des synergies possibles, profondes et recherchées, entre la foi chrétienne et les cultures. Son pendant laïc le plus relativement proche est celui « d'enculturation », un terme issu, dans les années 1960, de l'école culturaliste américaine. Il désigne globalement le processus interne de transmission – par auto appropriation, intégration et assimilation continue – par lequel se perpétuent les valeurs sociales et institutionnelles comme les traditions et les composants culturels endogènes propres à formater en quelque sorte un groupe humain désigné.

Le néologisme inculturation, beaucoup plus extensif, s'en distingue cependant en ce qu'il met en avant un processus de pénétration avec des éléments *venant de l'extérieur*, puis adoptés dans une culture donnée, plutôt que de transmission interne au sein d'une culture. De surcroît, il cherche à exprimer l'exact contraire des méthodes dites de « table rase » qui désignent les processus radicaux de domination et donc d'acculturations forcées qui ont prévalu avec la colonisation et l'évangélisation des terres occupées.

Appartenant désormais au langage de la missiologie, il s'est solidement implanté dans le mouvement œcuménique et a très vite été admis dans le protestantisme malgré le fait que ce dernier ait privilégié le concept de contextualisation.

Né sous la plume de Pierre Charles en 1953 dans l'idée première d'appropriation au sens de prise en compte d'une culture, le terme « inculturation »¹ fut repris en 1962 dans une perspective missiologique par le jésuite belge Joseph Masson parlant de la « nécessité d'un christianisme inculturé d'une façon polymorphe », avant qu'il ne soit officiellement adopté sous l'angle théologique au Synode romain des évêques, en 1977, présenté par le supérieur général des jésuites d'alors, le Père Pedro Arrupe. C'est ce dernier qui en livra plus formellement une première définition dans sa fameuse *Lettre sur l'inculturation* datée du 14 mai 1978 :

L'inculturation est l'incarnation de la vie et du message chrétiens dans une aire culturelle concrète, en sorte que non seulement cette expérience s'exprime avec les éléments propres de la culture en question (ce qui ne serait alors qu'une adaptation superficielle), mais encore que cette même expérience se transforme en un principe d'inspiration, à la fois norme et force d'unification, qui transforme et recrée cette culture, étant ainsi à l'origine d'une nouvelle création.

C'est une définition qui recueille toujours beaucoup de suffrages, mais qui reste critique car, tout en suivant la constitution pastorale *Gaudium et spes*, qui considère la culture comme totalité organique de l'être humain, elle induit des formes de synergies missionnées, recherchées du message chrétien s'incarnant cependant librement au sein d'une culture et non imposé sur elle. Une tension perceptible qui fut accentuée face à la réalité décisive d'une nouvelle découpe du monde depuis les indépendances, la percée des mouvements de décolonisations et d'affirmations des identités

1. Pour tous les détails et les références précises, je me permets de renvoyer à l'entrée « Inculturation », largement reprise ici, que j'ai eu l'occasion de rédiger en p. 165-170 du *Dictionnaire œcuménique de missiologie. Cent mots pour la mission*, Ion Bria, Philippe Chanson, Jacques Gadille et Marc Spindler (dir.), Paris-Genève-Yaoundé, Cerf-Labor et Fides-CLÉ, 2001. On y trouvera également une bibliographie choisie traitant de ce concept.

culturelles, et l'expansion majoritaire d'un christianisme pensé et revendiqué hors du cadre occidental.

C'est l'éclosion rapide de ces phénomènes combinés qui poussèrent les vieilles Églises à établir des relations dialogales à l'égard des Églises missionnées réclamant leur autonomie et à reprendre avec plus d'éclairage et de conscience le concept d'inculturation. Non sans remarquer que ce sont également ces mêmes impulsions qui firent mettre parallèlement en exergue, du côté protestant, le concept de contextualisation et la réflexion fondamentale qu'il suscita lors de la Conférence missionnaire de Bangkok en 1973.

Quels sont maintenant les principes² qui régissent ce concept d'inculturation, qui fut perçu par Jacques Gadille comme « nouvelle donne missionnaire », en même temps qu'il concerne également les Églises occidentales aux prises avec une modernité les chahutant tous azimuts ? Il s'agit essentiellement de principes actifs par lesquels la vie et le message de l'Évangile s'insèrent dans une culture, de sorte qu'ils s'expriment à partir et à travers cette culture, tout en se muant en source d'inspiration créatrice capable de l'interroger et de la relancer dans toutes ses dimensions.

Ce qui concrètement s'inculture, c'est bien l'action de l'Évangile agissant anthropologiquement dans les personnes et, partant, dans les communautés culturelles qui sont sujets et acteurs du processus, non sans répercussions théologiques agissant dans les terrains ecclésiaux. Un processus anthropo-théologique actif reposant sur la personne du Christ incarné qui, s'étant fait membre d'une société humaine située dans l'espace et le temps, traduit, réalise et légitime la forme la plus paradigmatique de l'inculturation. Il s'agit donc bien d'une *praxis* où la foi se formule non plus à partir de l'extérieur, mais à partir des propres structures d'intelligibilité des populations de la société concernée.

Le champ de l'inculturation est donc vaste puisqu'outre l'action pastorale, culturelle, liturgique et rituelle, il intéresse également tout ce qui touche à la promotion humaine, l'engagement pour la justice,

2. J'apporte plus de précisions tout en citant mes sources.

la solidarité, le développement, l'écologie, etc., sans oublier les dimensions religieuses du terrain arpenté. Un processus impérativement dialogal, soit de réciprocité et d'échange dans les deux sens, de l'Évangile vers la culture et de la culture vers l'Évangile. Ce qui implique de s'ouvrir à ce que la culture interpelle aussi l'Évangile, et, qui plus est, d'accepter qu'en toute culture gît la possibilité d'apporter de nouvelles formes non conventionnelles de réappropriation et de restitution de l'Évangile au bénéfice des Églises locales. Un principe qui n'est certes pas sans risque puisqu'à l'abandon préconisé de la tutelle culturelle et théologique des Églises-mères sur les Églises missionnées, peuvent pointer, au nom d'une liberté ouverte par le processus d'inculturation et lorsqu'il n'y a plus de distance et d'instance critiques, les retours aux passésismes, aux ethnicismes et aux isolationnismes ecclésiaux par survalorisation et récupération idéologiques de sa culture.

Le concept de contextualisation

Passant maintenant au vocable-concept de « contextualisation », notons d'entrée que dans les sciences sociales, mais aussi en théologie, en droit et en historiographie, les mots « contexte », « contextualisation », « contextualiser », d'abord usités en linguistique et didactique, sont devenus des termes fédérateurs même si leur promotion ne fut pas très récente. Ces termes fondent la pertinence des opérations intellectuelles, épistémologiques et herméneutiques mises en œuvre dans tous les domaines d'investigation de ces disciplines. En sociologie comme en anthropologie, par exemple, la contextualisation a permis des changements de perspectives importants, débouchant sur des observations beaucoup plus concrètes et fines des champs investigués ou des sujets étudiés que ne le permettaient les seules approches structurales fonctionnalistes et autres méthodes statistiques. Au point que le fait de contextualiser, c'est-à-dire de replacer et de resituer les sociétés, les individus, les événements et autres objets/sujets dans leurs lieux géo-topographiques et leurs biotopes historiques, politiques, économiques, religieux, etc. qui les ont générés, est devenu incontournable. C'est dans cette trace que le terme et son usage a fait son apparition en missiologie.

Comme nous l'apprend Jean-François Zorn³, ils ont été recommandés par l'assemblée du Fonds pour l'enseignement théologique du Conseil Œcuménique des Églises en 1972. Ils devaient exhausser en somme la pensée et les pratiques d'indigénisation pour tenir compte avec plus d'acuité des contextes politico-sociaux dans lesquels se déployait une nouvelle façon d'envisager la mission, tout en participant à lutter contre les phénomènes de sécularisation, les conformismes ecclésiaux et la perte de l'élan missionnaire qui avaient jusqu'alors impacté les nouvelles Églises.

C'est dans cette perspective que sont nées les théologies dites « contextuelles », « tiers-mondistes » et « de libération », des théologies réactives au conservatisme doctrinal, éthique, politique et indigéniste du christianisme paternaliste occidental. Bien des critiques touchant aussi bien la survalorisation des contextes qu'une assimilation trop proche entre une lecture de l'action de Dieu et les processus historico-politiques contemporains menant à des tendances relativistes voire radicales au niveau théologique, ont été formulées envers ces mouvements, - souvent d'ailleurs de façon infondée ou trop accentuée, alors qu'ils étaient proches des perspectives du concept d'inculturation, concept que l'on ne peut cependant pas totalement confondre avec celui de contextualisation.

Comme l'explicite fort bien Jean-François Zorn, l'inculturation, en tant que relevant « de la "substance catholique" », « met l'accent sur la présence spirituelle de Dieu dans tout ce qui existe et postule un lien, voire une continuité, entre Dieu, l'homme, la nature et la culture » tout en s'inscrivant « plutôt dans une logique théologique qui cherche à surmonter la séparation entre Dieu et le monde », participant ainsi à les rapprocher « sur le registre sapientiel de la Parole qui s'imprègne dans le monde, l'accueille et travaille à sa rédemption », alors que la contextualisation pensée en protestantisme adopte une posture différente. Elle « s'inscrit dans une logique théologique qui prend acte d'une séparation de Dieu et

3. Jean-François Zorn, entrée « Contextualisation », Ion Bria, Philippe Chanson, Jacques Gadille, Marc Spindler (dir.), *Dictionnaire œcuménique de missiologie. Cent mots pour la mission*, 67.

du monde et travaille à leur rapprochement sur le registre prophétique de la Parole qui retentit dans le monde, un monde qui l'entend, mais ne la reçoit pas, la rejette même »⁴.

Pour expliciter plus concrètement ces différences d'accents entre ces deux concepts, référons-nous à un exemple illustratif. Celui, récurrent, soulevé par la traduction du mot « Dieu » dans les langues vernaculaires, à l'instar de celle qui fut posée au sein de l'ethnie Hmong. Elle me fut présentée par le Père Yves Bertrais, OMI, cocréateur de l'écriture de la langue de ces montagnards du Haut-Laos, auquel il consacra toute sa vie. Employant les mots hmong usités dans les prières chamaniques de façon à toucher ses locuteurs, il fit de même concernant le rendu du mot Dieu, privilégiant Tchu Ndou, le Seigneur du Ciel tutélaire, qu'il trouva linguistiquement *le plus inculturé*. Un choix qui posa problème aux traducteurs des missions protestantes américaines qui, trouvant le terme trop proche de la mythologie hmong, préférèrent *le contextualiser* par Va Tchu, le Roi-Seigneur, parce que les ethnies hmong, apatrides et acéphales, ont toujours attendu (pour autant également dans leur mythologie) une figure royale fédératrice. Ce qui a abouti à deux Bibles hmong.

Je laisse en note le détail de ces préférences⁵, mais ces dernières me semblent bien montrer comment ce choix de traduction du mot

4. Jean-François Zorn, entrée « Contextualisation », 69.

5. Cf. le chap. 4 de mon ouvrage, Yves Bertrais. *La passion Hmong. Un des derniers missionnaires-anthropologues du XX^e siècle*, Paris, Karthala, 2021. Yves Bertrais, avait trouvé culturellement, sémantiquement, idiomatiquement et surtout théologiquement plus juste et légitime de traduire ainsi Dieu, parce que ce choix se rapprochait le plus de la conception cosmogonique hmong, rapportée par le corpus des mythologies, renvoyant à l'appréhension de ce Seigneur-Maître du Ciel, instance créatrice qui précéda et présida tous les commencements et qui, omniprésent et surplombant tout, avait statut de Témoin Ultime. Du côté protestant, le choix de Roi-Seigneur-Maître connotait pour les Hmong une perception et une restitution théologique à visée plus politique, mais avec ce risque latent qu'il se trouvait entremêlé de drames effroyables causés par des leaders messianistes illuminés ayant régulièrement entraînés des milliers de Hmong à la mort, le même corpus des mythologies rapportant qu'ils attendaient un Messie-Roi terrestre, le Houa Tai, venant rétablir un improbable âge d'or. Le livre vient d'être honoré du Prix Louis Marin 2022, décerné par l'Académie des Sciences d'Outre-mer.

« Dieu » s'est joué entre une *inculturation* (ici linguistique) soit, comme dit *supra*, selon une logique théologique d'obédience catholique qui, postulant une continuité entre Dieu et le monde, tend à surmonter leur séparation en travaillant à les rapprocher sur le registre sapientiel de la Parole qui s'imprègne dans le monde, et une *contextualisation* (ici plus politique) soit, également dit *supra*, selon une logique théologique qui, en perspective protestante, prend acte d'une séparation de Dieu et du monde et travaille à leur rapprochement sur le registre prophétique de la Parole qui retentit dans le monde. Un exemple qui n'empêche nullement de penser que l'inculturation comme la contextualisation restent deux approches en réalité plus complémentaires qu'opposées, tant, en fonction des situations et des lieux, leurs perspectives croisées peuvent se révéler stimulantes, probantes et novatrices face aux pressions des acculturations.

Le vocable acculturation

Reste en effet à commenter ce vocable « acculturation » qui touche et décrit les changements qui se produisent par interactions lorsque des cultures différentes se rencontrent de façon continue sur un même sol⁶. Ce qui, d'évidence, est un phénomène universel non univoque et constitutif à *toutes* les cultures, à *toutes* les sociétés, quelles qu'elles soient. C'est une notion issue du vocabulaire anthropologique nord-américain dès la fin du XIX^e siècle et de suite popularisée par l'école culturaliste principalement dans les années 1930 sous l'impulsion de Melville Herskovits. Elle interroge évidemment le concept toujours ambigu de culture auquel il est accolé, ce qui est une des raisons centrales de sa polysémie et, partant, de sa difficile utilisation. Ce d'autant plus que cette notion reste étroitement liée, en socio-anthropologie, aux approches critiques des colonisations, puis aux processus des décolonisations

6. Cf. cette définition classique de Melville Herskovits datant de 1938 mais toujours considérée : « l'acculturation comprend les phénomènes qui résultent du contact continu et direct des groupes d'individus ayant différentes cultures, ainsi que les changements dans les cultures originales des deux groupes ou de l'un d'entre eux », *Acculturation : the Study of Culture Contact*, Publisher, New-York, J. J. Augustin, 1938.

sur fond du culturalisme américain évoqué qui, dans les années 1930-1960, mêlant étroitement anthropologie et psychisme, avançait que des typologies de caractères dits ethniques et de personnalité de base ressortaient des traits culturels généraux dans lesquels les individus avaient été moulés dans leur enfance⁷. Une approche qui se révélait (et qui se révèle toujours) être très problématique lorsque, de surcroît, elle se double de vues dualistes affirmées entre sociétés « civilisées » et sociétés « archaïques » ; des vues propres à générer tous les aléas classificatoires, hiérarchiques, racistes et nationalistes bien trop connus.

C'est ce qui finira par impacter et restreindre cette notion d'acculturation, dès lors principalement dévolue à mettre en lumière les parts de modifications, soit de déperditions (déculturations) ou de transformations (transculturations) entre les collectivités culturelles. Et ceci très particulièrement lorsque, mises en contact de façon directe et prolongée, elles s'affichent de puissance inégale entre une culture « source » et des cultures « cibles ». Autrement dit, lorsque l'une d'entre elles, dominante, exténue alors toutes les autres, dominées. Un constat que confortait encore l'interprétation du préfixe *ac* d'acculturation passant par force de sa conjonction à finalité positive à celle d'un *a* privatif négatif. Un glissement qui a abouti à ce que Roger Bastide, dans son *Anthropologie appliquée* de 1971, distingue trois stades de gradation possible sur l'échelle de l'acculturation.

Celle « libre ou diffusionniste », que l'on qualifiera de « douce et spontanée », qui produit petit à petit naturellement, inconsciemment et positivement, des modifications ou des transformations enrichissantes par le biais de contacts interculturels allant dans les deux sens et d'autant plus incompressibles que les sociétés ne cessent de se rencontrer et de se métisser dans tous les domaines (économiques, sociaux, artistiques, culinaires, religieux, etc.) ; celle « contrôlée ou planifiée », qui se produit à sens unique

7. Je détaille la position culturaliste dans Philippe Chanson, « De l'invention de la culture à l'interculturalité. Approches, concepts et lexique », Patrick Suter, Nadine Bordessoule-Gilliéron et Corinne Fournier Kiss (dir.), *Regards sur l'interculturalité. Un parcours interdisciplinaire*, Genève, Métis Presses, 2016, 27-51.

lorsqu'une culture démographiquement et linguistiquement majoritaire s'estime mieux adaptée, techniquement plus opérationnelle, rationnellement supérieure et donc plus à même de dominer dans tous les registres influents, au point de faire stratégiquement et très progressivement pression sur une autre ou les autres, les aspirant en quelque sorte inéluctablement pour qu'elles s'adaptent, absorbent et ingèrent son mode de fonctionnement, de consommation, de pensée et ses manières d'être, ce qui débouche pour elles sur de nettes déperditions culturelles ; et celle « dure ou forcée », d'assimilation et d'intégration imposée *manu militari* sur toutes cultures minoritaires ou minorées ou territoires annexés au sein de régimes idéologiques, totalitaires, ultranationalistes, coloniaux, que l'on peut assimiler à de véritables phénomènes de dégradation, de déculturation, voire carrément de « génocide culturel » débouchant sur les stigmatisations, les replis et les ghettoisations que l'on sait⁸.

C'est dire si l'acculturation est une notion centrale pour l'appréhension et le décodage des questions touchant autant les rapports d'interculturalité que les modes d'adaptation vécus par exemple par les migrants et leurs diasporas, dont une bonne part des réponses se trouve aux mains des États prédominés ou non par une vision pluriculturaliste (vivre ensemble sur un même sol), multiculturaliste (vivre séparé sur un même sol) ou monoculturaliste (vivre totalitairement sur un même sol). Mais c'est aussi une notion sans aucun doute toujours à revoir et à examiner en registre de christianisme, y compris donc au miroir de ses actions missionnaires lorsqu'on aborde les principes qui régissent aussi bien les modèles d'inculturation que les modèles de contextualisation.

Ces actions cherchent-elles à simplement témoigner et laisser naître librement l'Évangile *au sein* d'une culture ? À diffuser et contrôler le message de ce même Évangile *par devers* une culture ? Ou à planifier et imposer l'Évangile et les seuls usages ecclésiaux « normatifs » missionnés *sur* une culture ? Ces typologies qui peuvent être légitimement discutées et disputées, j'en conviens, ne

8. Cf. Roger Bastide, *Anthropologie appliquée*, Paris, Payot, 1971, rééd. Paris, Stock, 1998, 7, 22, 24, 62 et 46-90 pour les chapitres spécifiques.

doivent cependant pas oblitérer que face au réel, tout est toujours partiel. L'on ne peut plus véritablement verser dans des généralisations classificatoires, tant rien n'est unilatéral ou univoque, tant les frontières entre les typologies et les termes-concepts qui les représentent ne sont ni systémiques ni étanches, mais bien poreuses, tant ce que l'on entend communément sous le terme « culture » reste aléatoire et peut se reporter par exemple plus sur les phénomènes de *subculture* inhérents à chaque société plutôt qu'à une culture pensée telle une entité référente globale.

Comprendre ou entendre l'Autre ?

En fin de compte, on se gardera donc d'une utilisation trop fonctionnaliste de tous ces vocables qui ont plus pour richesse de découvrir et d'évaluer au mieux, devant les complexités, les oscillations et les imprévisibles, les faits et effets des rencontres et des contacts entre les sociétés que de les opposer ou de vouloir conclure. C'est aussi dans cette trace qu'entre reprises théologiques et missiologiques de ces mêmes vocables, on se gardera d'être trop tranché. Les acculturations n'épargnent ni les processus d'inculturation ni ceux de contextualisation, même les mieux pensés et bienveillants. De surcroît, faut-il toujours vouloir tout comprendre ? J'en doute depuis que le philosophe martiniquais Édouard Glissant n'a cessé de nous rappeler que dans ce verbe « com-prendre » il y a celui de « prendre », très accapareur, possessif et réducteur : je com-*prends* l'Autre, je le saisis, le cerne, l'assimile, l'entoure des bras de ma norme (comme le signe sa gestuelle). Cela peut cacher une générosité équivoque : l'Autre considéré mais risqué d'être pris, digéré et réduit à l'aune de mes propres vues, de ma culture, de mes systèmes, avec la prétention induite de lui être nécessaire⁹. Raison pour laquelle, personnellement, je lui préfère désormais celui d'*entendre*.

Philippe Chanson

9. Édouard Glissant revient maintes fois sur ce terme. Notamment dans sa *Poétique de la Relation*, Paris, Gallimard, 1990, 206-207, et dans « Le chaos-monde, l'oral et l'écrit », Ralph Ludwig (textes rassemblés et introduits par), *Ecrire la « parole de nuit »*. *La nouvelle littérature antillaise*, Paris, Gallimard, 1994, 126-129.

« Et nous qui espérons... » (Ac 24, 21)

Chemin d'Emmaüs, chemin de libération

Paulin Poucouta

Prêtre de l'archidiocèse de Pointe-Noire (Congo-Brazzaville), Paulin Poucouta est professeur émérite de l'Université Catholique de Yaoundé. Il est actuellement directeur de publication de la revue Spiritus.

La profonde déception des deux disciples qui repartent à Emmaüs (« Et nous qui espérons » (Ac 24, 21) traduit en fait la soif profonde de libération inscrite dans la mémoire de chaque peuple. Or, la mémoire nous met en connivence avec la coutume, la culture, l'interculturel, le vécu socio-économique et l'environnement. Elle peut être cabossée par des accélérations de l'histoire. Comment alors la libérer et la régénérer ?

Ainsi, après l'euphorie post-exilique, le peuple de la Première alliance, englué dans les tensions liées à la gestion du quotidien, a dû convoquer la figure remodelée et amplifiée d'Abraham comme utopie d'une aventure autre¹. De même, au premier siècle, face à la pression de l'*oikoumène* gréco-romain, certains voient en Jésus la réalisation de la figure refondatrice d'Abraham et de divers messies. On comprend qu'ils considèrent sa mort comme la fin de toute espérance en la possibilité d'une nouvelle dynamique libératrice.

1. Römer Thomas, « D'Abraham à la conquête. L'Hexateuque et l'histoire d'Israël et de Juda », *Recherches de Science Religieuse*, 103/1, janvier/mars 2015, 35-53.

N'est-ce pas ce que traduit la réflexion quasi désespérée des deux disciples, réflexion qui résume et assume celle de l'ensemble de leur peuple? Devant la désillusion et le malentendu, le Ressuscité provoque les pèlerins d'Emmaüs à un exode libérateur de la mémoire, du monde nouveau, de la fraternité et du cœur. N'est-ce pas là l'aujourd'hui du chemin d'Emmaüs?

La désillusion

Même si l'évangile de Marc y fait allusion dans sa finale (Mc 16, 12-13), l'épisode des disciples d'Emmaüs est propre à Luc (24, 13-35). Il occupe 23 versets du long chapitre 24 qui clôt le troisième évangile. Il récapitule l'ensemble du livre, respectant en cela les règles rhétoriques de l'Antiquité². Le passage est encadré par l'expérience pascale des femmes au tombeau (Lc 24, 1-12) et celle des apôtres (24, 36-49).

Pour la plupart des critiques, ce passage, abondamment étudié³, a pour thème principal la reconnaissance de Jésus à la fraction de pain⁴. Hugues Cousin le résume ainsi :

Le récit des disciples d'Emmaüs a pour but de montrer comment après avoir conversé avec lui sur la route (v. 13-27), ils en viennent à reconnaître Jésus lors du souper (v. 28-35)... Si Luc y attache tant d'importance, c'est qu'il implique considérablement le lecteur en étant pour lui d'une importance et d'une actualité permanentes⁵.

La reconnaissance de Jésus donne tout son poids à la thématique du voyage et de la route si chère à Luc et sur lequel se construit une bonne partie du troisième évangile (Lc 9, 51-19, 27)⁶. De même, l'épisode des disciples d'Emmaüs nous dépeint l'histoire de deux voyageurs qui en rencontrent un troisième, Jésus, qu'ils ne

2. Cf. Jean-Noël Aletti, *Quand Luc raconte*, 222-223.

3. Voir l'abondante bibliographie sélective que présente François Bovon, *L'évangile selon saint Luc*, Genève, Labor et Fides, 2009, 432-436.

4. Eugene Laverdiere, *Luke. New Testament Message*, 5, Dublin, Veritas Publications, 1980, 282s; Jean-Noël Aletti, *L'art de raconter Jésus Christ*, Paris, Seuil, 1989, 184 s.

5. Hugues Cousin, *L'évangile de Luc*, Paris, Centurion, 1993, 328-329.

6. Cf. Jean-Noël Aletti, *L'art de raconter Jésus Christ*, 112-115.

reconnaissent pas tout de suite. Pourtant, ce sont les premières paroles du Ressuscité (De quoi parliez-vous chemin faisant ?) qui vont amener les disciples à dévoiler progressivement le motif de leur voyage (Lc 24, 17s) :

Les deux hommes ont quitté le groupe de ceux qui étaient réunis avec les onze (cf. v. 9), abandonné la ville où l'exécution de leur Maître a sonné le glas de leur espérance. Ils rentrent chez eux, dans un bourg peu connu, à soixante stades de Jérusalem (onze kilomètres)⁷.

On connaît l'importance que Luc accorde à la mission des 72 disciples aux côtés de celle des apôtres. S'ils quittent si précipitamment Jérusalem, c'est parce qu'ils sont dépités, pleins de tristesse : « Alors, ils s'arrêtèrent, tout tristes », littéralement : l'air sombre (24, 17). Mise en exergue, à la fin du texte, l'expression souligne la gravité liée à la mort et au deuil.

On les comprend. Les disciples venaient de célébrer la Pâque, faisant ainsi mémoire de la libération passée, présente et à venir que Dieu accorde à son peuple. Cette fête était entourée d'une certaine effervescence messianique. Pour cette raison, l'armée impériale venait à cette occasion à Jérusalem, pour parer à toute éventualité. Cette présence militaire ne faisait qu'exacerber les ressentiments contre l'occupant et la volonté d'indépendance.

Les deux disciples, eux, avaient quasiment la certitude que leur héros, Jésus de Nazareth, allait se manifester. Mais un événement tragique a terni ces espérances : il a été exécuté (24, 13-14). Pour eux, il s'agit plus que d'un fait divers. Ils se sentent profondément concernés. En lui, ils avaient mis toute leur confiance. Mais le héros est bien mort, puisque cela fait trois jours déjà qu'il est dans la tombe. Ce qui, selon la tradition juive, est preuve de décomposition du cadavre, sans espoir de retour à la vie (cf. Jn 11, 39). Or, nouveau Moïse, Jésus le nouveau libérateur ne devait pas connaître la mort. Alors, à quoi bon rester encore à Jérusalem, se demandent les deux disciples.

7. Hugues Cousin, *L'évangile de Luc*, 329.

Profondément déçus, ils s'entretiennent, littéralement : ils disputent et débattent ensemble. De manière insistante, Luc montre que les deux disciples ne font pas que cheminer ; ils parlent des derniers événements, de l'actualité. Ils s'interrogent : qu'est-ce qui n'a pas marché ? Est-ce la trahison de Judas qui a tout gâché ? Jésus aurait-il été désavoué par Dieu ?

Au désespoir et aux questionnements s'ajoute le récit troublant des femmes de leur groupe qui ont trouvé le tombeau vide. Il est vrai que les anges leur avaient donné le sens de l'événement. Pourtant, à l'instar des apôtres, les disciples restent dubitatifs. Ils ont du mal à emprunter les chemins inattendus de la foi, à laisser dans la tombe leurs certitudes nationalistes, pour ressusciter à celles plus universelles que Dieu propose en son Fils.

Le malentendu

Luc ne dévoile que le nom d'un des deux disciples : Cléophas. Pourtant, à travers lui et son compagnon nous retrouvons les questionnements et le désarroi de tout un peuple.

Mais, de quelle nature est la déception des disciples ? Luc ne présente-t-il pas ici une espérance messianique et théologique ? En effet, nulle part, l'évangéliste n'évoque le rôle de l'occupant romain. De plus, les disciples insistent sur la condamnation par « *nos grands-prêtres et nos chefs* ». Le terme « délivrer » ici utilisé n'évoquerait-il pas le rachat des Hébreux par le Seigneur et n'aurait-il pas ici un sens divin et messianique ?

Pourtant, avec la plupart des critiques, il convient de reconnaître que l'espérance déçue des deux disciples a bien une portée politique. Certes, pour le peuple de la Première alliance, c'est Dieu qui réalisera les espérances messianiques par l'intermédiaire de son messie. Mais ce salut est une libération holistique, avec toute sa charge nationaliste.

Ainsi donc, le désarroi des disciples résume bien le désespoir d'un peuple dont le quotidien est marqué par l'attente messianique.

Certes, tous ne partagent pas l'option de la violence prise par la guérilla de Galilée, avec les zélotes. Mais, tous rêvent d'être libérés de la colonisation romaine et de voir restaurer le royaume de David, en attendant le règne définitif de Dieu. Les différents courants religieux attendent le Messie, sous diverses figures : soit comme roi, fils de David ; soit comme descendant du Grand Prêtre ; soit comme Élie ou quelqu'un des prophètes ; soit comme Fils de l'Homme.

D'ailleurs, sur le chemin de Jérusalem, lorsque Jésus interroge ses apôtres sur ce que l'on dit de lui, ils donnent différentes réponses qui correspondent, en partie, aux attentes messianiques de l'époque (Lc 9, 19s). Les apôtres eux-mêmes y adhèrent. Malgré les mises en garde de Jésus et les annonces répétées de sa passion, ils sont soucieux de préparer chacun son avenir politique.

On comprend que pour expliquer à Jésus, censé les ignorer, les événements de ces « derniers temps », les deux disciples font un récapitulatif des faits, selon leurs convictions nationalistes. Hugues Cousin le résume ainsi :

Une telle récapitulation est une prédication missionnaire... tronquée ; la Passion s'y trouve, mais non la résurrection. Le ministère et la mort de Jésus sont présentés du point de vue de disciples déçus dans leur espérance nationaliste et messianique. Comme les personnages mis en scène dans les récits de l'enfance, ils attendaient *la délivrance d'Israël* et pour eux, ce devait être l'œuvre de Jésus. Une telle espérance est légitime pour Luc ; encore ne faut-il se tromper ni dans son heure ni dans son mode de réalisation (Ac 1, 6-7)⁸.

Libérer la mémoire

C'est pourquoi, après les avoir entendus, Jésus propose aux disciples une catéchèse biblique, libératrice d'une mémoire qui ne permet pas de comprendre le sens de sa mort. Pour cela, il part de la lecture typologique⁹ d'un des passages vétéro-testamentaires le

8. Hugues Cousin, *L'évangile de Luc*, 330.

9. Cf. Jean-Noël Aletti, *Le messie souffrant. Un défi pour Matthieu, Marc et Luc. Essai sur la typologie des évangiles synoptiques*, Namur, Lessius, 2019, 153-155.

plus utilisé par les premiers chrétiens pour comprendre le destin tragique de leur Maître. Il s'agit de la figure du serviteur souffrant : « *Ne fallait-il pas que le Messie souffre ainsi avant d'entrer dans sa gloire ?* » (Lc 24, 26).

Cette catéchèse est ambulante. Pour Luc, le chemin, c'est le lieu de familiarité, du quotidien, avec sa simplicité, ses incohérences, ses imprévus, ses surprises. Cette vie de tous les jours est habitée d'espoir et de désespoir, de quêtes de sens dans un monde où les ténèbres et les incertitudes s'amoncellent. Pourtant, ce banal humain et quotidien est le lieu où nous rejoint le Ressuscité, rappelant ainsi l'exode biblique, quand le Seigneur marchait avec son peuple.

La figure du serviteur souffrant nous renvoie à la période exilique et postexilique. L'expérience de l'exil fut une cure de modestie pour Juda, qui avait perdu tout ce qui faisait son orgueil : la terre, le temple, le roi et surtout ses rêves de puissance. En effet, au fil des années, Israël avait fini par vivre l'élection divine comme un privilège. Il avait même fini par créer Dieu à l'image de ses ambitions guerrières, en en faisant, à l'instar des peuples environnants, un Dieu guerrier, leur chef d'État-major.

Israël est appelé à redécouvrir le véritable visage de Dieu, le Dieu de tous les peuples, totalement dés-armé et briseur de guerres. Il se devait de vivre sa mission au cœur du monde comme un service. Le Deutéro-Isaïe le dit à travers les quatre chants du serviteur.

Élu et soutenu par Dieu, le serviteur réalise sa mission dans la force et la fermeté de la modestie et de la douceur. Le modèle d'un tel engagement, c'est le roi perse Cyrus qui ne profite pas de ses victoires pour écraser. Au contraire, il rend la liberté aux opprimés. Il respecte les minorités, les diversités culturelles, nationales et religieuses (Is 42, 1-7). Au lieu de diviser et de disperser, le serviteur rassemble non seulement Israël, mais aussi toutes les tribus et toutes les nations, sans distinction aucune (Is 49, 1-9). Il s'oublie lui-même pour réaliser sa mission, confiant que rien ne peut arrêter l'œuvre de Dieu en marche (Is 50, 4-11).

Le sommet de cette expérience, c'est la figure du Serviteur souffrant (Is 52, 13—53, 12). Torturé, méprisé, il est soumis à une mort injuste. Mais il ne se révolte ni ne se résigne. Il vit sa souffrance en solidarité avec les « multitudes ». Il offre sa vie pour le péché des autres. Cette figure est tellement atroce que personne ne songe à se l'approprier, encore moins à en faire un héros libérateur.

Le Nouveau Testament relit la figure du serviteur souffrant pour comprendre le destin tragique et scandaleux de Jésus, rejeté et tué. Il est le serviteur souffrant qui, par son obéissance, sauve l'humanité, au prix de la croix. Mais cela n'est pas facile à admettre, même pas pour les chrétiens.

C'est pourquoi, reprenant l'ensemble du cheminement d'Israël, en commençant par l'expérience fondatrice de l'exode, Jésus propose aux deux disciples un regard autre sur Dieu, sur le messie, sur leur mission et sur l'histoire. En effet, par sa mort et sa résurrection, Jésus nous découvre le vrai visage du Père. Jésus invite les disciples à une vision du Messie et de Dieu dont l'intervention salvifique touche tous les peuples.

En fait, Jésus révèle aux disciples d'Emmaüs que la tradition biblique est une mémoire qui s'est construite au cours des siècles, dans les continuités et les ruptures, dans des relectures permanentes de l'héritage traditionnel. Lire et écouter la Parole avec le regard et l'oreille de Jésus permet de régénérer de fond en comble notre histoire et notre culture, notre imaginaire et notre engagement pour une société de liberté pour tous. C'est pourquoi les disciples doivent quitter une conception ethnocentrique de l'histoire.

Mais cela doit-il se réaliser au détriment de l'indépendance d'Israël ? La lutte pour la libération n'est-elle pas juste et légitime ? Tous les peuples qui ont connu ou connaissent la dépendance le savent bien. Comme bien souvent, Jésus ne répond pas directement à la question. En effet, il sent poindre l'idée d'un Dieu au service d'Israël, de son idéologie, de ses rêves messianiques. Alors, il déplace le débat. Il refuse de s'enfermer dans le jeu des luttes politiciennes entre peuples, entre tribus, entre races. Il propose un

regard et une praxis qui permettent de transformer les relations humaines.

Libérer le monde nouveau

Dès lors, l'expérience des disciples sera celle de la conversion. Sur le chemin de leurs quêtes légitimes de libération, la route d'Emmaüs impose des ruptures dans tous les domaines de l'existence. Le paradigme du serviteur souffrant est celui d'une rencontre qui se fait sous le signe du service et non pas de la puissance, de la gratuité et non pas de la force.

On comprendra mieux pourquoi Jésus évitait toute forme de messianisme politico-religieux. De nombreux épisodes de sa vie le montrent : le récit de la tentation en Mt 3, le blâme infligé à Pierre (Mt 16, 21s), la résistance à la foule qui veut le faire roi (Jn 6, 15). Son royaume n'est pas de ce monde. Sa messianité se manifeste par le don total de sa vie. Sa royauté est celle de la puissance de l'Amour (Jn 13, 1).

Le soir tombant, après une longue journée de marche et d'écoute, les disciples offrent à Jésus une hospitalité qui deviendra eucharistie. La catéchèse biblique a préparé les disciples à reconnaître Jésus à la « fraction du pain ».

L'expression n'apparaît que deux fois dans le Nouveau Testament, toujours sous la plume de Luc (Lc 24, 35 ; Ac 2, 42). Elle évoque les repas juifs. Après avoir béni le pain, le chef de famille le rompt et le distribue aux autres. Il marque la communauté de table que constitue le fait de partager le repas. Jésus reprendra ce geste lors de son dernier souper avec ses disciples. Dès lors, l'expression évoque l'Eucharistie, célébration de la mort et de la résurrection du Seigneur, célébration de l'aventure commune entre Dieu et l'humanité, célébration d'un monde nouveau.

Ainsi, lorsqu'à la fraction du pain, les yeux et le cœur des disciples s'ouvrent, ils saisissent le message de Jésus. Oubliant leur fatigue, secouant leur désarroi, leur peur et leur nationalisme, ils se lèvent.

Ils s'élancent en pleine nuit sur la route pour partager avec les apôtres et la communauté de Jérusalem leur découverte : Jésus est vivant. Dans un triple mouvement de rencontre-mort-renouvellement qui nous enracine dans le mystère du salut, d'incarnation-mort-résurrection, nos espérances avec lesquelles nous rencontrons le Seigneur doivent accepter de mourir avec Lui, pour se renouveler dans sa résurrection.

En insérant au début du récit de la passion l'institution de l'eucharistie, qui était certainement une pièce autonome, Luc, à l'instar des autres évangélistes, entend en préciser la portée. L'eucharistie est le sacrement de l'humanité régénérée qui va sourdre de la passion et de la résurrection du Christ.

Au moment où Israël célèbre la libération de l'Égypte, Jésus entre dans sa passion et sa résurrection. Lorsque les chrétiens se rassemblent pour célébrer leur Seigneur, ils font mémoire de toutes les formes d'aliénation et de sa source, le péché personnel et collectif, qui saigne les cœurs, les familles, la société, l'Église. Le chemin d'Emmaüs impose alors des ruptures existentielles.

En effet, l'eucharistie nous renvoie à la réalité concrète. C'est sur le terreau rugueux du quotidien que se célèbre l'eucharistie, que germent la vie et la joie de Dieu. La célébration de la mort et de la résurrection du Seigneur, elle est le signe et le ferment d'un monde nouveau. Les nombreuses allusions à l'Exode signifient que Jésus est le nouveau Moïse, la source de justice et de libération véritables, comme le relève J.-M. Éla :

L'eucharistie est aussi le lieu où l'on découvre que le pain, c'est ce sans quoi l'homme meurt : nourriture, mais aussi travail, dignité, liberté, reconnaissance et amour, respect de sa culture... C'est aussi l'espoir en un avenir possible dont on a besoin pour reprendre goût à la vie et retrouver un sens. En portant sur elle un regard neuf, on découvre que l'eucharistie proclame l'urgence d'un engagement pour l'accueil, l'hospitalité, la joie et la fête, qui sont liés au repas dans toutes les cultures. Pour l'Église elle-même, il y a beaucoup à faire pour que l'eucharistie signifie vraiment un monde nouveau. En vivant en profondeur

ce que l'eucharistie signifie, l'Église peut alors devenir, au quotidien, sacrement de la justice et de la libération¹⁰.

Libérer la fraternité

De retour à Jérusalem, les disciples accourent chez les apôtres, à la communauté. Leur départ était comme une cassure en eux-mêmes, mais aussi avec les frères et sœurs. Maintenant, c'est la fraternité retrouvée. Nous voyons ici l'importance littéraire et théologique que Luc accorde à la ville sainte. D'ailleurs, un tiers de l'évangile s'organise autour de la montée de Jésus à Jérusalem¹¹. C'est là que s'accomplit le plan de Dieu, avant d'atteindre toutes les nations. C'est là que s'expérimentera la fraternité qui les unissait tous d'un même cœur (Ac 1, 14).

L'expérience des deux disciples d'Emmaüs est suivie de celle des onze et de leurs compagnons à qui Jésus apparaît. En cette dernière section du chapitre, nous nous retrouvons sur le chemin ecclésial et fraternel de la rencontre du Ressuscité.

C'est pourquoi, avant de raconter leur propre expérience, les disciples doivent d'abord entendre celle de Pierre et de l'ensemble de la communauté, dans laquelle ils se réintègrent. Si l'expérience des disciples d'Emmaüs est chemin de reconnaissance de Jésus par tout croyant, celle dont bénéficient les onze et leurs compagnons cimentent l'Église, sacrement, signe et ferment de toute fraternité.

Le témoignage chrétien au cœur du monde est certes personnel, mais inséré dans la communauté, l'ensemble de l'Église et de la société. C'est dans la communauté que se réalise l'expérience de libération de la fraternité universelle qui trouve un fort écho dans l'épisode de Philippe et de l'Éthiopien qui se rencontrent sur le chemin de Gaza (Ac 8, 26-40).

10. Jean-Marc Éla, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003, 305.

11. Voir Jean-Luc Vesco, *Jérusalem et son prophète*, Paris, Cerf, 1988.

En effet, les deux épisodes ont lieu sur le chemin, soit de Jérusalem vers Emmaüs, soit de Jérusalem vers Gaza. Luc montre, dans les deux cas, l'importance du cheminement dans la dynamique de la rencontre. De plus dans les deux récits, la catéchèse ambulante, celle de Jésus et celle de Philippe, prépare la célébration sacramentelle soit de l'Eucharistie (Lc 24, 28-32), soit du baptême (Ac 8, 36-39). Dans les deux passages, le catéchète s'efface : Philippe disparaît aux yeux de l'Éthiopien (Ac 8, 39) comme l'avait fait le Ressuscité pour les disciples (Lc 24, 31).

Les deux épisodes ouvrent à un engagement de témoignage : les disciples d'Emmaüs et le chancelier vont témoigner du Ressuscité qui à Jérusalem, qui en Nubie (Lc 24, 33-35//Ac 8, 39). Dans l'univers mondialisé de l'époque et d'aujourd'hui, l'épisode est une parabole de la rencontre entre tribus, entre peuples, entre continents, entre Églises, appelées à marcher ensemble sur les routes de l'histoire, sous le signe de l'altérité culturelle, religieuse, raciale, ethnique.

En effet, Philippe et le chancelier éthiopien sont différents par la race, la situation socio-économique, et même par le cheminement religieux. Mais ils ont désormais la responsabilité commune de faire triompher la fraternité universelle, qui annonce celle que le pape François appelle de tous ses vœux :

Assimilée et approfondie en famille, la foi devient lumière pour éclairer tous les rapports sociaux. Comme expérience de la paternité et de la miséricorde de Dieu, elle s'élargit ensuite en chemin fraternel. Dans la « modernité », on a cherché à construire la fraternité universelle entre les hommes, en la fondant sur leur égalité. Peu à peu, cependant, nous avons compris que cette fraternité, privée de la référence à un Père commun comme son fondement ultime, ne réussit pas à subsister. Il faut donc revenir à la vraie racine de la fraternité. L'histoire de la foi, depuis son début, est une histoire de fraternité, même si elle n'est pas exempte de conflits (*Lumen Fidei*, 54).

Libérer les cœurs

Cet appel à la fraternité n'est pas une diversion. Jésus prend bien en compte la quête et la soif de libération des disciples d'Emmaüs et de tous les peuples. Sur la croix, il assume tous les lieux concrets de rupture où se défait la vie sous toutes ses formes. Mais, avec lui, la quête de libération est exode. Elle s'inscrit dans l'épaisseur historique de l'incarnation et dans la dynamique de la passion/résurrection. Alors, quelles que soient nos origines, la richesse de notre héritage culturel, historique, religieux, économique, à la lumière de la Parole de Dieu, la quête de libération est un exode qui nous conduit hors des sentiers battus, vers un ailleurs autant existentiel qu'épistémologique, mais toujours créateur de devenir. C'est alors une libération qui concerne tous les peuples, toutes les personnes.

La catéchèse et l'expérience des disciples d'Emmaüs viennent comme en écho au discours programme de Jésus, au début de son ministère public, dans la synagogue de Nazareth. N'est-ce pas un message libérateur qu'il apporte aux opprimés ? Avec les disciples d'Emmaüs, Jésus revient en quelque sorte sur son discours initial et en donne la véritable portée.

Certes, il reprend l'hymne isaïen à la libération de l'année jubilaire. Les fils d'Israël célébraient alors, de manière toute particulière, le Dieu qui les avait fait sortir d'Égypte et revenir aux exigences concrètes de l'alliance, à savoir la fraternité qui va de pair avec la libération et la justice. Il s'agissait également de s'ouvrir à l'avenir de Dieu, à la possibilité de recommencement, de créativité et de responsabilité qu'il nous offre. Pour l'évangéliste Luc, en Jésus-Christ se réalise pour tous les peuples cette expérience jubilaire de libération et de justice.

En reprenant le texte du Trito-Isaïe, Jésus, sans ambiguïté aucune, arrime résolument son ministère à la lignée de la tradition prophétique vétéro-testamentaire, en solidarité préférentielle avec les pauvres. La catéchèse de Luc s'adresse à une communauté

païenne sensible aux problèmes socio-économiques. D'où l'importance accordée aux pauvres, aux méprisés et aux humbles.

Mais, lorsque Jésus dit « en marche, vous les pauvres ! » (Lc 6, 20), il ne canonise pas la pauvreté. À la suite des prophètes, il prend la défense des pauvres. Mieux, il leur dit la possibilité de se mettre en branle pour se prendre en main. Mais seuls peuvent se mettre ainsi en marche des « pauvres de cœur », c'est-à-dire des hommes et des femmes qui, à la suite des *anawîm* dont parle le prophète Sophonie, ont fait le choix radical de ne compter essentiellement que sur Dieu et de vivre pour Lui.

Luc est certainement celui qui traduit avec le plus de véhémence la critique de Jésus contre les richesses et contre les riches : « Malheur à vous les riches car vous avez votre consolation » (Lc 6, 24). Pour Jésus, la richesse peut amener à une vue courte, à l'atrophie de la personne et des projets de vie. Sa pauvreté est liberté vis-à-vis des biens, liberté qui jaillit de son option radicale pour son Père et pour les humains, ses frères et sœurs.

C'est pourquoi, ses disciples, libérés des puissances de l'argent, peuvent initier des actions libératrices pour que les plus démunis jouissent des biens de la terre destinés à tous. Seuls ceux et celles qui font le pari de miser sur Dieu peuvent se mobiliser réellement pour la libération de leurs frères et sœurs. Seules des personnes libérées peuvent susciter « l'irruption des pauvres » dans le monde de l'accaparement et du pouvoir.

Cette libération des cœur ne peut être que le fruit de l'Esprit de Dieu dont parle abondamment Luc. Lui seul peut régénérer de fond en comble notre histoire et notre culture, notre imaginaire et notre engagement pour une société de liberté et de fraternité universelles. L'Esprit forge en nous et autour de nous des ressorts libérateurs d'avenir et de fraternité, pour nous, pour nos peuples et pour l'ensemble de l'humanité. Ce n'est qu'alors que nous rejoignons le projet libérateur de Jésus :

L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a consacré par l'onction, pour porter la bonne nouvelle aux pauvres. Il m'a envoyé annoncer aux captifs la délivrance et aux aveugles le retour à la vue, renvoyer en liberté les opprimés (Lc 4, 18).

L'aujourd'hui du chemin d'Emmaüs

Aujourd'hui, comme au temps des disciples d'Emmaüs, nos quotidiens sont marqués de quêtes légitimes de libérations. À nous aussi, Jésus indique le véritable chemin de libération, celui qui va de Lui au cœur et rejoint la famille, la communauté, la société et l'ensemble de l'humanité. C'est de la conversion du cœur que s'initie toute libération véritable et durable. En effet, l'égoïsme tapi en nous peut gangréner les sphères familiales, sociales et politiques. Seules la mort et la résurrection du Crucifié peuvent nous libérer.

Aujourd'hui, comme au temps des disciples d'Emmaüs, le Ressuscité nous rejoint sur les chemins multiformes où les tombeaux de mort se vident pour laisser germer la vie, où la désespérance devient créativité, la servitude libération, la misère et la souffrance provoquent notre créativité. En effet, comme le relève si bien Christian Duquoq :

Seule la résurrection glorieuse du Crucifié pour la justice ouvre pleinement à l'avenir. Le dolorisme enferme en soi-même, l'abandon de Dieu oublie que Christ est vainqueur, la libération politique omet un élément du mal dont nous sommes complices : la banalité¹³.

Paulin Poucouta

13. Christian Duquoq, « La passion de Jésus », Albert Vanhoye & Christian Duquoq & Ignace de La Potterie, *La passion selon les quatre évangiles*, Paris, Cerf, 1981, 102-103.

La dynamique religieuse de la libération chez Fabien Eboussi-Boulaga¹

Une lecture théologique de Christianisme sans fétiche

Csilla Kovács

Religieuse hongroise, Csilla Kovács est membre de la Communauté du Chemin Neuf. Après des études théologiques à Paris et à Rome, elle a été en charge de l'Institut de Théologie des Dombes. Elle est aujourd'hui doctorante en théologie au Centre Sèvres – Facultés jésuites de Paris. Elle travaille sur l'œuvre du penseur camerounais Fabien Eboussi-Boulaga.

Aborder la question de la libération chez Fabien Eboussi-Boulaga pourrait, à la fois justement et très spontanément, consister dans un retour sur les motifs les plus exploités de son œuvre, la nécessité de la libération du « colonisé mental »² ou celle de la tradition africaine (aussi bien *ad intra* qu'*ad extra*)³, ou encore, la désaliénation de la foi et du christianisme.

Dans ce parcours, nous ne reviendrons cependant sur aucune de ces problématiques. Nous nous proposerons de présenter plutôt un

-
1. Né le 17 janvier 1934 à Bafia et décédé le 13 octobre 2018 à Yaoundé, Fabien Eboussi-Boulaga est un philosophe et théologien camerounais. Il a contribué à l'élaboration d'une pensée africaine rigoureuse, tant au niveau de la philosophie que de la théologie.
 2. Cf. Fabien Eboussi-Boulaga, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence Africaine, 1977, 132.
 3. *Ad intra*, il en va de la querelle enthophilosophique à laquelle Eboussi-Boulaga a généreusement prêté sa voix. La libération *ad extra* de la tradition africaine exploite les aspects du rapport entre l'Occident et l'Afrique.

aspect moins commenté de sa pensée, à savoir le sens proprement religieux de la libération, entendu comme catégorie du salut. En effet, cela constitue le ressort et l'horizon de tous les autres types de libération, du moins d'après l'ouvrage le plus théologique de son corpus, *Christianisme sans fétiche*⁴.

Dès la fin des années 1960, le thème de la libération est (re) devenu central dans les théologies contemporaines grâce aux réflexions latino-américaines qui ont mis en évidence un nouveau *locus theologicus*, à savoir le contexte socio-politique des pauvres et des sans-voix, notamment quand la pauvreté s'entend comme misère ou comme exposition potentielle à la mort.

Mais si ce thème a une importance certaine pour la théologie aujourd'hui, ce n'est pas d'abord dans ce sens-là qu'il est abordé dans *Christianisme sans fétiche*, bien que des points communs puissent se trouver. Chez le penseur camerounais, la libération n'est jamais pensée comme étant seulement historique. Elle émerge toujours de la conversion personnelle, actualisation du modèle donné par Jésus, et dont la perspective finale est l'appel divin inscrit au cœur de l'existence humaine. C'est à partir de cela qu'Eboussi-Boulaga ose l'utopie qui consiste à appréhender également le salut comme transformation nécessaire de toutes les réalités humaines.

La libération comme conversion personnelle

Le mot « conversion » est utilisé dans *Christianisme sans fétiche* pour désigner non seulement « la métamorphose requise (...) [qui] vise le fond de la personnalité, son centre, le "cœur" »⁵, mais également la conversion de populations entières au christianisme, ou encore, une conversion du langage religieux.

Dans cette section, nous nous intéressons uniquement à son premier sens. En effet, il semble que l'idée et la réalité de l'expérience de la « puissance transfigurante du Christ » soient fondamentales

4. Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Paris, Présence Africaine, 1981.

5. Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, 111.

pour notre auteur⁶, et que cette expérience puisse prendre la forme de la conversion.

Dans la partie centrale du livre exposant le modèle christique⁷, l'auteur présente notamment une sorte d'ecclésiologie sous le titre « La communauté en forme d'amour ». Une telle communauté ou Église est comprise comme l'application de l'œuvre de Jésus. Or, à la base de cette société, nous trouvons une dynamique de conversion personnelle⁸. Eboussi-Boulaga la décrit en termes d'une libération intérieure, en tant que cela est un « changement de mentalité »⁹ :

Convertissez-vous, car le Royaume de Dieu est proche ; il est parmi vous. (...) Mais pour chercher avant tout le Royaume de Dieu et sa justice, il faut être libéré de la séduction de Mammon, l'Argent, de la volonté de puissance habituelle à ceux qui passent pour être chefs et bienfaiteurs des nations pour devenir « comme celui qui sert ». (...) L'homme a l'obligation de se libérer de la dictature de la « chair » et de celle du « monde », pour découvrir son soi originel, sa vocation. (...) L'homme déchoit dans la possession, dans l'avoir qui le masquent à lui-même et barrent son désir (...) de ce qui se donne gratuitement, de ce qui n'est qu'objet de reconnaissance. Par le service et la dépossession, l'homme manifeste ce qu'il est en renonçant à ce qu'il a, en se désistant de lui-même¹⁰.

6. C'est ainsi qu'il désigne le but de sa recherche d'un christianisme africain, cf. Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, 87. Est-ce que cela s'enracine dans sa formation jésuite ? De fait, Ignace de Loyola exprime la conviction selon laquelle « le Créateur agit immédiatement avec sa créature et la créature avec son Créateur et Seigneur », Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, n° 15, DDB – Bellarmin, 2001, 34.

7 « Mais l'émergence de ce modèle est liée à l'événement singulier qu'est Jésus de Nazareth, à des événements singuliers de sa vie, à sa mort et à sa destinée posthume », Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, 115. Nous n'avons pas d'espace, dans cet article, pour présenter la signification du modèle christique eboussien ; voir là-dessus, Eugène Didier. A. Goussikindey, *The Christic model of Eboussi Boulaga. An African « Recapture » of Christianity*, Balti, Éd. universitaires européennes, 2017.

8. Cf. Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, 110ss.

9. Cf. Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, 115.

10. Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, 111 (souligné dans le texte).

Plusieurs passages bibliques sont, soit explicitement évoqués soit sous-entendus, comme ici, pour illustrer le renversement nécessaire de l'attitude du « monde »¹¹ ou de la « chair », renversement exigé de celui qui se convertit. Notamment, l'auteur cite textuellement Luc 22, 25-26 où Jésus souligne l'opposition entre l'attitude des puissants des nations et celle de ses propres disciples : contrairement au pouvoir et à l'honneur cherchés par les puissants, les plus grands des disciples doivent apprendre à adopter une posture de serviteur, simplement parce que Jésus en donne le modèle (cf. Lc 22, 27).

En outre, dans l'extrait cité, nous pouvons également entendre des échos indirects des tentations de Jésus au désert où Satan voulait le faire succomber aux différents appels de l'avoir, de l'honneur ou de la gloire, ainsi que du pouvoir (cf. Mt 4, 1-11 ; Lc 4, 1-13). Or plus que les textes bibliques eux-mêmes, c'est surtout leur reprise et leur adaptation par Ignace de Loyola, dans sa Méditation des deux étendards¹², qui nous semblent se répercuter ici. À la différence des textes bibliques, Ignace compare la manière de faire de Lucifer, le chef des ennemis, à celle du Christ, vrai capitaine, et invite à un choix. L'attitude des deux chefs progresse le long d'un échelon à trois marches, mais avec des contenus, et si l'on peut le dire ainsi, des sens inverses : Lucifer passe de la richesse (avoir) en passant par l'honneur (séduction, paraître) pour aboutir à l'orgueil (pouvoir)¹³, dans une montée conquérante ; le Christ, en revanche, s'engage dans la descente kénotique de la pauvreté, par l'acceptation du mépris ou de l'humiliation, jusqu'à la manifestation de l'humilité¹⁴. Ignace précise que ces trois échelons qui dessinent un chemin, sont la matrice de tous les autres vices ou vertus, c'est-à-dire des *habitus* qui disposent l'humain à agir.

11. «Le "monde" est l'expression aliénée du soi qui se perd dans ses fabrications, ses œuvres, ses langages et ses institutions. Ceux-ci deviennent des idoles, auxquels l'homme se sacrifie (...)», Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, 111.

12. Cf. Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, n° 136-148, 93-96.

13. Cf. Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, 142, 94.

14. Cf. Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, 146, 95. L'échelon descendant rappelle Ph 2, 5-8.

En lisant ces pages d'Eboussi-Boulaga, on a effectivement l'impression que, comme saint Ignace, l'auteur incite son lecteur à choisir son camp en assumant un chemin de dépossession et de service. Dans son ouvrage, l'humilité est donc d'abord entendue comme l'attitude de Dieu lui-même : « "l'humilité", mais celle de Dieu, tellement présent qu'il est absent, si proche qu'il est lointain »¹⁵. Ainsi, « le dernier cercle d'un chemin de l'humilité » sera ce que l'auteur appelle la « conversion esthétique », à savoir notre mise en présence « en la présence silencieuse et discrète de Dieu »¹⁶.

Avant d'arriver à une telle considération sinon mystique, du moins apophasique, du rapport à Dieu, la conversion vis-à-vis de l'attitude du « monde » ou de la « chair » s'exprime donc, chez le penseur camerounais, en termes de libération. Celle-ci est décrite comme un changement de mentalité capable de démasquer la dictature des idoles¹⁷, de libérer des passions parce qu'elles barrent l'accès au désir le plus profond de l'humain. L'attitude qui libère est ainsi indiquée comme service et renonciation à soi-même. Il en va d'une vraie *imitatio Christi* qui sert de réponse à son message¹⁸. Or tout cela impulse l'humain dans une dynamique que l'on pourrait qualifier d'extatique.

En bref, Eboussi-Boulaga affirme que c'est seulement par une telle conversion personnelle, qui se décline, en négatif, comme libération des idoles et, en positif, comme décentrement kénotique de soi-même, comme service, que l'homme est capable de manifester ce qu'il est, ce qu'est sa vocation ; c'est-à-dire être « comme "image" de Dieu, comme sa re-présentation, "Dieu par participation" »¹⁹.

15. Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, 142.

16. Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, 198.

17. Cf. Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, 115.

18. « Il [Jésus] annonce le royaume de Dieu, appelle à la conversion et la repentance », Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, 147.

19. Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, 115 ; pour l'allusion à la divinisation, cf. 2 P 1, 4.

La libération comme dépassement eschatologique de soi

La conversion, qui est à la base de l'être-au-monde des « enfants de Dieu »²⁰, se dit donc comme libération de la contrainte physique et spirituelle. Cette libération est une manière de comprendre la conversion, elle-même définie par Eboussi-Boulaga comme « ce double mouvement de dépassement et de limitation de soi au vérifiable »²¹. Le dépassement et la limitation de soi s'entendent donc dans les termes de libération des passions, mais aussi dans ceux de l'affranchissement « des soucis qui enchaînent, des angoisses, de la peur du risque, des affrontements et de la mort »²². Dans son sens théologique, la libération fait ainsi partie des catégories sotériologiques par lesquelles s'exprime le mystère du salut²³. Pourtant, cela n'épuise pas le sens ni du dépassement ni de la limitation de soi, ni même celui de la libération.

En effet, le dépassement de soi doit pouvoir se comprendre également comme un *éclatement* de son propre être, comme une ouverture illimitée dont le principe ne se trouve pas en soi-même, mais « dans ce qui se justifie par soi-même et par là "justifie toutes choses" »²⁴. Eboussi-Boulaga touche ici, au fond, le mystère de la foi concernant l'humain en tant qu'il est créature de Dieu appelée à la vie divine. Il écrit :

Celui-ci [le centre ou le cœur de la personne] est le lieu de l'orientation essentielle, la source du sens. Les cœurs purs verront Dieu, car en eux a été libérée la spontanéité jaillissante, à même de

20. Cf. Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, 110 (nous gardons les guillemets de l'auteur).

21. Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, 111.

22. Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, 111. Le thème de la victoire du Christ sur la mort n'est presque pas explicité dans l'ouvrage, sans doute en raison du refus de l'auteur de penser la mort comme le salaire du péché. Cela ne l'empêche pas de penser, en revanche, la victoire de la croix sur le mal. Cf. Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, 180.

23. Par exemple, B. Sesboüé recense une dizaine de catégories du salut, dont la libération, Cf. Bernard Sesbouë, *Jésus-Christ unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, Paris, Desclée, 2003.

24. Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, 111.

s'élancer au-delà de soi, vers l'autre, l'ailleurs, de reconnaître ce qui n'est par soi ni en vue de soi, mais qui se donne en une initiative libre ou survient comme une grâce²⁵.

« L'orientation essentielle » perceptible au cœur ou au centre de la personne semble rejoindre ici l'idée de la finalité de l'existence humaine qualifiée par la théologie classique de « surnaturelle »²⁶. Traditionnellement, la vision de Dieu évoquée par notre auteur représente cette finalité surnaturelle, à savoir la relation immédiate avec Dieu, qui est l'unique plénitude de l'homme²⁷. Or, en affirmant cette vocation divine de l'homme, il faut tenir ensemble ces deux choses : elle est don gratuit de Dieu, c'est-à-dire qu'elle est indue et ne découle pas de la création, mais également elle n'est pas pour autant un décret de Dieu extérieur à l'humain.

Afin d'honorer ces deux critères, certains théologiens avaient cherché à penser le fait d'être ordonné à une fin surnaturelle comme l'est la situation actuelle de l'homme dans la grâce, ce qui ne signifie cependant pas que cet être soit déjà, en lui-même, surnaturel (voir, par exemple, Henri de Lubac²⁸ ou Karl Rahner²⁹).

D'une façon analogue, Eboussi-Boulaga pense l'orientation essentielle de l'humain vers Dieu à partir de sa situation concrète, tel qu'il se trouve dans la grâce. Or si la conversion-libération

25. Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, 111. Pour la vision de Dieu dans la citation, cf. Mt 5, 8.

26. Pour une présentation du dossier historique sur cette question théologique, voir, par exemple, Luis Ladaria, *Mystère de Dieu, mystère de l'homme* II. *Anthropologie théologique*, Paris, Parole et Silence, 2011, 225-256.

27. Par exemple, pour saint Thomas, la béatitude dernière de l'homme consiste en la vision de l'essence divine, cf. Thomas D'Aquin, *Somme théologique* I, q.12 a.1, Paris, Cerf, 1999, 222.

28. « Le fait que la nature de l'être spirituel *telle qu'elle existe* (...) soit (...) conçue (...) comme ouverture à une finalité inéluctablement surnaturelle, ce fait n'entraîne pas qu'elle ait déjà en elle-même et comme de son propre fond le moindre élément positivement surnaturel », Henri de Lubac, *Œuvres complètes*, XII, *Le mystère du surnaturel*, [1965] Paris, Aubier, 2000. 55 (souligné dans le texte).

29. Rahner distingue la nature humaine de la constitution de son essence concrète (« existentiel intérieur surnaturel de l'homme ») qui est déjà caractérisée par la grâce justifiante, et qui est saisie dans la foi et la charité, cf. Karl Rahner, « De la relation de la nature et de la grâce » [1950], Karl Rahner, *Œuvres théologiques* III, Paris, DBB, 1963, 15.

permet de dégager la « source du sens » ou l'orientation essentielle au cœur de l'existence, le théologien camerounais n'omet pas de souligner que la vocation divine qui s'y reflète est un don gracieux. S'il évoque le désir de Dieu³⁰, il sait que Dieu « se donne gratuitement », qu'il « n'est qu'objet de *reconnaissance* »³¹.

Par ce biais, nous rejoignons également l'autre élément de la définition de la dialectique de la conversion, à savoir la limitation de soi. Théologiquement parlant, cela se comprend non seulement comme l'appel éthique à une renonciation à soi, mais également, comme expression proprement ontologique de la différence humaine par rapport à Dieu.

Or, l'auteur ne fait pas de recours express à l'ontologie. Il désigne « le Dieu qu'on nomme métaphoriquement Père » comme l'Alpha et l'Oméga, comme la « force d'illimitation qui crée l'univers sans rivage »³² et « comme celui vers qui nous nous tournons »³³, et qui, par son horizon, marque la limite de ce que nous sommes. Cette limitation de soi exprime ainsi le caractère gratuit et gracieux du don de l'autonomie créatrice dont Dieu revêt l'humain en vue de sa « participation réelle à l'Esprit qui travaille le monde et [en] renouvelle la face, à la force d'illimitation (...) »³⁴.

Évidemment, Eboussi-Boulaga est conscient que cette vocation salutaire ne doit toutefois pas être perçue comme juxtaposée à l'existence humaine. Cependant, il ne se prononcera pas sur la structure ontologique de l'être humain pour penser la question. Il cherchera à réfléchir plutôt sur la manière dont la promesse de Dieu concerne toute la réalité créée.

30. L'idée d'un désir naturel de la vision de Dieu est aujourd'hui remise en question, voir, par exemple, Henri de Lubac, « Le désir inconnu », 258 s. Eboussi-Boulaga ne parle pas de désir naturel de la vocation divine.

31. Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, 111 (pour les deux citations ; souligné dans le texte).

32. Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, 109 (pour les deux citations).

33. Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, 111.

34. Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, 109.

Les cercles concentriques de la libération

Eboussi-Boulaga affirme que les réponses chrétiennes concernant l'appel divin apparaissent comme « nécessairement plaquées du dehors et ne correspondent pas aux questions [de l'humain] telles qu'elles se posent »³⁵, si l'on néglige une médiation nécessaire pour le salut. En effet, l'auteur distingue le salut spirituel, en tant qu'il est la réalité dernière, et la rédemption regardant la vie corporelle, en tant que celle-ci relève des réalités avant-dernières. La théologie a pendant longtemps omis l'importance du second en faveur du premier. Or pour Eboussi-Boulaga, il n'y a pas d'autre possibilité d'accès au salut final que la vie corporelle. Toute indifférence ou tout cynisme à l'égard de sa médiation fondamentale entrave l'orientation essentielle vers Dieu. Il en va ici de sa critique d'une pensée d'un dualisme qui éliminerait systématiquement l'un des pôles des termes opposés³⁶. Selon le bon sens, le salut ne peut donc pas être une « accusation de la vie ».

La médiation de la vie paraît d'autant plus importante que, du point de vue humain, la relation à Dieu reste toujours ascendante, même si, de son côté, Dieu « nous convertit à lui », et par lui « nous sommes attirés hors de nous »³⁷. Ainsi le dépassement de soi peut signifier, ultimement, l'entrée dans les dimensions fixées par Dieu, qui ne sont ni « par soi ni en vue de soi », mais en vue de Dieu (cf. Lc 12, 2).

La libération doit donc être également comprise et vécue dans sa dimension sociale, communautaire, même si cette libération collective se construit à partir de l'expérience de libération de chacun, dont l'ultime visée est l'ouverture à la nouveauté de Dieu³⁸. Voici comment l'auteur décrit la dynamique en jeu :

35. Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, 194 (souligné dans le texte).

36. Les réflexions de Guardini sur le dualisme pourraient utilement éclairer les réflexions eboussiennes, cf. Romano Guardini, *La polarité. Essai d'une philosophie du vivant concret*, Paris, Cerf, 2010.

37. Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, 194 (pour les trois citations).

38. Cf. Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, 115.

Une communauté de convertis (...) actualise ces exigences ultimes [la conversion comme libération des passions et comme ouverture à Dieu], qui en montre la possibilité concrète, leur vitale et inéluctable nécessité. Elle a à produire au-dehors ce que Dieu réalise au-dedans d'elle : une vie à l'inverse des « lois » qui assujettissent l'homme à des idoles. C'est une société particulière qui est ainsi travaillée du dedans par la communauté de ceux qui se convertissent³⁹.

Il en va donc ici d'une transformation salutaire par cercles concentriques qui se forment du dedans, non seulement à partir de l'expérience personnelle, mais encore, du fondement de cette expérience, à savoir l'événement de Jésus. La production au-dehors de l'œuvre libératrice de Dieu opérant au-dedans de chacun, ou l'on pourrait presque dire, sa répétition créatrice⁴⁰, regarde non seulement la communauté des croyants, mais doit s'étendre jusqu'à la société particulière où celle-là est implantée. La communauté des croyants, l'Église, est le lieu où la conversion s'actualise et se transmet. Ainsi, selon l'utopie eboussienne, l'Église doit transformer la société de l'intérieur, comme la levure dans la pâte (cf. Mt 13, 33 ; Lc 13, 20-21 ; Ga 5, 9), au lieu de la désertier sous le prétexte de la vie éternelle.

Or, ce qui fonde la nécessité de l'élargissement de ces cercles de transformation, c'est une « commune obligation » de l'humanité devant Dieu. Il en va de l'universalité d'une exigence éthique, c'est-à-dire de « l'impératif ordonnant à l'homme une pratique correspondante dans le monde » à « l'indicatif de l'agir divin ». Eboussi-Boulaga pointe, au fond, la nécessité d'une sorte d'*analogia fidei*, au sens barthien du terme. Cela signifie qu'un rapport de ressemblance de l'humain avec Dieu ne s'affirme que sur la base d'un agir correspondant au sien.

39. Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, 115. Les lois désignent ici la mentalité du « monde » ou de la « chair ».

40. Il nous faut utiliser cependant avec prudence le terme « répétition » parce que l'auteur refuse catégoriquement de penser la révélation comme une répétition de l'être éternel de Dieu. Ici, il s'agit de la répétition de l'agir divin.

Le renouveau des rapports humains se réalisera donc par la transformation de ce qui existe déjà comme système de relation, à savoir les « antiques discriminations fondées sur l'âge, le sexe, la race, la religion, le savoir, la force, la richesse »⁴¹. En effet, Eboussi-Boulaga applique les trois échelons évoqués plus haut également pour le cadre collectif, en affirmant que les rapports à la possession, au pouvoir et au sexe⁴², forment les systèmes de relations entre les humains.

La libération, à tous ces niveaux, apporte le dévoilement des mensonges, celui des « impossibilités fabriquées et imposées comme destin à la lâcheté et à la résignation des hommes »⁴³. Mais cela n'est que l'aspect négatif de la libération, une sorte de déconstruction. La véritable transformation, la libération positive, adviendra comme salut par un « re-baptême » « dans le feu de l'Esprit créateur »⁴⁴ (cf. Mt 3, 11). Selon le témoignage des Écritures, le baptême dans l'Esprit est signe de l'arrivée du Messie (cf. Mc 1, 8 ; Jn 1, 33), de l'accomplissement de la promesse du Père et du Christ ressuscité (cf. Ac 1, 4-5), ainsi que moyen de salut (cf. Tt 3, 5). Chez Eboussi-Boulaga, il représente une émancipation des impossibilités imposées comme destin, ainsi que la libération de la possibilité de porter en avant un avenir commun, celui d'une « anthropologie pour Dieu »⁴⁵. Nous pouvons ainsi rapprocher le sens de l'émancipation eboussienne de certaines traductions du mot correspondant en anglais, celle de « *empowerment* », qui peuvent se rendre en français par « *capabilité* »⁴⁶.

Sur ce point, il est bon de signaler un autre élément en relation avec ces cercles de la libération. Tout en affirmant la nécessité du salut

41. Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, 202 (pour les dernières citations).

42. Cf. Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, 202. C'est dans cet ordre que l'auteur les énumère.

43. Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, 115.

44. Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, 115. La citation commence ainsi : « Le salut (...) ce sont les anciennes relations rebaptisées dans... ».

45. Cette expression revient plusieurs fois, voir, par exemple, Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, 142 ; 150.

46. Voir, par exemple, les travaux de Talitha Cooreman-Guittin sur la théologie du handicap.

libérateur venant de Dieu, Eboussi-Boulaga parle très peu du péché dans son ouvrage, ou plutôt, il conteste la conception théologique qui y est liée. Sans pouvoir entrer ici dans les détails de sa pensée, nous voudrions simplement faire remarquer une des raisons de sa critique. La manière dont on conçoit le péché peut affecter ou même amoindrir, selon notre auteur, la capacité qu'a l'humain d'assumer la responsabilité de la vie et de se constituer en être de parole. Or cette capacité est considérée par l'auteur comme l'expression la plus noble de la dignité humaine, le lieu même de sa ressemblance à Dieu⁴⁷.

Nous le comprenons donc, le penseur camerounais conçoit le modèle christique comme une dynamique centrifuge. Or il en va d'une dynamique qui n'a pas de limite à sa puissance transformatrice, justement parce que son principe est la « paternité de Dieu », c'est-à-dire la force d'illimitation⁴⁸. Les cercles de la libération sont donc, comme la création, sans rivage. Comme l'écrit Eboussi-Boulaga :

Elle est le modèle : (...). La personne implique la société et celle-ci n'existe que par l'action instituante de celle-là. Enfin, la société particulière ne se justifie qu'en se dépassant, en se mettant en perspective mondiale et dans celle de la fin de l'histoire et de la proximité du Dieu qui vient (...)⁴⁹.

La signification de ce dépassement collectif est donc eschatologique. La vocation divine de l'ouverture illimitée, du dépassement de soi, ne concerne pas uniquement l'humain, mais toute sa réalité. Si dans le cas de l'individu, le dépassement eschatologique peut être compris comme vocation divine de l'existence humaine, en dépassant ainsi les limites de ce que serait une « nature » pure, le dépassement de soi d'une société particulière, entendu comme sa vocation divine, pourrait s'appréhender donc comme un élargissement irréversible de l'identité collective. L'horizon n'est pas seulement mondial, mais

47. Voir, par exemple, Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, 109.

48. Cf. Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, 110 (nous conservons les guillemets de l'auteur).

49. Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, 115.

universel. Or, pour Eboussi-Boulaga, « le prédicat “universel” signifie “eschatologique” »⁵⁰.

Cela implique que l'Église n'est universelle que dans la mesure où elle est conversion au Royaume de Dieu, lieu de risque, l'attente de Dieu qui vient⁵¹. Pour une société particulière, cela veut dire la possibilité de son universalisation par son inscription dans une perspective plus large, et qui par cela interdit tout repli sur soi, toute absolutisation d'une identité historique qui serait figée et définitive. Le « principe eschatologique » est ainsi un principe critique qui met en cause toute interprétation, toute circonscription définitive de la réalité, qu'il s'agisse de l'individu, de la culture, de la tradition ou de la religion, de la sienne ou de celle des autres.

La libération comme catégorie du salut

Nous nous sommes servi, dans ce parcours, de la métaphore des cercles concentriques formés par le caillou qui tombe dans l'eau, afin d'illustrer le fait que la conception de la libération comme salut revêt, chez le penseur camerounais, une structure de dialectique centrifuge. Si le contact du caillou avec l'eau représente l'événement-Jésus, le rivage final que rejoignent les cercles désigne le dessein aimant et salutaire de Dieu. Or ce salut concerne le plan intégral de la réalité, représenté ici par tous les cercles de la libération et de la conversion, qui obéissent à la force extatique et illimitée du Père. Ainsi, le dessein de Dieu est également une tâche humaine, parce que l'« universalité se présente comme une tâche »⁵². L'eschatologie comme langage est une tentative, pour Eboussi Boulaga, de saisir toute cette totalité⁵³.

Csilla Kovács

50. Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, 201.

51. Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, 202.

52. Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, 202.

53. Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, 201.

Le « mysticisme autochtone » dans la perspective amazonienne¹

Roberto Tomichá Charupá

Directeur de l'Institut de missiologie, Faculté de théologie « San Pablo » de Cochabamba, Université catholique bolivienne, Roberto Tomichá Charupá participe activement à divers congrès et symposiums internationaux, publie des articles dans diverses revues spécialisées. Il est auteur et éditeur de livres sur des sujets ethnohistoriques et théologiques.

L « exhortation apostolique post-synodale *Querida Amazonia* du pape François², se référant aux peuples natifs de l'Amazonie, reconnaît la nécessité pour l'Église de ne pas seulement « écouter leur sagesse ancestrale » (QA 70 ; cf. 40, 51) - qui, par exemple, « s'exprime dans leur façon communautaire de penser l'existence, dans leur capacité à trouver la joie et l'épanouissement au milieu d'une vie austère et simple, ainsi que dans leur soin responsable de la nature » - mais aussi à nous laisser enseigner, à apprendre de leurs immenses richesses, qui « doivent être valorisées et reprises dans l'évangélisation » (QA 71). En d'autres termes, la « vision du monde » des peuples indigènes, « nettement cosmique », interreliée et interconnectée, converge dans ce Mystère de la Vie avec ses différents Noms qui, pour chaque personne chrétienne, est le même « Ressuscité qui imprègne

1. Ce texte est une traduction française de l'article « Breves notas sobre “mística indígena” en perspectiva amazónica » publié dans *Spiritus, Edición hispanoamericana*, 244, septembre 2021, 106-120.

2. Pape François, Exhortation apostolique post-synodale *Querida Amazonia*, (QA).

toutes choses», car «Il est glorieusement et mystérieusement présent dans le fleuve, dans les arbres, dans les poissons, dans le vent» (QA 74). Dans ce sens intégrateur et convergent, «nous devons valoriser cette mystique indigène de l'interconnexion et de l'interdépendance de toute la création, une mystique de la gratuité qui aime la vie comme un don, une mystique de l'admiration sacrée devant la nature qui nous déborde de tant de vie» (QA 73). Par conséquent, l'expérience spirituelle millénaire des peuples amazoniens, en particulier des peuples indigènes, peut représenter une voie authentique de la mystique chrétienne en harmonie avec la tradition également millénaire du christianisme.

Dans ce processus d'explicitation de la mystique «indigène» ou «amérindienne», nous partons de l'hypothèse de l'interconnexion intime et profonde entre culture, spiritualité et symbolisme religieux, très présente chez les peuples originaires. En effet, selon l'anthropologue Clifford Geertz, la religion est un «système culturel» qui se transmet par «des significations représentées dans des symboles, un système de conceptions héritées exprimées dans des formes symboliques, au moyen desquelles les gens communiquent, perpétuent et développent leurs connaissances et leurs attitudes envers la vie»³. En outre, «les symboles sacrés ont pour fonction de synthétiser l'éthos d'un peuple - le ton, le caractère et la qualité de sa vie, son style moral et esthétique - et sa vision du monde, l'image qu'il se fait de la façon dont les choses sont en réalité, ses idées plus larges sur l'ordre»⁴. Cette approche symbolique de la vie des peuples aide beaucoup à comprendre leurs réalités à partir ou sur la base de ce qu'ils expriment et communiquent eux-mêmes dans leurs manifestations multiples et quotidiennes. Chaque personne a donc le devoir incontournable d'approfondir ses propres symboles, qui ne sont pas seulement culturels, mais surtout religieux - au sens large de re-legare - exprimés à travers un système de croyances, de rites, d'organisation institutionnelle et de normes éthiques, en constante re-signification⁵. La mystique chrétienne amérindienne se nourrit précisément de ces symboles de vie que les peuples autochtones, au

3 Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2003, 88.

4. Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, 89, 93s.

5 Manuel Marzal, *La transformación religiosa peruana*, Lima, PUCP, 1988, 73s.

cours de l'histoire, ont su combiner et exprimer dans des croyances (mythes), des célébrations (rites), une organisation institutionnelle (ministères) et des normes éthiques (notamment le soin de la création).

Dans les pages qui suivent, nous présentons, sous une forme très résumée, quelques sources et expressions du mysticisme indigène dans une perspective amazonienne. Il convient de rappeler que les peuples originaires conservent leurs spiritualités dans leurs propres expériences et qu'elles doivent donc être recueillies, appréciées et reconnues par l'Église universelle. En effet, les « mythes, récits, rites, chants, danses et expressions spirituelles » autochtones non seulement « enrichissent la rencontre interculturelle » (DFSPA 54), mais aussi l'Église elle-même dans ses multiples dimensions (théologie, célébrations, ministères, éthique).

Se ressourcer à la tradition des ancêtres

Le pape François, se référant aux peuples autochtones, insiste sur le fait que « l'Église doit écouter leur sagesse ancestrale, donner une voix aux anciens, reconnaître les valeurs présentes dans le mode de vie des communautés d'origine, récupérer dans le temps les riches récits des peuples » (QA 70). Il reconnaît également que « les cultures ancestrales des peuples originels sont nées et se sont développées en contact intime avec l'environnement naturel » (QA 40), de sorte que toute atteinte à l'environnement est une atteinte profonde aux peuples.

Il ne s'agit pas seulement de récupérer les « riches récits », mais aussi de les valoriser et les intégrer dans le parcours ecclésial. Ce qui signifie écouter et apprendre les mythes, les rites, les légendes, la poésie et les diverses traditions indigènes, surtout orales, qui continuent aujourd'hui à nous enseigner de précieuses sagesse de vie. C'est précisément ce que la « théologie indienne » ou amérindienne d'Abya Yala a tenté de faire au cours des dernières décennie. Le pape François lui-même le reconnaît lorsqu'il cite divers textes poétiques écrits par les indigènes eux-mêmes. La théologie amérindienne, comme « la théologie du visage

amazonien et de la piété populaire », représente la « richesse du monde indigène, de sa culture et de sa spiritualité »⁶.

Cette tâche a pour tâches, entre autres, d'approfondir les racines ancestrales des peuples en harmonie avec la tradition de l'Église, afin de répondre par l'autocritique et la prophétie, « à travers l'interprétation des signes des temps » et « sous la conduite de l'Esprit saint » (DFSPA 90), aux interpellations du Dieu de la Vie. En tout cas, ce ne sont pas seulement les textes écrits et oraux qui sont sources de sagesse et de mysticisme, mais aussi, d'une manière particulière, les rêves qui sont partagés, discernés et interprétés de manière communautaire et qui inspirent la vie, les actions et les décisions quotidiennes des gens.

Les mythes et les récits sont actualisés dans les rites et les célébrations qui recréent en permanence les croyances du peuple. Dans le monde amazonien, comme dans d'autres régions d'Amérique latine, les laïcs indigènes eux-mêmes - parfois avec la présence de religieuses et, dans une bien moindre mesure, du clergé - ont conservé leur propre style de célébrations chrétiennes. D'où la nécessité d'« adapter la liturgie, en valorisant la cosmovision, les traditions, les symboles et les rites originaux qui incluent des dimensions transcendantes, communautaires et écologiques ». Il est nécessaire et urgent d'élaborer « un rite amazonien qui exprime le patrimoine liturgique, théologique, disciplinaire et spirituel de l'Amazonie⁷ ; de cette façon, les 23 rites déjà existants dans l'Église seront augmentés. Selon François, il est nécessaire « de rassembler dans la liturgie de nombreux éléments propres à l'expérience des peuples autochtones dans leur contact intime avec la nature et de stimuler les expressions autochtones dans les chants, les danses, les rites, les gestes et les symboles » (QA 82).

6. Secrétariat général du Synode des évêques, Document final de l'Assemblée spéciale pour la région panamazonienne du Synode des évêques (DFSPA), 26 octobre 2019, n° 54 ; cf. 108.

7. DFSPA 116 et 119. Egalement Secrétariat général du Synode des évêques, *Instrumentum laboris* de l'Assemblée spéciale pour la région panamazonienne du Synode des évêques (ILSPA), 6-27 octobre 2019, n° 98 (d) 2.

Les mythes et les récits, qui sont recréés quotidiennement dans les rites et les célébrations, se vérifient concrètement dans les modes de vie, les attitudes, les comportements et les normes éthiques. Parmi certaines traditions, les documents du Synode panamazonien soulignent « la nécessité de préserver et de transmettre les connaissances de la médecine traditionnelle » (ILSPA 88; cf. DFSPA 58). Cependant, l'un des grands enseignements de l'ascendance indigène, récemment récupéré et apprécié par une partie de la société et de l'Église, fait référence au soin des personnes et des écosystèmes :

La sagesse des peuples originaires de l'Amazonie « inspire le soin et le respect de la création, avec une conscience claire de ses limites, interdisant son abus. Maltraiter la nature, c'est maltraiter les ancêtres, les frères et sœurs, la création et le Créateur, en hypothéquant l'avenir » (ILSPA 26) » (QA 42).

Dans le monde amazonien, où « l'existence quotidienne est toujours cosmique » (QA 41), l'expérience communautaire est également cosmique ; la famille est étendue et inclut tout l'environnement, tout ce qui existe, y compris les esprits ; c'est un mode de vie où « tout est partagé, les espaces privés [...] sont minimaux » et « les tâches et les responsabilités sont divisées et partagées pour le bien commun », sans concevoir « l'individu comme détaché de la communauté ou de son territoire » (ILSPA 24).

Selon la tradition indigène, « les esprits de la divinité, appelés d'innombrables façons, avec et dans le territoire, avec et en relation avec la nature (LS 16, 91, 117, 138, 240) » font partie de la communauté ou de la famille ; ils vivent et sont présents dans les forêts, les rivières, les lagunes, les collines ; et ils sont les véritables gardiens du territoire et de la nature ; c'est à eux que les êtres humains doivent faire preuve de respect, demander la permission et dialoguer pour pénétrer dans leurs espaces sacrés, occuper leurs territoires et extraire les biens et les richesses qui leur appartiennent en tant que « médiateurs » du Divin dans le cosmos.

Souvent, ces esprits protecteurs sont les ancêtres divinisés, c'est-à-dire les personnes à la vie exemplaire et sacrificielle qui sont devenues des « référents » dans le parcours des peuples et

continuent à vivre d'une autre manière dans cette vie, se présentant parfois comme des « ponts », des « compagnons » et des « gardiens » dans leur relation avec la Sagesse divine. Certes, lorsqu'il s'agit d'évaluer le parcours spirituel et mystique des peuples originaires, bien qu'un « discernement communautaire théologique et spirituel adéquat » soit nécessaire, à la lumière de la Parole et de la Tradition ecclésiale, il n'y a aucun doute sur la relation entre les « esprits », le Grand Esprit et l'Esprit saint⁸.

L'ancestralité indigène pourrait être résumée dans l'expression « bien vivre », qui signifie « vivre en harmonie avec soi-même, avec la nature, avec les êtres humains et avec l'être suprême », dans une permanente « intercommunication entre tout le cosmos, où il n'y a ni exclus ni inclus, et où nous pouvons forger un projet de pleine vie pour tous » ; le « bien vivre » suppose « la connectivité et l'harmonie des relations entre l'eau, le territoire et la nature, la vie communautaire et la culture, Dieu et les différentes forces spirituelles » (DFSPA 9). Pour François, elle « implique l'harmonie personnelle, familiale, communautaire et cosmique », et « s'exprime dans sa façon communautaire de penser l'existence, dans la capacité de trouver la joie et la plénitude au milieu d'une vie austère et simple, ainsi que dans le soin responsable de la nature » (QA 71).

Ainsi, si la « bonne vie » indigène est vécue de manière originale, authentique et autocritique, en partant de ses propres racines spirituelles, on est sur la voie d'une véritable mystique chrétienne amérindienne. Dans le contexte actuel des anciens intérêts et des nouveaux colonialismes, la lutte pour défendre l'ascendance indigène en faveur de la vie transforme la spiritualité et la mystique des peuples amazoniens en une spiritualité de la croix, en une « mystique du martyr ». En effet, les martyrs réclament une « justice écologique » pour notre sœur la Terre Mère : « le gémissement de la sœur Terre, qui rejoint le gémissement des abandonnés du monde » (LS 53).

8. Roberto Tomichá, « Diez consideraciones para una pneumatología cristiana en perspectiva indígena », *Revista Teología*, tomo LVI, no. 129 (agosto 2019), 117-151, ici : 142 ; cf. 144-147.

Le visage féminin de la « Terre Mère »

La sagesse ancestrale des peuples indigènes acquiert son fondement ultime dans le Symbole ancestral majeur, car, bien qu'il ait différents Noms, il existe un trait expérientiel et symbolique qui est repris dans le Document final du Synode susmentionné : « Les peuples ancestraux [...], la Terre Mère a un visage féminin » (DFSPA 101). Déjà à l'époque, Jean-Paul II, à propos de l'anthropomorphisme du langage biblique, notait comment dans l'Ancien Testament on trouve « des comparaisons qui attribuent à Dieu des qualités "masculines" ou "féminines" », confirmant ainsi que « l'homme et la femme sont créés à l'image et à la ressemblance de Dieu », car « il y a une ressemblance entre le Créateur et les créatures » ; en effet, « l'amour de Dieu est présenté dans de nombreux passages comme l'amour "masculin" du mari et du père (cf. Os 11,1-4 ; Jr 3,4-19), mais parfois aussi comme l'amour 'féminin' de la mère »⁹.

Dans la Bible, la femme devient « elle-même » dans la mesure où « elle ressent davantage l'accueil-don comme une voie de réalisation totale », qui s'exprime dans l'amour oblatif, secourable, miséricordieux ; en outre, le Christ considère la femme « comme un prototype d'ouverture mystique »¹⁰, valorisant cette image de Dieu qu'il découvre et accueille en elle. Il est intéressant de noter comment, dans le Nouveau Testament, à mesure que grandit l'expérience mystique de ceux qui suivent le Christ, la distinction masculin-féminin est dépassée (cf. Gal 3, 28), sans pour autant la nier ou l'estomper, car « l'aspect masculin-féminin est transcendé pour se perdre dans l'Esprit qui est souvent considéré comme l'archétype du féminin »¹¹.

Pour sa part, la théologienne Maria Clara Bingemer parle d'« un principe féminin et masculin dans notre création à l'image de Dieu,

9. Juan Pablo II, *Carta apostólica Mulieris Dignitatem sobre la dignidad y la vocación de la mujer con ocasión del año mariano*, 8.

10. Maria Rosaria del Genio, "Mujer", Luigi Borriello et al., *Diccionario de mística*, Madrid, San Pablo, 2002, 1281.

11. Maria Rosaria del Genio, « Mujer », 1282.

dans notre salut [...] par l'Incarnation, la Passion et la Résurrection de Jésus-Christ, et dans notre nouvel être façonné par l'Esprit de Dieu. Bien que, historiquement, le principe masculin associé à une culture patriarcale et machiste ait prédominé : il est temps de repenser notre foi en Dieu »¹².

De l'expérience des peuples amazoniens, parmi de nombreux détails, il en est un qui mérite d'être souligné pour le mysticisme : le principe féminin. Ce principe, comme le masculin, est présent dans l'histoire du salut et inclut concrètement toutes les créatures - qui deviennent des créatures lorsqu'elles acceptent le Créateur ; elles manifestent le principe féminin dans la dualité réciproque de la coexistence mutuelle, car tous les êtres créés vivent et ont le principe féminin incorporé en eux : ils grandissent et mûrissent dans la nécessaire interrelation avec le principe masculin. Par conséquent, selon cette vision du monde, le mysticisme cosmique est double, réciproque, interrelationnel et interconnecté. En ce sens, en relisant le saint franciscain Bonaventure, à la lumière des derniers documents du Synode pan-amazonien, il faut souligner que les trois voies de l'être humain pour rencontrer ou s'élever vers l'intimité de Dieu (de/vers les choses extérieures, intérieures et supérieures) sont étroitement liées ; le symbolique et le mystique se conjuguent et interagissent ; plutôt que la progression, il y a l'interconnexion ; plutôt que la séparation, il y a l'articulation ; plutôt que la linéarité, il faut souligner la circularité, la spirauté ou la boucle. Par conséquent, le *vestigium Dei* ou *les vestigia Dei*, qui se manifestent à travers les créatures extérieures (comme la nature), ne représentent pas seulement une première voie, presque imparfaite, pour rencontrer Dieu, mais un véritable et authentique chemin vers Lui, puisque l'accès à la réalité ultime expérimenté par les grands mystiques incontestés n'est ni linéaire ni progressif, et ne se limite pas à l'humain.

En d'autres termes, « contempler Dieu dans toutes les créatures », en elles et pas seulement à travers elles, est une authentique voie

12. Maria Clara Lucchetti Bingemer, "El Dios trinitario y su declinación femenina", Escuela social del CELAM (ed.), Desde nuestros pueblos. Antropología trinitaria en clave afro-indolatinoamericana y caribeña, Bogotá, CELAM, 2018, 177-207, ici 181.

spirituelle et mystique, car c'est «le Dieu trine qui existe incirconscriit en toutes choses par puissance, par présence et par essence». Ainsi, le symbole féminin de/en Dieu peut être perçu, accepté et reconnu dans toutes les créatures, et pas seulement dans les êtres humains. En psychologie, le féminin a généralement été davantage lié à certaines caractéristiques particulières : le monde affectif, le sentiment-écoute, les processus, ce qui rassemble et réunit, le multifocal, la communication verbale, l'extériorisation, la réceptivité qui engendre la vie, la donation, le service¹³. Certes, le féminin n'est pas restreint ou réduit à la femme, ni le masculin à l'homme, car le féminin est présent, coexiste et «habite l'intériorité de la femme et de l'homme»; «l'homme est dans la femme et la femme dans l'homme, constitutif de sa propre vie, sans cesser d'être elle ou lui-même en tant que tel, dans ses particularités»¹⁴. D'où le nécessaire processus d'ouverture, de rencontre, d'écoute, de réciprocité, d'apprentissage mutuel, de communication entre le masculin et le féminin pour grandir dans son «identité» personnelle. De même, comme nous l'avons vu plus haut, cette dimension relationnelle intime a également été vécue par les grands maîtres spirituels et les mystiques, qui ont vécu de véritables noces avec le Mystère divin, avec un Tu divin, habituellement vécu davantage comme une relation avec une Personne-individu, et moins avec une Personne-cosmos-créeion.

Par ailleurs, et pour en revenir au monde indigène, le Mystère-Sagesse peut être exprimé par divers noms qui manifestent l'Être de Dieu qui est, en même temps, Déesse, Principe Divin en tant que «dualité fondatrice» masculine-féminine comprenant toute la réalité créée. Ainsi, par exemple, dans le cas du monde nahuatl : «Nos grands-parents, les plus anciens, nous disent que le xochitl et le cuicatl nous ont été donnés par Ometéotzin, qui est la Déesse-Dieu», un Mystère qui «s'est toujours exprimé à travers une vaste

13. Cf. Pilar Sordo, *¡Viva la diferencia! (... y el complemento también). La magia en el ser mujer, la realidad en el ser hombre*, Santiago de Chile, Norma, 2007, 39-72.

14. Luz María Romero Chamba, *Genio femenino. Un nuevo estilo misionero*, Cochabamba, Itinerarios, 2018, 46-48.

plurinominalité de titres divins »¹⁵. La relation avec un tel Mystère-Sagesse est certainement, pour les chrétiens indigènes, toujours un Toi vivant, mais pas limité à la personne humaine, car tout ce qui existe vit (arbres, plantes, pierres, collines...), et dépend radicalement de Celui et/ou de Celle qui est la source de la vie. Le Mystère Divin est conçu comme un Tu divin, qui est Vie-Personne. Par conséquent, partout où la vie se manifeste, le Symbole ultime avec ses différents Noms est présent et exige, de la part des autochtones, le respect et l'attention nécessaires. Cependant, ce soin de la vie quotidienne - qui est continuellement donné, car gratuit - exige une contemplation permanente dans chacun de ses détails, en tenant compte des attitudes traditionnellement considérées comme féminines.

Cette contemplation profonde du Mystère-Sagesse implique d'accepter et de reconnaître ses enseignements de vie, où la « dualité fondatrice », et en particulier le principe féminin, se manifeste non seulement chez les femmes et les êtres humains, mais dans la nature elle-même et dans toute la création.

Un bref aperçu des symposiums de théologie indienne organisés par le CELAM montre que, malgré leur « terminologie androcentrique » généralisée, à « plusieurs [...] moments [...] ils parlent de Dieu mère, pour mettre en évidence ses traits féminins et vivifiants » qui, parfois, « sont attribués à la terre mère et à la nature mère », mais sans aucune relation « avec le génie et la féminité des femmes »¹⁶.

Au Symposium de 1997, un auteur, se référant au « concept de Dieu » chez les peuples mésoaméricains, souligne son étroite relation « non seulement avec le maïs, mais aussi avec le féminin », puisqu'en général ils font « converger en Dieu le masculin et le féminin de façon essentielle » ; cependant, « il y avait des groupes ethniques qui ne connaissaient Dieu que comme Mère ».

15. Mario Pérez Pérez, « Sobre las hermenéuticas indígenas como experiencia colectiva de diálogo intercultural e interreligioso », CELAM, Teología India. vol. IV, Lima, Perú, Bogotá, CELAM, 2013, 231-244, ici : 239.

16. Luz María Romero Chamba, *Genio femenino. Un nuevo estilo misionero*, Cochabamba, Itinerarios, 2018, 241- 242.

Bien que ce thème n'ait pas été travaillé par les théologies amérindiennes, il est tout à fait clair que le féminin relationnel dans/de Dieu est présent dans la spiritualité quotidienne et - pourquoi pas - dans le mysticisme des peuples indigènes.

Pour tout cela, la mystique indigéno-chrétienne, vécue par les peuples indigènes, contemple dans leur expérience un Dieu Mystère-Sagesse qui garantit et soutient la vie quotidienne humano-cosmique au milieu des contradictions inhérentes à tout processus humain.

Étant donné que «le langage [...] façonne notre intentionnalité consciente et ordonne notre monde» et notre expression de l'expérience religieuse, et étant donné l'urgence de rechercher de «nouvelles voies théologiques»¹⁷, cette intimité du croyant avec le symbole divin pourrait être exprimée, peut-être avec une plus grande pertinence affective-symbolique, comme une expérience avec une Déesse plutôt qu'avec un Dieu, où le principe féminin, bien que sensiblement dominant, intègre, rassemble et inclut le principe masculin dans le même et unique «Être» de Dieu-Déesse.

L'image de la grand-mère et du grand-père

Une image véritablement indigène est la figure de la grand-mère ou du grand-père, point de référence pour la communauté, expression de la sagesse acquise dans la vie ou garantie de la stabilité du groupe. Dans la vision du monde indigène, les grands-mères et les grands-pères ont laissé aux peuples amérindiens une riche tradition ou un héritage culturel et religieux qui se traduit par le «bien vivre» - ou la «bonne coexistence» - dans la recherche de la terre sans mal, la terre de la fleur ou l'harmonie historico-cosmique des peuples de la terre, un projet de vie qui pourrait résumer l'ascendance indigène.

17. Olga Consuelo Vélez Caro, *Cristología y mujer. Una reflexión necesaria para una fe incluyente*, Bogotá, Javeriana, 2018, 111.

En effet, dans les familles indigènes, les anciens, « grands-parents, parents et adultes », sont respectés et reconnus comme « autorité morale et spirituelle », ils sont écoutés et « consultés pour prendre les bonnes décisions [...] qui indiquent le chemin à suivre et l'attitude à vivre », car « ce sont eux qui ont donné la possibilité d'exister, ils possèdent la maturité de la vie, les connaissances pratiques et sont les dépositaires de la sagesse »¹⁸.

Dans le monde maya - comme chez de nombreux peuples indigènes amazoniens - les grands-parents après la mort deviennent des ancêtres ou des aïeules, dont les esprits sont toujours présents, et qui reçoivent les reliques des personnes récemment décédées :

Ceux qui ne sont plus avec nous, ceux qui sont déjà poussière et sable, mais leurs esprits, leur « dieu et leurs saints » sont avec nous, ils nous voient, ils nous entendent. Ce n'est donc pas seulement nous qui devons prendre et recevoir la relique, que ce soit aussi pour eux, pour se mouiller la bouche, pour se mouiller le visage [...] Recevez donc, grands-mères, grands-pères, nos têtes, nos guides [...] ¹⁹.

À partir de cette médiation spirituelle des grands-mères et des grands-pères devenus esprits ou ancêtres, « médiateurs » ou « ponts » de communication entre l'au-delà et l'ici-bas, il est possible d'accéder à l'image du Mystère Divin en tant que Grand-mère ou Grand-père. Déjà les K'iche'es du Popol Wuj - où les figures de la grand-mère et du grand-père sont omniprésentes - s'adressaient ainsi à la divinité : « Grâce à toi, nous avons été créés, nous avons été construits, nous avons été formés, nous avons été originés. Toi, notre grand-mère ; toi, notre grand-père »²⁰.

La Grand-mère et le Grand-père est, sans aucun doute, l'une des images les plus expressives et les plus confluentes du Divin dans l'expérience religieuse des K'iche'es. Une telle image exprime

18. Víctor M. Ruano, "Tradición en las culturas indígenas", CELAM, *Teología India. Simposio-Diálogo entre obispos y expertos, vol. II*, Riobamba, Ecuador, 21-25 de octubre de 2002, Bogotá, CELAM, 2006, 261-275, ici 270.

19. Tomás García, « Ritos funerarios en la cultura "Maya Quiché" de Guatemala », CELAM, *Teología India*, 437-455, ici : 443.

20. Luis Enrique Sam Colop, *Popol Wuj* (edición popular) ; traducción al español y glosario de Sam Colop, Guatemala, F&G, 2012, 16.

certain attributs ou traits expérientiels de la divinité Grand-mère-Grand-père, très présents dans ce texte ancien et qui persistent encore dans l'expérience des descendants mayas actuels, notamment le binôme créateur-ancien de tout ce qui existe.

D'où la relation du grand-père avec le soleil – « grand-père -soleil » - comme c'est le cas chez les Kuna du Panama, ou de la grand-mère avec la lune ou le tigre – « grand-mère-tigresa »²¹ - selon les récits guaranis. Chez les Guarayos, selon les mythes, le peuple se considère comme le petit-fils d'Abaangui ou Ava'ängui, qui non seulement - avec Mbirachua et Candir - a créé le monde, mais soutient également la vie quotidienne des Guarayos ; ils doivent passer par de nombreuses souffrances et travaux pour atteindre la terre promise du Grand-Père²². Ainsi, Ava'ängui est considéré comme le symbole majeur de l'identité culturelle. Un symbole religieux qui garantit la vie de l'ensemble du peuple.

De la mystique amazonienne à la mystique chrétienne

En bref, la Déesse Grand-Mère et le Dieu Grand-Père - qui sont un seul et même Principe Divin - continuent de se former et de créer dans la vie quotidienne des peuples indigènes. En tout cas, plus que Père-Mère, à partir de l'expérience humaine indigène, le Principe Divin est perçu, vécu et célébré comme Grand-Mère-Grand-Père, avec ces traits de la grand-mère et du grand-père expérimentés dans les communautés elles-mêmes : sagesse de vie, transmission des connaissances ancestrales, proximité de chacun, orientation et référence dans des moments difficiles, autorité morale, soin et respect de la création, entre autres :

21. Margot Bremer, "El sueño de dios Ñamandú en la creación humana y en el cosmos presente en la mitología guaraní de la creación", CELAM, Teología india. IV, 95-107, ici 99.

22. [AELAPI], *A la recherche de la terre sans mal. Mythes d'origine et rêves d'avenir des peuples indiens*. Rapport de la IV^e rencontre Latinoaméricaine de la Théologie indienne ; Ikua Sati, Asunción, Paraguay, 6-10 mai 2002, Quito : Abya-Yala, 2004; Message final, 37.

Dieu Mère-Père, Grand-Père-Grand-Mère, a semé nos peuples sur ces terres pour nous faire prospérer. Nous aussi [...] semons la sagesse ancestrale de nos peuples [...]; c'est sur cette Terre de Floride que toute la création et tous les êtres deviennent précieux, beaux, brillants, vrais, abondants et vivifiants²³.

Le mysticisme amérindien acquiert également les mêmes connotations et sensibilités présentes dans l'image du Dieu Grand-Père-Grand-Mère qui a créé et formé le monde. L'expérience religieuse et mystique est vécue comme un chemin ou un pèlerinage vers la rencontre avec le Mystère-Sagesse, Grand-Mère-Grand-Père, qui s'exprime concrètement en semant les sagesse ancestrales, en faisant fleurir la terre et les champs, en prenant soin et en protégeant la création, en embellissant la vie à chaque instant, en écoutant et en se laissant guider par les esprits qui reflètent la voix du Grand Esprit ? L'expérience indigène de Dieu-Déesse, conçue comme Grand-Père-Grand-Mère, peut enrichir l'expérience chrétienne du Mystère Ineffable et, par conséquent, la tradition mystique chrétienne.

Roberto Tomichá Charupá

23. [AELAPI], *A la recherche de la terre sans mal. Mythes d'origine et rêves d'avenir des peuples indiens*. Rapport de la IV^e rencontre Latinoaméricaine de la Théologie indienne, 15, 69.

L’interculturalité selon Benoît XVI

Fabrice N’semi

Prêtre de l’archidiocèse de Pointe-Noire (R. du Congo), Fabrice N’SEMI prépare une thèse de doctorat sur « la théologie des religions chez Joseph Ratzinger », à la Faculté de Théologie de Lugano (Suisse). Il a publié chez L’Harmattan, entre autres, La théologie prophétique de Joseph Ratzinger/Benoît XVI. Fondements, historique et actualité (2021).

Benoît XVI, qui a tiré sa révérence le dernier jour de l’an 2022, est une des grandes figures de la théologie contemporaine. Ce natif de la Bavière¹ surnommé très tôt *Bücher-Ratz*², laisse un immense patrimoine théologique à l’Église et un grand héritage culturel au monde. Sa carrière académique comme professeur, sa participation comme expert au Concile Vatican II et les charges qu’il a assumées dans l’Église comme préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, pape et même pape émérite, l’ont amené à aborder plusieurs thèmes. Nous nous intéressons dans cet article au thème de l’interculturalité. Comment et dans quel contexte ce

1. Pour sa biographie complète, lire avec intérêt : Joseph Ratzinger, *La mia vita. Ricordi (1927-1977)*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1997 ; Alfred Läßle, *Benedikt XVI. Und seine Wurzeln*, Augsburg, 2006 ; Elo Guerriero, *Servitore di Dio e dell’umanità. La biografia di Benedetto XVI*, Milano, Mondadori, 2016 ; Peter Seewald, *Benedikt XVI. Ein Leben*, Droemer, München, 2020 ; Benedetto XVI, *Che cos’è il cristianesimo. Quasi un testamento spirituale*, Milano, Mondadori, 2023.
2. Au séminaire, le jeune Joseph Ratzinger était surnommé *Bücher-Ratz*, c’est-à-dire « le Ratzinger des livres », tandis que son frère, très talentueux en musique, était surnommé *Orgel-Ratz*, c’est-à-dire « Ratzinger de l’orgue ». Cf. Alfred Läßle, *Benedikt XVI. Und seine Wurzeln*, 16.

thème s'est-il invité au menu de sa réflexion ? Quels en sont les ressorts théologiques ?

Contexte d'émergence

L'émergence de la notion d'« interculturalité » chez Ratzinger est le résultat d'un long parcours dont le premier pas est, d'une certaine manière, la publication de l'exhortation apostolique *Catechesi tradendae* du pape Jean-Paul II (16 octobre 1979). On y retrouve – et ce, pour la première fois dans un document pontifical – le terme « inculturation »³ dont l'usage était courant depuis quelques décennies⁴. En réalité, l'officialisation de ce vocable s'inscrit dans la droite ligne du Concile Vatican II et du synode sur l'évangélisation (1974).

En Afrique, la question de l'inculturation va avoir une résonance particulière en raison de la prédominance d'une volonté d'affirmation de « l'authenticité africaine » et de contestation, voire de rejet de tout ce qui se rapporte à l'Occident⁵. Dans ce contexte,

3. Cf. Jean-Paul II, *Catechesi tradendae*, n° 53.

4. Sur l'histoire de la notion d'inculturation, lire : Maria da Conceição Azevedo, *Inculturation and the Challenges of Modernity*, Pontifical Gregorian University, Rome, 1982 ; Ary Anna Roest Crolius (éd.), *What is So New about Inculturation*, *Gregorianum*, 59, 1978, 721-738 ; Hervé Carrier, *Évangile et cultures : de Léon XIII à Jean-Paul II*, Cité du Vatican/Paris, Libreria Editrice Vaticana/Médiaspaul, 1987 ; Nicolas Standaert, « L'histoire d'un néologisme. Le terme "Inculturation" dans les documents romains », *Nouvelle Revue Théologique*, 110, 1988, 555-570 ; Commissione Teologica Internazionale, *Fede e inculturazione*, in *La Civiltà Cattolica*, 140, 1989, 158-177 ; Paolo Giglioni, *Inculturazione. Teoria e prassi*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1999 ; Léonard Santedi Kinkunpu, *Dogme et inculturation en Afrique. Perspective d'une théologie de l'invention*, Paris, Karthala, 2003.

5. Dans la mouvance du mouvement de la Négritude, cette critique d'un christianisme européocentriste était déjà affirmée dans le manifeste *Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris, Présence Africaine/Cerf, 1956. Ils ont été suivis par bon nombre de théologiens africains qui vont s'illustrer sur le front de la défense d'un christianisme authentiquement africain, revendiquant ainsi « le droit à la différence ». Citons, entre autres, Meinrad Hebga (*Émancipation d'Églises sous tutelle. Essai sur l'ère post-missionnaire*, Paris, Présence Africaine, 1976), Fabien Eboussi Boulaga (*Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Paris, Présence Africaine, 1981), Jean-Marc Éla (*Ma foi d'Africain*, Paris, Karthala, 1985).

les revendications étaient légion. De l'appel à un « Concile africain »⁶ à l'exigence d'un « rite africain »⁷ en passant par l'émancipation de la tutelle de Rome⁸, tout était mis en œuvre pour échafauder un christianisme authentiquement africain. Du côté de Rome, comment de tels projets étaient-ils perçus ?

Nous voulons évoquer ici, dans le cadre du dialogue entre les Églises d'Afrique et Rome, la rencontre du 21 juillet 1987 à Kinshasa. Présidée par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi dont le préfet d'alors était Joseph Ratzinger, cette rencontre a réuni les représentants des Commissions Doctrinales des Conférences Episcopales d'Afrique et de Madagascar⁹.

La rencontre de Kinshasa

Dans son discours à Kinshasa, le cardinal Ratzinger s'est interrogé sur les déterminants majeurs de l'inculturation chrétienne en Afrique. Tout en reconnaissant d'emblée les limites qu'impose le cadre d'une telle rencontre et le caractère inachevé de sa réflexion sur cette question, il a relevé que l'élaboration d'une théorie plus complète de l'inculturation obéit à, au moins, cinq exigences :

Tout d'abord définir la notion de culture (qu'est-ce que c'est : la culture ?) ; préciser la notion de la foi (qui est elle-même une culture, racine de cultures ; il n'y a pas une foi nue, privée de culture, qui chercherait des vêtements culturels...) ; on devrait après cela clarifier les grands éléments déterminants pour la relation entre foi

6. Appel relayé surtout lors du colloque organisé par la Société Africaine de Culture à Abidjan, en 1977.

7. C'est surtout dans l'ex-Zaïre, sous l'impulsion du cardinal Joseph Malula, que cette revendication va prendre une envergure particulière qui aboutira à l'approbation, par la Congrégation pour le Culte Divin, du « *Missel Romain pour les diocèses du Zaïre* », le 30 avril 1988 (Prot. 1520/85). Cf. *Congregatio pro cultu divino, Notitiae*, n°264, Città del Vaticano, Iulio 1988, 454-471.

8. Le Saint-Siège était perçu comme une institution « dominatrice et colonisatrice de l'Europe sous le couvert de la religion chrétienne ». Meinrad Pierre Hebga, *Émancipation d'Églises sous tutelle*, 150.

9. C'est la deuxième rencontre du genre, puisque la première – entre le même dicastère romain et les Présidents des Commissions Doctrinales de l'Amérique latine – a eu lieu en 1984 à Bogota.

et culture : l'Incarnation, la Croix, la Résurrection ; et en outre les relations entre christologie et ecclésiologie, c'est-à-dire les relations entre l'unicité de l'événement du salut (son « une fois pour toujours », *ephapax*) et la permanence de cet événement dans l'histoire. Et on devrait encore préciser la relation de ces catégories philosophiques et théologiques avec la situation culturelle d'aujourd'hui, marquée par la dialectique entre l'uniformisme de la civilisation technique et le régionalisme des cultures traditionnelles. Et finalement étudier la relation de toutes ces catégories avec les problèmes de la culture (ou mieux des cultures) africaine(s)¹⁰.

En plus de ces exigences, Ratzinger estime que l'inculturation doit tenir compte du principe de fidélité à l'Évangile et à la Tradition de l'Église et du principe d'apostolat ou d'évangélisation¹¹. Ces principes de base doivent non seulement accompagner toute recherche théologique en dogme, en morale, en catéchèse, en liturgie, etc., mais aussi renforcer la communion ecclésiale. Au-delà de ces principes, note-t-il, ce n'est qu'à l'épreuve du temps, c'est-à-dire au prix d'un long discernement, qu'un processus d'inculturation peut parvenir à maturation.

S'il est vrai, comme il l'a dit lui-même, que son discours à Kinshasa était non pas « le point d'arrivée, mais seulement le point de départ » de sa réflexion sur l'inculturation, il faudrait attendre au moins trois autres rencontres du genre pour que sa pensée se précise davantage. La première, en 1992, au cours des *Semaines universitaires de Salzbourg*. La deuxième, en 1993, à Hong Kong, au cours de la rencontre entre la Congrégation pour la Doctrine de la Foi et les Conférences épiscopales asiatiques. Et la troisième, en 1993, au cours d'une conférence à Sassari en Sardaigne. Le condensé de ces trois rencontres a été recueilli et intégré avec une légère mise à jour dans son ouvrage *Glaube – Wahrheit – Toleranz* de 2003¹².

10. Joseph Ratzinger, *Rencontre avec les Commissions Doctrinales en Afrique*, Kinshasa, 21 juillet 1987, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/incontri/rc_con_cfaith_19870721_kinshasa-ratzinger_fr.html#_ftnref1 (cons. 21. 12. 2022).

11. Cf. Paul VI, *Evangelii nuntiandi*, 53.

12. Nous citerons dans cet article la traduction française : Joseph Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance. Le christianisme et la rencontre des religions*, Paris, Parole et Silence, 2005.

Clarification notionnelle

Remarques préliminaires

Joseph Ratzinger aborde les questions de fond sur l'inculturation soulevées par son discours à Kinshasa. Partant du constat selon lequel « l'Europe moderne a développé un concept de culture distinct de la religion, voire lui en étant opposé »¹³, il soutient que « dans toutes les cultures historiques connues, la religion est un élément essentiel, elle en est même le cœur. Elle détermine la structure des valeurs et l'organisation intérieure des cultures »¹⁴. Ainsi, toute entreprise visant à « inculturer » la foi chrétienne dans une culture paraît complexe, voire vouée à l'échec. Car, « si on enlève à une culture la religion qui lui est propre et qui la fait être, on lui vole son cœur ; si on lui plante un cœur nouveau – un cœur chrétien –, il paraît alors évident que l'organisme rejettera un corps étranger »¹⁵. Dans ces conditions, y a-t-il une issue possible ? Sa réponse est sans appel : « une heureuse issue de l'opération semble difficile à imaginer ».

Cette opération a un sens « si la foi chrétienne et l'autre religion, avec la culture qu'elle sous-tend, ne sont pas dans une relation d'opposition irréductible, mais manifestent une ouverture intérieure l'une à l'autre »¹⁶. Autrement dit, ce qui constitue le fondement de toute rencontre entre la foi chrétienne et une autre culture, c'est leur capacité d'ouverture.

Par ailleurs, dans son herméneutique de la problématique de l'inculturation, Ratzinger pose comme condition préalable « l'universalité potentielle de toute culture »¹⁷. À ses yeux, l'inculturation « présuppose qu'en toutes les cultures soit à l'œuvre

13. Joseph Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance*, 59.

14. Joseph Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance*, 59.

15. Joseph Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance*, 59.

16. Joseph Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance*, 59-60.

17. Joseph Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance*, 60.

la même nature humaine ; qu'en elle existe une commune vérité sur la condition humaine, une vérité principe d'union »¹⁸.

En outre, précise-t-il, « le projet de l'inculturation n'a de sens que si, en vertu de l'orientation commune vers la vérité de l'homme, il n'est pas fait tort à une culture quand une nouvelle force culturelle l'invite à s'ouvrir et à se développer »¹⁹. En revanche, « ce qui, dans une culture, exclut cette ouverture et cet échange témoigne de son insuffisance puisque l'exclusion de l'autre est contraire à la nature de l'homme »²⁰. Ainsi donc, « la grandeur d'une culture se révèle dans son ouverture, dans sa capacité à donner et à recevoir, dans la force qu'elle a de se développer, de se laisser purifier, et de correspondre ainsi davantage à la vérité, à l'homme »²¹.

De la notion de « culture »

Fort de ces remarques préliminaires, Ratzinger propose une définition de la culture qui s'articule autour de trois déterminants majeurs. Tout d'abord, « la culture est liée à la connaissance et aux jugements de valeur »²². Sous cet angle, elle apparaît comme un effort de l'homme visant à comprendre l'être, le monde et l'absolu. Dans cet effort de connaissance, Ratzinger insiste surtout sur ce qu'il considère comme une caractéristique fondamentale des grandes cultures, à savoir l'interprétation du monde en relation avec le divin.

Ensuite, « la culture est toujours liée à un "sujet communautaire" qui assume les expériences de l'individu et qui, inversement, les marque aussi à l'avance de son empreinte »²³. Dans cette interaction, entrent en jeu la catégorie des « anciens » dont la sagesse reflète la proximité avec les dieux, et les traditions originelles qui découlent de la révélation divine et non des efforts humains.

18. Joseph Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance*, 60.

19. Joseph Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance*, 60.

20. Joseph Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance*, 60.

21. Joseph Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance*, 60.

22. Joseph Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance*, 60-61.

23. Joseph Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance*, 62.

Enfin, la culture se rapporte à l'histoire. Tout « au long de son cheminement, la culture se déploie en rencontrant de nouvelles réalités et en assimilant de nouvelles connaissances »²⁴. Un tel déploiement ou encore de telles rencontres ne laissent pas intacte la culture. À la faveur de ces rencontres, elle s'ouvre à d'autres réalités et se transforme. Ainsi, « le caractère historique de la culture révèle sa capacité à progresser, sa capacité à s'ouvrir et à accueillir une transformation »²⁵.

De l'inculturation à l'« interculturalité »

Ayant ainsi défini la notion de « culture » et ses déterminants majeurs, Ratzinger s'emploie à élucider comment l'ensemble de ces éléments entrent en contact et fusionnent. D'un côté, il note que le fait, pour la culture, d'être lié à un sujet culturel, sous-tend la multiplicité des cultures et la spécificité de chacune d'entre elles. Et de l'autre, il estime que le caractère historique de la culture est la preuve de son ouverture, de sa capacité d'aller à la rencontre d'autres cultures, de se confronter à d'autres expériences. « Ainsi, selon la fermeture ou l'ouverture, l'étroitesse ou l'étendue d'un sujet culturel, il peut y avoir un approfondissement et une purification des connaissances et des jugements de valeur »²⁶.

Ce dynamisme peut aussi donner lieu à une transformation de fond en comble de la structure même d'une culture. Ce qui, du point de vue de Ratzinger, n'est pas une forme d'agression ou de dénaturation, mais plutôt une transformation profonde qui se justifie par un principe déjà énoncé plus haut, à savoir « l'universalité potentielle de toutes les cultures, qui se concrétise par l'accueil de l'autre culture et dans la transformation de la sienne »²⁷.

Au fond, il s'agit là d'un processus qui consiste à rompre ou à s'éloigner de tout ce qui, dans une culture, fait obstacle à la vérité.

24. Joseph Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance*, 62.

25. Joseph Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance*, 63.

26. Joseph Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance*, 64.

27. Joseph Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance*, 64.

À cet égard, Ratzinger parle de « pâque salvatrice d'une culture qui, d'une mort apparente, ressuscite et devient pleinement elle-même »²⁸.

Sur la base de l'argumentation qui précède, Ratzinger envisage une nouvelle option rhétorique. Ainsi, affirme-t-il, « nous ne devrions plus en fait parler d'inculturation, mais de rencontre des cultures ou – s'il faut le dire par un mot savant – d'«interculturalité» »²⁹. Qu'est-ce à dire ? Qu'est-ce qui justifie cette préférence terminologique ? Quelle en est la pertinence théologique ? Qu'est-ce que cela implique dans la vie et la mission de l'Église ?

L'interculturalité : pertinence théologique

Selon Ratzinger, la notion d'« inculturation » est impropre en ce qu'elle « présuppose qu'une foi pour ainsi dire « culturellement nue » s'intègre dans une culture indifférente du point de vue religieux, qu'il y ait donc une rencontre entre deux sujets jusqu'alors étrangers l'un à l'autre et qui se réunissent maintenant en une synthèse.

Cette conception est « artificielle et irréelle »³⁰, tant « la foi sans culture n'existe pas, et il n'y a pas non plus, en dehors de la civilisation technologique moderne, de culture sans religion »³¹. Autrement dit, « la foi elle-même est culture. Elle n'existe pas à l'état nu, comme pure religion. En disant à l'homme qui il est et comment il doit être homme, la foi crée une culture, elle est culture »³². En référence aux déterminants majeurs de la culture relevés plus haut, quelles sont les conséquences de l'affirmation selon laquelle « la foi est culture » ?

Ratzinger retient, tout d'abord, la relation de la foi à l'histoire³³. En effet, comme culture, la foi « a mûri au cours d'une longue histoire

28. Joseph Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance*, 64.

29. Joseph Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance*, 64.

30. Joseph Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance*, 64.

31. Joseph Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance*, 65.

32. Joseph Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance*, 68-69.

33. L'arrière-fond de cette clarification qu'apporte Ratzinger, c'est le débat sur la déshellénisation dont il rapporte les trois vagues dans son discours à

et dans de multiples fusions interculturelles, elle y a formé toute une façon de vivre, une attitude de l'homme par rapport à lui-même, au prochain, au monde et à Dieu »³⁴.

Ratzinger retient aussi que, comme culture, la foi est liée à un sujet communautaire, qui n'est autre que le « peuple de Dieu ». Et « le sujet "peuple de Dieu" diverge des autres sujets culturels classiques – qui se définissent par l'appartenance à une tribu, une nation ou un espace de vie commune – car il subsiste dans différents sujets culturels : un chrétien en particulier ne cesse pas d'être sujet premier et immédiat de sa culture »³⁵.

À titre d'exemple, on peut être chrétien et rester congolais. Il y a, en quelque sorte, compénétration des deux sujets culturels. Dans ces conditions, une synthèse entre les deux sujets culturels peut-elle être envisagée ? Sans ambiguïté, Ratzinger estime que « ce contact mutuel ne produira jamais une synthèse tout à fait réalisée »³⁶.

En revanche, avance-t-il, « un travail permanent de réconciliation et de purification est nécessaire. Le dépassement vers le tout, l'intégration dans l'universel, demande un exercice constant »³⁷. Et « ce tout, cet universel, ce n'est pas un peuple empirique, mais le peuple de Dieu, un peuple, par conséquent, qui est le lieu de tout homme »³⁸.

Comme « peuple de Dieu », l'Église est un sujet historique très large. Une telle dimension empêche toute forme d'identification de l'Église avec des sujets historiques particuliers. D'ailleurs, note Ratzinger, au plus fort de la christianisation de certains peuples –

Ratisbonne (réforme de Luther, théologie libérale aux XIX^e et XX^e siècles, la pluralité des cultures). Ce débat était essentiellement alimenté par « l'opinion selon laquelle le christianisme catholique, comme aussi le christianisme oriental, ne serait pas le christianisme de la Bible, mais le résultat d'un amalgame de la Bible avec la philosophie grecque et le droit romain ». Cf. Joseph Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance*, 94.

34. Joseph Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance*, 69.

35. Joseph Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance*, 69.

36. Joseph Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance*, 70.

37. Joseph Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance*, 70.

38. Joseph Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance*, 70.

comme ce fut le cas pour l'Europe – l'Église ne s'est pas identifiée à un sujet historique particulier, gardant ainsi sa forme propre.

« Déjà dans le Nouveau Testament, le christianisme porte en lui le fruit de toute une histoire culturelle, une histoire d'acceptation et de refus, de rencontre et de changement »³⁹. Une histoire qui découle de la foi d'Israël et qui, elle-même, « a trouvé sa forme dans la lutte avec les cultures égyptienne, hittite, sumérienne, babylonienne, perse et grecque »⁴⁰.

Dans la diversité de leur approche religieuse et de leur *Weltanschauung* (vision du monde), ces cultures « ont été accueillies dans la souffrance et transformées, pour préparer un vase toujours plus pur pour la nouveauté de la révélation du Dieu unique »⁴¹. Ainsi, « celui qui entre dans l'Église doit savoir qu'il entre dans un sujet culturel propre, qui possède une interculturalité propre développée au cours d'une histoire aux phases multiples »⁴².

Du dialogue interreligieux au dialogue interculturel

Dans une lettre adressée au philosophe non-croyant et homme politique italien Marcello Pera (président du Sénat de 2001 à 2006), à l'occasion de la parution de son livre⁴³, Benoît XVI affirme :

un dialogue interreligieux, au sens strict du terme, est impossible, mais qu'il est d'autant plus urgent de mettre en place un dialogue culturel qui approfondisse les conséquences culturelles des décisions religieuses de fond. Dans ce cas, le dialogue, une correction mutuelle, et un enrichissement réciproque sont possibles et nécessaires ⁴⁴.

En réalité, le dialogue interculturel que propose Benoît XVI s'inspire de la patristique, se fonde sur l'articulation entre « foi » et

39. Joseph Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance*, 71.

40. Joseph Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance*, 71-72.

41. Joseph Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance*, 72.

42. Joseph Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance*, 72.

43. Cf. Marcello Pera, *Perché dobbiamo dirci cristiani*, Milano, Mondadori, 2008.

44. Cité in Roberto de Mattei, « Quelques réflexions après Assise-3 », *Correspondance européenne*, n° 242, 31 octobre 2011, 1.

« raison » et vise la recherche de la vérité. Les Pères de l'Église, en fait, ont considéré le christianisme à la fois comme la « vraie philosophie » (Justin) et la « vraie religion » (Augustin). Ils ont scruté les « semences du Verbe » non pas dans les religions d'alors, mais dans la philosophie :

c'est là que les Pères voyaient les véritables prédécesseurs du Christianisme – là où l'homme a laissé ses habitudes et ses traditions pour se mettre en route vers le *Logos*, c'est-à-dire vers la compréhension du monde et du divin, par la force de sa raison ⁴⁵.

Le dialogue interculturel que propose Ratzinger a donc pour point de départ l'écoute du *Logos*. Dans cet exercice d'écoute, la première oreille sollicitée est celle de la raison, grâce à laquelle l'homme parvient à s'interroger sur lui-même, ses origines, sa destinée, le sens de la vie, du monde, de l'histoire.

Mais, l'écoute du *Logos* avec la seule oreille de la raison ne suffit pas, car – comme l'a relevé Benoît XVI dans son discours à la *Waldegrave Drawing Room de St. Mary's university college*⁴⁶ – la raison ou encore les progrès scientifiques ne peuvent pas apporter les réponses satisfaisantes face aux interrogations profondes de la personne humaine.

Est aussi nécessaire l'écoute avec l'oreille de la foi qui permet à l'homme de trouver la réponse aux questions énigmatiques qui taraude son existence, de rechercher ce qui est vrai et bien et de faire ainsi l'expérience de Dieu. Sous cet angle, Ratzinger voit en Socrate « à la fois chercheur de Dieu et esprit rationnel »⁴⁷ la figure emblématique du dialogue interculturel. En lui se dégage une « rationalité "pieuse" » qui permet justement d'être à l'écoute du *Logos*, et donc, de rechercher la vérité.

45. Joseph Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance*, 74.

46. Benedetto XVI, « L'incontro con i rappresentanti delle religioni cristiane e delle altre religioni nella Waldegrave Drawing Room del St. Mary's University College », *Insegnamenti di Benedetto XVI*, VI, 2, 2010, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2011, 226-229.

47. Benedetto XVI, « L'incontro con i rappresentanti delle religioni cristiane e delle altre religioni nella Waldegrave Drawing Room del St. Mary's University College », 226-229.

De l'utopie à la réalité ?

Sous le pontificat de Benoît XVI, l'idée de dialogue interculturel va prendre forme et se concrétiser après sa visite en République tchèque, en septembre 2009. Le grand intérêt suscité par sa présence et l'écho de son message dans un pays où plus de la moitié de la population se déclare athée vont inspirer au pape bavarois la création d'un espace de dialogue avec les non-croyants et les agnostiques : « le Parvis des Gentils »⁴⁸.

Placée sous la tutelle du Conseil pontifical pour la culture, cette structure a été inaugurée les 24 et 25 mars 2011 à Paris. La même année, à l'occasion de la célébration du 25^e anniversaire de la première rencontre interreligieuse organisée par Jean-Paul II en 1986 à Assise, Benoît XVI a invité – en plus des représentants d'autres religions du monde – les personnalités du monde de la culture et de la science.

Ainsi, durant son pontificat, le pape Benoît XVI est entré en dialogue avec le monde de la culture, surtout les universités, inaugurant ainsi « un nouveau mode d'enseignement pontifical, la leçon académique »⁴⁹.

Interculturalité, nouveau nom de l'inculturation ?

L'interculturalité telle que définie par Benoît XVI et telle qu'elle s'est appliquée sous son pontificat demeure un chantier⁵⁰, c'est-à-

48. Benedetto, *Ai Cardinali, agli Arcivescovi e ai Prelati della Curia Romana per la presentazione degli auguri natalizi*, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, V, 2, 2009, 782.

49. Jean-Robert Armogathe, « Trois leçons pontificales : Ratisbonne, Rome et Paris », Benoît XVI, *Chercher Dieu. Discours au monde de la culture*, Paris, Parole et Silence/Lethielleux, 2008, 103.

50. Cette affirmation s'inspire de la remarque de François Bousquet selon laquelle « la place de la culture dans la rencontre interreligieuse est un chantier ». Cf. François Bousquet, « Dieu et le pluriel. La qualité de la prière, clé de la rencontre des cultures et des religions », Edouard Adé et

dire à la fois un « héritage » et un « projet ». Un héritage dans la mesure où elle s'inspire de l'expérience des Pères de l'Église, notamment de leur effort d'articulation du christianisme comme synthèse entre « foi » et « raison ». Un projet en ce qu'elle permet de redécouvrir, en dépit de la multiplicité des cultures, l'unicité et l'universalité de l'homme qui, « malgré toutes les disparités de son histoire et la genèse de sa communauté, est toujours un seul et un même être ».

Cet unique être « homme », « dans les profondeurs de son existence, est touché par la vérité elle-même »⁵¹, c'est-à-dire le *Logos*. Et puisque le Christ est le *Logos* fait chair, la mission de l'Église consiste à faire croître les hommes et les femmes de toutes les cultures dans l'écoute du *Logos* afin de « maintenir vive la sensibilité pour la vérité »⁵². Ainsi présentée, l'interculturalité n'est-elle pas le nouveau nom de l'inculturation ? Ne constitue-t-elle pas l'arrière-fond de « la promotion d'une pastorale de la culture » recommandée par le *Document de Kampala*⁵³ ?

Fabrice N'Semi

Paul Béré (éd.), *Nouveaux jalons pour une théologie africaine. Mélanges en hommage à Monseigneur Barthélemy Adoukonou*, Paris, L'Harmattan, 2018, 104.

51. Joseph Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance*, 66.

52. On retrouve cette idée-force, entre autres, dans la conclusion du discours qu'il aurait dû prononcer à l'université de La Sapienza à Rome, en janvier 2008. Cf. Benedetto XVI, *Il testo su Papato e Università che Benedetto avrebbe letto all'università «La Sapienza» di Roma*, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, IV, 1 (2008), Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2009, 86.

53. Symposium des Conférences Épiscopales d'Afrique et Madagascar, *Document de Kampala* : « Qu'ils connaissent le Christ et qu'ils aient la vie en abondance » (cf. Jn 17, 3 ; 10, 10), Kampala, 2019, 193, 78.

Pour une diaconie de la foi

« L'attention spirituelle » au cœur de la lutte contre la misère

François Odinet

François Odinet est prêtre du diocèse du Havre, où il est engagé auprès de personnes qui connaissent la précarité et anime un groupe du Réseau Saint-Laurent. Maître de conférences en théologie pratique au Centre Sèvres (Facultés jésuites de Paris), il est auteur ou coauteur de plusieurs ouvrages, dont Les premiers ressuscités. Les pauvres, maîtres en résurrection (Paris, Facultés jésuites, 2021).

En Europe occidentale, la foi et les pratiques spirituelles des personnes en grande précarité sont frappées d'une double invisibilisation. D'une part, elles sont absentes de l'horizon des services sociaux qui exercent leur mission dans un cadre laïc. Pour certains travailleurs sociaux, la spiritualité relève d'une motivation supplémentaire qui aide les plus précaires à « s'en sortir » ; elle sera alors regardée avec bienveillance, mais de loin. Pour d'autres, elle renvoie à des illusions dangereuses, dont il importe de se prémunir et de protéger les plus pauvres.

D'autre part, la foi et l'expérience spirituelle des plus pauvres demeurent inaperçues de beaucoup de chrétiens, pour au moins deux raisons. D'abord, les plus pauvres sont rarement des paroissiens modèles ou des « pratiquants » réguliers, de sorte que leur rapport à Dieu ou à la foi n'est accessible qu'au prix d'un compagnonnage patient, fraternel, désintéressé.

Ensuite, bien des institutions religieuses préfèrent secourir les plus pauvres – ou prétendent les éduquer – plutôt que de les écouter. Elles se révèlent étonnamment mal à l’aise quand il s’agit de faire droit aux expériences spirituelles des personnes qui affrontent la misère au quotidien.

Cette inhospitalité aide à comprendre l’étonnante affirmation du pape François : « la pire discrimination dont souffrent les pauvres est le manque d’attention spirituelle »¹. Non seulement les plus pauvres sont largement invisibles et inaudibles, mais en plus les sociétés européennes sécularisées s’avèrent méfiantes à l’égard des convictions spirituelles et religieuses. C’est pourquoi il est si difficile de faire droit à cette dimension spirituelle de la vie des plus pauvres. Quiconque s’y risquerait serait vite accusé de récupération de la détresse d’autrui au profit de son Église. Reconnaissons qu’une telle récupération a bel et bien existé, et qu’elle risque souvent de se produire à nouveau, de différentes manières.

Pourtant, la dimension spirituelle est souvent au cœur de la vie des plus précaires. Il n’existe pas d’enquête probante pour soutenir l’idée que les personnes très pauvres seraient plus « religieuses » que le reste de l’humanité². En revanche, il est possible de comprendre que les questions ultimes surgissent au creux de la misère, car celle-ci met en crise, de façon répétée, le sens même de l’existence.

La question spirituelle au cœur de la misère

La grande précarité implique des expériences multiples du manque : l’accès problématique à un logement digne, la difficulté à

-
1. Pape François, exhortation apostolique *La joie de l’évangile*, 2013, § 200.
 2. Dans la synthèse du recueil de paroles réalisé par les équipes du Secours Catholique sur la manière dont plus de 1100 personnes en situation de précarité ont vécu les confinements décrétés pendant l’épidémie de Covid-19, on lit qu’une personne sur quatre a évoqué des « ressources émotionnelles et spirituelles » ; les réponses mentionnées se situent dans le champ de ce qu’on appelle couramment la spiritualité, voire de pratiques religieuses chrétiennes ou musulmanes (Secours Catholique, *Demain nous serons debout*, novembre 2020, 10).

financer le quotidien sans s'endetter, le manque de considération de la part des institutions comme des personnes résonnent avec de nombreuses expériences de relégation. Il ne s'agit pas d'un ressenti ponctuel d'humiliation, mais plutôt d'un recommencement permanent.

L'expérience de la misère est autre chose que d'être frappé à un moment donné par le malheur ; le plus souvent, la misère était là avant même la naissance, si bien que les personnes qui en sont marquées ne peuvent se référer à une zone de leur histoire – et donc de leur être – qui en serait indemne. Cela complique singulièrement la possibilité de construire quelque chose qui tienne debout³.

On devine, en cheminant avec des personnes marquées par la misère, le travail de sape que celle-ci réalise. Non seulement la misère implique une combinaison d'épreuves et la redoutable permanence de celles-ci, mais en plus elle affecte radicalement les personnes concernées. La misère détruit de l'intérieur, et provoque d'innombrables effondrements intimes. Ceci devrait garder les croyants de toute idéalisation de la grande pauvreté, comme si celle-ci correspondait à un dépouillement permettant de se rapprocher de l'essentiel. C'est tout l'inverse : la misère menace précisément l'essentiel, sans que *rien* ne soit protégé.

Dans une recherche récente, j'ai essayé d'analyser les paroles de Pierre, un homme qui connaît depuis longtemps la grande précarité et fait partie de La Pierre d'Angle, une fraternité composée de personnes du Quart Monde et d'autres qui les rejoignent. Quand on demande à Pierre ce que c'est qu'être pauvre, il répond entre autres : « c'est quelqu'un qui essaye de se raccrocher à quelque chose pour tenir »⁴. Aux yeux de Pierre, la précarisation a pour effet de concentrer l'existence d'une personne dans un geste, toujours hésitant (« quelqu'un qui essaye »), dont l'objet est de trouver

3. Étienne Grieu, « Espérer à l'école des "Job de naissance" », Étienne Grieu, Gwennola Rimbaut et Laure Blanchon, *Qu'est-ce qui fait vivre encore quand tout s'écroule ? Une théologie à l'école des plus pauvres*, Namur – Paris, Lumen Vitae, 2017, 83.

4. François Odinet, *Les premiers ressuscités. Les pauvres, maîtres en résurrection*, Paris, Éd. Facultés jésuites de Paris, 2021, 213-218.

« quelque chose pour tenir ». Il faut, pour cela « se raccrocher ». C'est ici même, me semble-t-il, le lieu où se pose la question spirituelle pour les plus pauvres.

Loin d'être une récupération au profit d'un mouvement spirituel ou d'une Église, la considération de la vie spirituelle des plus pauvres a de l'importance pour qui veut prendre en compte leur subjectivité. C'est là un possible point aveugle de l'aide sociale – même quand elle est assurée par des structures d'inspiration chrétienne. Les personnes en grande précarité vont d'urgence en urgence et se voient souvent renvoyées d'un guichet à l'autre. Dans telle association, on les aidera à se nourrir ; dans telle autre, à remplir un formulaire ; dans telle autre encore, à se loger ; ici, elles rencontreront l'assistante sociale ; là, la juge pour enfants. Mais leur subjectivité comme un tout n'est que rarement sollicitée. Au contraire, le risque est grand que les institutions réduisent les personnes à leurs problèmes ou à la somme de ceux-ci.

C'est pourquoi la précarisation rend plus nécessaire encore le fait d'être écouté, de pouvoir mettre en jeu et alimenter sa vie intérieure comme un tout. Précisément, la vie spirituelle touche au cœur de ce qui fait vivre une personne ; elle dépasse l'assistance et les urgences. Lorsqu'elle habite les personnes en grande précarité, la question spirituelle n'est pas une forme de cerise sur le gâteau de l'existence, qui viserait à maximiser leur bien-être, comme dans beaucoup de pratiques de développement personnel. Telles que les personnes précaires la laissent entrevoir, leur spiritualité renvoie à une dimension vitale, à ce qui unifie l'existence et la préserve d'une irrémédiable fragmentation.

La « foi », un ressort qui fait vivre

Dans l'existence de beaucoup de personnes en grande précarité, la spiritualité peut alors se présenter comme un ressort vital : ce qui fait qu'il y a du mouvement, ce qui relance le mouvement même lorsque la personne paraît écrasée. Ce ressort est d'autant plus nécessaire que la vie est plus menacée ; il doit être d'autant plus actif que le quotidien est plus menaçant. Ainsi, la vie spirituelle des plus

pauvres participe intimement de leur combat contre la misère ; car, sans ce ressort vital, nul ne peut mener un tel combat, nul ne parvient à tenir debout dans les épreuves.

Se poser la question de la vie spirituelle des plus pauvres, c'est donc aussi entrer avec elles dans le combat contre la misère, même si cela paraît moins immédiat que la résolution des urgences. Pour les plus pauvres, la vie spirituelle ne relève ni d'un « sens de la vie » qui se restreindrait à la seule sphère des significations sans rapport avec le quotidien, ni une détermination d'abord religieuse : elle renvoie au ressort vital d'une existence.

Pour nommer ce ressort vital, on peut parler de la « foi » et ne pas s'en tenir au terme général de « vie spirituelle » que j'ai conservé jusqu'ici. Recourir au terme de « foi » paraît surprenant dans un contexte largement pluriel : les personnes en grande précarité ne sont pas toutes chrétiennes, loin s'en faut ; quant aux organismes et travailleurs sociaux, ils se révèlent souvent mal à l'aise avec la dimension religieuse de la « foi ».

Pourtant, le terme de foi ne désigne pas d'abord l'adhésion à une religion – pas même dans la tradition chrétienne. Elle est avant tout, comme son étymologie l'indique, un acte de confiance. Christoph Théobald⁵ a déployé une théologie de la foi qui, en méditant sur les évangiles, envisage la manière dont la foi se présente dans notre contexte post-moderne. Dans les évangiles, Jésus rencontre à de nombreuses reprises des personnes qui se trouvent dans la misère, dans une grande souffrance ou dans la maladie, voire dans toutes ces épreuves en même temps. On voit ces personnes guérir et/ou se relever, et on entend Jésus leur dire : « va, ta foi t'a sauvé ». Jésus détecte ainsi la foi chez ces personnes qui crient vers lui.

Il ne s'agit pas nécessairement d'une foi de type religieux, car ces personnes ne deviennent que rarement ses disciples, et même elles ne sont pas toutes membres du peuple d'Israël. De plus, ces personnes peuvent n'exprimer aucune adhésion religieuse. Ce que

5. Par exemple dans *Transmettre un Évangile de liberté*, Paris, Bayard, 2007, 21ss. ; *Urgences pastorales du moment présent. Pour une pédagogie de la réforme*, Montrouge, Bayard, 2017, 152ss.

Jésus désigne en leur disant : « ta foi t'a sauvé », est nommé par Christoph Théobald « foi élémentaire ». Celle-ci n'est pas d'abord religieuse, elle désigne la confiance nécessaire pour vivre et avancer dans l'existence. Sans confiance, nul ne peut se lever le matin ; sans confiance dans la personne que l'on aime ou qui nous aime, nous ne nous engageons pas dans une relation ; sans confiance, nous ne pouvons rien initier.

La foi élémentaire est cette confiance dont nous avons absolument besoin pour commencer quoi que ce soit, et continuer dans quelque dimension que ce soit. La foi élémentaire se formule comme la confiance que la vie va tenir ses promesses⁶.

Voilà qui rejoint de près la description de la spiritualité comme un ressort vital. Lorsqu'on nomme « foi » ce ressort vital, on ne le christianise pas arbitrairement : ce terme dit simplement la nécessité de la confiance pour vivre, le besoin d'une forme d'espérance pour avancer, se relever, se battre contre la misère, accueillir une vie qui commence, veiller sur ses enfants, etc.

Cette foi élémentaire est souvent mise en question. Dans certains moments que Christoph Théobald nomme – à la suite de Ramsey – « situations d'ouverture », la question du sens de la vie se pose avec acuité. C'est le cas dans de lourdes épreuves comme l'annonce d'une grave maladie, ou dans des moments de « grâce » comme l'annonce d'un enfantement à venir. Il me semble que la misère fonctionne comme une situation d'ouverture permanente, qui pendant des années – et souvent pendant toute une vie – remet en cause cette foi élémentaire, cette confiance dans l'existence, le fait que la vie puisse tenir ses promesses.

La misère pose radicalement cette question de la confiance nécessaire pour vivre. On voit combien il est nécessaire que cette confiance soit nourrie et activée, car si cette foi élémentaire se perd, la personne est purement et simplement écrasée : sans ressort vital, nul ne se relève.

6. Christoph Théobald, *Urgences pastorales*, 237.

Ce que cela signifie pour la foi religieuse

La vie spirituelle des plus pauvres, et le fait qu'elle relève du ressort vital, s'avère aussi source d'enseignement pour ce qui concerne directement la foi chrétienne. Ceci n'a rien d'un paradoxe ni d'une provocation : les plus pauvres ont des choses à apprendre aux croyants des différentes traditions religieuses, notamment aux chrétiens.

D'abord, la vie spirituelle des plus pauvres se révèle comme une question de vie ou de mort : sans ressort vital, nul ne tient. Cela peut être généralisé : sans foi élémentaire, nous sommes morts de l'intérieur. La question de la foi élémentaire nous ramène au lieu où nous sommes vivants ou morts ; à ce qui nous tient debout ou à ce qui nous écrase. Le mystère de Pâques est le lieu où les chrétiens peuvent penser comment un acte de confiance permet de traverser la pire menace, comment la confiance en Dieu permet de croire à une vie qui traverse la mort – et non seulement à une vie *après* la mort : nous parlons d'une vie plus forte que ce qui nous menace⁷. Lorsque la figure de Dieu apparaît dans les expériences spirituelles des plus pauvres, c'est souvent comme le Créateur : non seulement celui qui est notre origine, mais aussi celui qui nous garde en vie, celui qui est le garant de sa création.

Précisément, selon Christoph Théobald⁸, la foi chrétienne a la même structure que la foi élémentaire : s'il est possible d'avoir confiance dans la vie, c'est parce que Dieu a l'initiative, parce que nous pouvons nous appuyer sur lui. La foi chrétienne est donc avant tout une forme de reconnaissance que Dieu a l'initiative. En termes bibliques, cela peut s'énoncer ainsi : « ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, c'est lui nous a aimés » (1 Jn 4,10). Dieu aime en premier : c'est même une manière chrétienne de définir celui que nous nommons « Dieu ». La foi chrétienne a donc en son principe même une forme d'action de grâce – une forme eucharistique.

7. Je me permets de renvoyer à : *Les premiers ressuscités*, 306-354.

8. Christoph Théobald parle plus exactement de « foi christique » ; je simplifie pour les besoins de l'exposé. Voir *Urgences pastorales*, 155-156.

À l'école des plus pauvres, nous découvrons ainsi que le mystère de la création et le mystère de Pâques se compénètrent bien plus qu'on ne le penserait en première instance⁹. La création ne désigne pas seulement un commencement, mais le fait que la vie puisse traverser ce qui l'empêche, être nourrie et croître dans des relations, être reçue comme un mystère de bénédiction. Aux côtés des plus pauvres, nous ne pouvons plus percevoir la création autrement que dans une perspective pascalle.

Qu (i) est-ce qui vous fait vivre ?

S'il est vrai que la foi est une question centrale dans l'expérience de beaucoup de personnes confrontées à des épreuves et à la misère, alors la question centrale de la vie spirituelle pourrait ne pas être « en quoi croyez-vous ? », ni même « en qui croyez-vous ? », mais plutôt « qu'est-ce qui vous fait vivre ? » ou – s'il s'agit d'une foi religieuse – « *qui* est-ce qui vous fait vivre » ?

Cela peut nous éclairer pour situer la question spirituelle dans un contexte de pluralisme religieux et culturel, comme celui des sociétés d'Europe de l'Ouest. Cette question est d'autant plus évitée qu'on s'effraie de sa potentielle conflictualité. De fait, si l'on demande « en quoi croyez-vous ? », on s'expose à entendre une liste de croyances, à une foi d'abord conçue comme une forme d'adhésion à des notions.

La question « qu'est-ce qui vous fait vivre ? » nous emmène, non vers des listes de contenus condamnées à des comparaisons stériles, mais vers ce qui est vital pour une personne. Cela sollicite son expérience plus que ses convictions. On cherche alors à rejoindre ce qui fait traverser les pires menaces, ce qui relève ou tient debout.

Cela suppose d'admettre que la foi est toujours un cheminement. *Ce qui nous fait vivre* évolue forcément, au gré des événements et de la manière dont se forment nos personnalités, ce qui n'empêche pas

9. La lettre aux Colossiens associe directement ces deux mystères de la Création et de Pâques, qui s'éclairent mutuellement : Col 1,12-21.

que cette évolution soit appréhendée – ensuite et en retour – selon une certaine continuité.

En revanche, *ce à quoi nous croyons* peut correspondre à un contenu figé ou à une dénomination confessionnelle dont on n'entend pas sortir. Si la foi est d'abord un acte de confiance ou un ressort vital, alors elle est un cheminement perpétuel. Situer la foi ou la vie spirituelle, ce n'est pas d'abord envisager une totalité bien organisée, mais entrer avec les personnes concernées dans un cheminement intime.

La mystique de la fraternité

Un tel parcours pourrait sembler uniquement attentif à la dimension subjective de la spiritualité. En effet, je l'ai « isolée » dans un souci de clarté. Cependant, les rencontres avec les plus pauvres nous apprennent aussi que les dimensions intime et fraternelle de la foi sont intrinsèquement liées. L'expérience spirituelle passe par des relations et ne se donne qu'en elles. C'est si vrai que les chrétiens aiment parler de leur « relation » avec Dieu, dont le meilleur analogue est constitué par les relations humaines. Christoph Théobald remarque, à propos de la foi élémentaire, que nul ne peut croire ni espérer à notre place¹⁰ : il s'agit là d'un engagement extrêmement singulier. Toutefois, même si nul ne peut avoir confiance à notre place, d'autres sont en mesure de nous inspirer confiance, ou de susciter cette confiance.

La fraternité peut désigner cette manière d'être engagé dans des relations qui suscitent la confiance et dans lesquelles peut s'enraciner la confiance en l'existence. La fraternité est alors une expérience pleinement spirituelle. Le pape François parle d'ailleurs de la « "mystique" de vivre ensemble, de se mélanger, de se rencontrer, de se prendre dans les bras, de se soutenir, de participer à cette marée un peu chaotique qui peut se transformer en une véritable expérience de fraternité, en une caravane solidaire »¹¹ ; il

10. Christoph Théobald, *Transmettre un Évangile de liberté*, 24-25.

11. Exhortation apostolique *La joie de l'évangile* (2013), § 87.

l'oppose à une intimité idéalisée, coupée des relations et de l'altérité. Cela indique l'importance de relations gratuites : on ne peut avoir confiance que dans ce genre de relations, et non pas dans les relations morcelées comme on en rencontre dans les guichets d'aide, dont les plus pauvres sont hélas coutumiers.

Lire la fraternité comme un lieu spirituel nous renvoie, à nouveau, au sens de la création. Les poèmes qui ouvrent la Genèse l'attestent : Dieu ne crée pas l'être humain isolé, mais en communion, en relations. Le Créateur nous donne une vie en relation avec lui, avec les autres et avec le cosmos. Cet essentiel qu'est la fraternité renvoie à ce que les évangiles nomment le « royaume de Dieu ». Selon l'évangile de Marc, Jésus commence sa prédication par une proclamation qui en définit toute la perspective : « le royaume de Dieu s'est approché de vous » (Mc 1,15). Le royaume de Dieu désigne la manière dont la réalité est transformée par la présence de Dieu, telle qu'elle apparaît en Jésus de Nazareth. L'expérience spirituelle n'est donc pas « invisible », mais nécessairement incarnée : elle renvoie à une transformation de la réalité. Le royaume de Dieu grandit comme un levain dans la pâte, presque invisible tant il paraît dérisoire, mais qui s'avère capable de tout faire lever (Mt 13,33). N'est-ce pas ce rôle que le cheminement spirituel joue chez beaucoup de personnes en grande précarité ?

Si on l'appréhende à l'école des plus pauvres, la vie spirituelle n'a donc rien d'une évasion du réel, et tout d'une plongée au cœur de la réalité. On ne découvrira pas, dans les paroles des personnes en grande précarité, la réalité humaine d'un côté et la foi de l'autre. Celle-ci passe par des relations et implique une certaine configuration de la réalité quotidienne.

Enjeu missionnaire : vers une diaconie de la foi

Il se trouve que nous avons beaucoup à apprendre des plus pauvres en matière de vie spirituelle. Cet apprentissage contribue, lui aussi, à la lutte persistante contre la misère, à un double titre. D'abord, il nous permet de nous ajuster à ce qui aide les personnes les plus précaires à tenir debout ; ignorer la dimension spirituelle de leur

combat n'est pas servir leur émancipation, mais se tenir à distance de ce qui fait d'eux des vivants. La vie spirituelle se révèle ici comme une ressource précieuse, et même comme une source, dans le combat contre la misère et la destruction qu'elle opère. Ensuite, cet apprentissage invite nos communautés ecclésiales à reconnaître la dignité spirituelle des plus pauvres. Ceux-ci ont sans doute bien plus besoin de cette reconnaissance, que d'une forme de « transmission » spirituelle qui ignorerait ce qu'ils vivent *déjà*. Dans le rapport *Culture et grande pauvreté* qui a marqué son époque, Joseph Wresinski, fondateur d'ATD Quart Monde, écrivait :

Il ne s'agit pas du tout de « distribuer de la culture » aux trois cent cinquante mille familles françaises très pauvres qui en sont privées. Il s'agit avant toute chose de permettre à toute une population de se savoir sujet de culture, homme de culture¹².

Dans le rapport, Joseph Wresinski faisait lui-même le lien entre spiritualité et culture. Prendre en compte la spiritualité des plus pauvres, ce n'est donc nullement leur distribuer de la spiritualité, mais les reconnaître sujets de spiritualité, hommes et femmes de spiritualité.

Voilà qui peut nous aider à ajuster notre compréhension de la diaconie¹³ et de la place que celle-ci tient dans la mission de l'Église. Cela peut aider à qualifier la place des communautés chrétiennes dans le combat contre la misère et l'exclusion, aux côtés de celles et ceux qui sont frappés par elles : reconnaître que les plus pauvres sont des sujets de foi peut engager notre Église dans une forme de « diaconie de la foi ».

En effet, la foi – entendue comme dimension élémentaire de l'existence – est tout aussi nécessaire à la vie que le pain ou le logement. La « diaconie de la foi » désignerait une dimension de la diaconie qui vise à servir la foi *élémentaire* – et non pas à christianiser

12. Joseph Wresinski, « Culture et grande pauvreté » (1985), *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 235, 2005, 9-26, ici 22.

13. J'ai esquissé cette idée dans « "Il portait nos souffrances..." Comment le mystère pascal s'inscrit dans l'existence de nos contemporains », Jean-Paul Lamy, Sylvie Robert et Étienne Grieu, *Le mystère pascal, secret de la vie religieuse*, Paris, Médiasèvres n° 202, 2021, 73-95, ici 93.

à bon compte ceux qui luttent chaque jour contre la misère ! Servir la foi élémentaire, ce n'est pas la commander de l'extérieur, puisque nul ne le peut, mais chercher les lieux et les occasions propres à susciter ou ressusciter cette confiance fondamentale, sans laquelle les personnes seront broyées. Cette diaconie ne peut s'exercer que dans un esprit d'absolue gratuité, d'abord parce que le (re) surgissement de la foi élémentaire ne peut être que très personnel, et se trouve précisément coordonné à des relations gratuites, dignes de confiance ; ensuite parce que si un accès à la foi chrétienne se découvre là, ce ne sera qu'à la manière d'une action de grâce mystérieusement donnée.

François Odinet

Oscar Bimwenyi-Kweshi : Pour une spiritualité africaine

Rita Mboshu Kongo

Originaire de la République Démocratique du Congo, Rita Mboshu Kongo est religieuse des filles de sainte Marie Co-rédemptrice. Elle enseigne la théologie spirituelle et la formation à la vie consacrée à l'Université Pontificale Urbainienne, à Rome.

Oscar Bimwenyi-Kweshi, qui nous a quittés en 2021, fut un des baobabs de la théologie africaine. Il est surtout connu pour son immense contribution à la systématisation de cette théologie. Ainsi, pour Monseigneur Tharcisse Tshibangu Tshishiku, la somme théologique d'Oscar Bimwenyi « clôture le débat de principe sur la possibilité et la légitimité de l'élaboration d'une théologie africaine spécifiquement marquée »¹.

Pourtant, la réflexion de ce fondateur de la Famille religieuse des Trinitaires porte également sur la spiritualité africaine. Nous voulons en proposer ici les grandes lignes. Nous le ferons en deux temps. Nous parlerons tour à tour : de spiritualités et spiritualité africaine (I) ; caractéristiques de la spiritualité africaine selon Oscar Bimwenyi-Kweshi (II).

1. Tshibangu Tshishiku, « Préface », Oscar Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain. Problèmes de fondements*, Paris, Présence Africaine, 1981, 10.

Spiritualités et spiritualité africaine

La spiritualité au pluriel

La spiritualité est considérée comme ce qui relève de l'esprit. Elle constitue une valeur intrinsèque qu'acquiert l'être humain dans sa relation avec Dieu, sur le plan religieux, puisque « tout s'accomplit, et tout s'achève par la spiritualité »².

Ce concept comprend un ensemble de croyances et de comportements d'adaptation inhérentes à l'objectivation et à la dynamisation desdites croyances. Et chaque peuple a sa culture comprenant sa vision du monde, de l'homme, de Dieu, de la vie terrestre et même de l'au-delà. A partir de là, il façonne sa trajectoire historique, se projette dans le futur en quête d'une plénitude toujours différée.

Dans le contexte africain, la spiritualité est également *rencontre de l'homme avec Dieu* à travers l'expérience de sa vie de tous les jours³. Mais de quel Dieu s'agit-il pour le Négro-Africain ? En d'autres termes, s'agit-il du Dieu de nos ancêtres ou de celui de Jésus Christ ?

La spiritualité africaine dépend de la réponse à cette question, dans la mesure où l'expérience de la rencontre de l'homme avec Dieu est historiquement, géographiquement et culturellement située. Selon Oscar Bimwenyi, c'est à partir de tel bosquet enchanté que l'improbable rencontre se révèle et convoque l'existant à une nouvelle manière d'exister et même de co-exister.

Cette manière d'être saisie et appelée à une nouvelle existence donne lieu à une spiritualité qui n'est plus d'emprunt. Elle ne se traduit ni par le mimétisme ni par la reproduction d'un charisme

2. Alphonse Ngindu Mushete, « Rapport général », *L'Afrique et ses formes de vie spirituelle*. Actes du deuxième Colloque International, Kinshasa 21-27 février 1983, Kinshasa, 1983, 371.

3. Cf. Engelbert Mveng – B. L. Lipawing, *Théologie, libération et cultures africaines. Dialogue sur l'anthropologie négro-africaine*, Yaoundé, Saint-Paul, 1996, 23.

développé dans un contexte autre que celui du surgissement ou de l'avènement de l'événement. Ceci ne signifie pas qu'on ne peut pas approfondir un charisme développé par une communauté dans un autre contexte.

Étant dans un monde où les échanges entre cultures sont plus la règle que l'exception, il est important de saisir les opportunités que nous offre le Saint-Esprit pour enrichir notre expérience spirituelle plutôt que de reproduire, dans tous les contextes, les mêmes expériences spirituelles. En ce sens, telle spiritualité, développée par telle communauté, peut être vécue différemment au sein de différentes branches de cette même communauté.

Rencontre du Christ et de l'homo africanus

De nombreux travaux ont été réalisés sur la spiritualité africaine. De même plusieurs papes ont souligné la religiosité et le sens du sacré en Afrique. Ils ont mis en évidence les expressions de la spiritualité africaine⁴.

Pour Oscar Bimwenyi, évoquer la spiritualité africaine « c'est, fondamentalement, parler de la relation de l'homme avec Dieu ou avec d'autres instances du monde invisible et inversement. Et l'homme dont il s'agit ici n'est évidemment pas l'homme *in genere*, mais l'homme africain concret, historique »⁵.

C'est ainsi que la spiritualité africaine s'enracine dans une vision anthropocentrique où la personne humaine se définit comme un centre ouvert sur trois relations : relation avec lui-même, avec le

4 Cf. Mboshu Kongo, « L'encyclique Redemptoris Missio et l'avenir de la Spiritualité Africaine », Luca Pandolfi (dir.), *Evangelizzazione e dialogo con il mondo. La missione della Chiesa dalla Redemptoris missio a oggi*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2021, 241-242. Voir aussi Mboshu Kongo, « L'apporto della spiritualità africana nel MRDZ », Mboshu Kongo (dir.), *Papa Francesco e il Messale Romano per le Diocesi dello Zaire. Un rito promettente per altre culture*, LEV, Vaticano 2029, 138-140.

5 Oscar Bimwenyi-Kweshi, « La prière africaine », *Réflexion théologique sur la spiritualité africaine*, Actes du deuxième colloque international du 10-12 janvier 1994, Kinshasa, Ed. Baobab, 100.

monde invisible et avec la nature. La spiritualité est le cœur de la vie, de la culture, de toute vie individuelle et collective.

La spiritualité africaine se fonde non pas seulement dans la connaissance que l'Africain a de Dieu, avec lequel il est en relation, mais aussi dans le fait que le Dieu des ancêtres est le même qui s'est révélé en Jésus - Christ. Ce n'est donc pas la judéité de Jésus qui concerne avant tout le chrétien africain, mais le fait qu'il est Christ et qu'il ait existé même avant Abraham, l'ancêtre des juifs (Pr 8, 30). Il est de ce fait le « *musangana muena pu* », le « trouvé, maître de là » qui ne peut être revendiqué par aucune culture de manière exclusive. C'est Lui qui les toutes façonnées.

Cette dimension christologique ne fait pas de Jésus un étranger à la terre africaine. C'est plutôt son avènement en tant que Christ, Dieu en visite officielle sur la terre qui constitue la nouveauté aussi bien pour l'Africain que pour le juif. L'avènement qui nécessite pour les juifs, reconnaissance d'un messie et pour les Africains, la révélation du même Dieu de nos ancêtres qui se fait proche de nous. Ainsi la double expérience de la révélation et de la transfiguration du Christ constitue l'horizon de rapprochement légitime des peuples, des cultures et de leurs expériences spirituelles.

Alors, l'on peut comprendre que la question de la spiritualité africaine s'inscrit dans la problématique générale de la rencontre du Christ avec l'homme africain culturellement situé. Il s'agit d'une spiritualité qui a sa couleur et ses caractéristiques propres découlant de la manière dont le chrétien africain réagit à la triple fonction de la parole créatrice qui *appelle* à l'existence (*diyi difuki*, en langue luba), qui *maintient* dans l'existence (*diyi dikadiji*) et qui *rappelle* (*diyi dialukiji*). Le « maintenir dans l'existence » constitue déjà une marche spécifique vers une plénitude toujours différée.

C'est en ce sens que Oscar Bimwenyi soutient que l'être humain va son chemin en dépit des obstacles jalonnant sa trajectoire historique. Tel le tournesol suivant le mouvement du soleil, toute personne humaine est un pèlerin aiguillé par la lumière de l'improbable. Cette marche constitue l'axe majeur de sa spiritualité.

Trois dimensions de la spiritualité africaine

Pour Oscar Bimwenyi une spiritualité africaine doit être incarnée, dynamique, et dialogique.

Une spiritualité de l'incarnation

La spiritualité africaine ne peut se comprendre qu'au regard du mystère de l'incarnation. Elle prend à cœur toutes les valeurs de la culture africaine parce que Dieu s'est incarné et nous arrive par le chemin de l'histoire. Il a opéré auprès des nations en tant que parole créatrice, sagesse éducative et révélatrice⁶. Alors, le Christ apparaît manifestement comme pôle d'attraction de toutes choses, car il est leur artisan, leur lieu et le terme vers lequel elles sont orientées⁷.

La spiritualité de l'incarnation s'alimente de l'« Expérience autochtone de la même foi [...] au même Seigneur incarné en Afrique, au sein des communautés surgies des eaux du même baptême, une voix nouvelle dans la polyphonie catholique ! »⁸. Puisqu'il est Dieu et, comme Dieu, il n'est étranger nulle part [...].

Cependant, la spiritualité de l'incarnation implique pour l'Église en Afrique, une remise en question permanente et une réflexion approfondie sur les méthodes d'évangélisation et sur l'attitude des agents de l'évangélisation qui doivent prendre en compte la réalité culturelle des peuples vers lesquels ils sont envoyés. Car, affirme Oscar Bimwenyi, « la Parole de Dieu rejoint l'homme là où il se trouve. Il ne s'agit pas simplement d'un là géographique, mais d'un là culturel, sinon épistémologique, un là où l'homme est en harmonie avec lui-même, avec son monde. Ce là n'est pas clos, fermé aux autres, il est ouvert de manière dynamique, critique,

6. Cf. Oscar Bimwenyi-Kweshi, *Inculturation en Afrique*, 11.

7. Cf. Bimwenyi-Kweshi, « Le Christ, pôle d'attraction de toutes choses », *Revue du Clergé Africain*, XXV, 1^{er} janvier 1970, Inkisi, 1970, 9.

8. Oscar Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, 74.

discernante »⁹. Aussi ce type de spiritualité met-elle en exergue la célébration de la parole de manière spécifique et non exclusive, comme une nouvelle manière d'évangéliser, de vaticiner dans l'Esprit saint. Quand la chèvre est là, on ne bêle pas à sa place.

Une spiritualité dynamique

Le caractère dynamique de la spiritualité africaine chrétienne s'explique par le fait que l'homme est un être en perpétuelle croissance ; toujours à la recherche de son Dieu : « Je suis toujours en train de le chercher, et toujours en train de voir, dit Oscar Bimwenyi... Je suis en train de courir vers lui pour le saisir, ayant déjà été saisi moi-même par lui depuis longtemps »¹⁰. Il y a là une dynamique fondamentale au sein de l'homme : « Tout (...) est en-mouvement, Tout est tourné-vers, Tout est en-train-de-répondre ». C'est une rencontre dialogique, une expérience religieuse mystique, une rencontre qui implique une ouverture permanente de l'homme à son Dieu.

La trajectoire spirituelle de l'homme africain vers l'Absolu est un cheminement de communion, de communication et de recherche permanente de Dieu. En ce sens, la vie chrétienne devient une invitation permanente qui implique une réponse permanente. Il s'agit, selon Oscar Bimwenyi, d'une invitation de celui qui me tient par la main et me dit : viens voir¹¹.

Puisque l'homme n'est pas une réalité figée, mais un sujet appelé à une transformation continue même devant la mort, l'homme africain qui a fait l'expérience de leur rencontre avec le Christ garde généralement son calme et toute sa sérénité jusqu'à dire aux siens :

9. Oscar Bimwenyi-Kweshi, « Inculturation en Afrique et attitudes des agents de l'évangélisation », *Bulletin de Théologie Africaine*, Vol. III, n. 5, janvier-juin 1981, 5.

10. Oscar Bimwenyi-Kweshi, *Interview sur la Théologie africaine accordée à Joseph Ballong*, alors Directeur du Service français-Afrique de Radio Vatican, 2014, inédit.

11. Cf. Oscar Bimwenyi-Kweshi, *Interview sur la Théologie africaine accordée à Joseph Ballong*, inédit.

« *Ncyaya kwakaya ba kaka* (nord-kete), je m'en vais (là) où sont allés nos ancêtres »¹².

Nous sommes ici en présence de l'un des traits les plus typiques de la spiritualité de l'âme nègre traditionnelle : la sérénité. C'est ainsi que le 6 mars à 18 h 30, deux heures avant de quitter ce monde, Oscar Bimwenyi salue les siens avec ses paroles :

Pendant 52 ans, j'ai célébré l'eucharistie comme avènement d'un événement fondateur, surgissement toujours renouvelé du sens de l'existence, invocation et évocation, sans routine, du Très Haut. À ma mort, ce ne sera ni pain ni vin que je vais consacrer, mais moi-même comme une hostie à sa gloire¹³.

De ce point de vue, toute la vie est un cheminement vers l'improbable, une quête d'une plénitude toujours différée par laquelle l'homme fait l'expérience de la fugacité de sa vie en consolidant sa volonté de vivre la vie de Dieu. C'est en d'autres termes, la quête de la sainteté, fruit de la grâce de Dieu et de l'effort humain, qui exigent qu'on se dédie sérieusement à une prière ardente et à une ascèse permanente. Celle-ci implique qu'on s'exerce à un douloureux renoncement : à soi-même, à la gloire, à l'honneur, à la richesse, aux titres, au pouvoir et aux plaisirs de ce monde pour devenir un fou de Dieu. La spiritualité dynamique est une invitation au respect de la loi fondamentale inscrite dans nos cœurs et répercutée dans les coutumes et les traditions des peuples. Elle implique donc l'engagement au respect de l'autre et à la communion enracinée dans l'amour du prochain et de l'univers.

Spiritualité de ku konda ou de l'accolade¹⁴

La spiritualité est fondamentalement dialogique, selon l'expérience religieuse de la création. Elle assume une dimension intégrative aux sens vertical et horizontal. C'est une spiritualité de l'accolade, devise de son clan maternel : « *Muka lukonda, luakakonda matunga ku Bakuba yi ku Pianga yi ku baluba nafika. Mukalukonda dibu, ba dibu dilengiela kupela, dipela babakulu yi bana bateti* ». Ce qui veut dire :

12. Oscar Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique*, 597.

13. Inédit.

14. Moi, j'embrasse toutes les nations.

ils sont de ceux qui embrassent ou s'ouvrent à toutes les nations. Ils embrassent les *Bakuba*, ils embrassent les *Pianga*, ils embrassent les *Baluba*, ils embrassent les *Pende*. Ils embrassent la pierre où vont les adultes et les enfants pour moudre le kaolin.

Il s'agit d'une spiritualité écologique, et donc intégrale, qui se manifeste dans la façon même de protéger le cosmos. Cela s'explique par le fait que l'homme est berger de l'univers, chargé de veiller à l'harmonie universelle. L'homme, affirme Oscar Bimwenyi, « n'est pas un potentat qui domine et exploite l'univers en despote, c'est un membre de l'équipage de la même barque cosmique, qui, quelque part, conserve des relations de fraternité avec le tout dont il est la symbiose et le porte-parole auprès de l'Être – Un créateur de toutes choses et dont il est l'interface »¹⁵.

La spiritualité de l'accolade trouve son fondement dans la lourde responsabilité que l'homme a reçue du Créateur. Sa tâche est de rétablir l'harmonie universelle. Ainsi, renchérit Oscar Bimwenyi : « L'homme est le pasteur de l'univers, chargé de maintenir sa charge pastorale universelle et de lutter contre tout ce qui menace la communion et, si celle-ci est brisée, de la rétablir »¹⁶.

Non seulement les créatures connaissent Dieu, mais elles l'invoquent, elles le prient. Oscar Bimwenyi part du livre de la Sagesse pour signifier que la révélation est un processus de communication entre l'appelant et toutes choses en train de répondre – à son appel¹⁷. La spiritualité de l'accolade conduit son bénéficiaire à une nouvelle existence, à vivre la relation avec Dieu comme Père, avec les autres comme sœurs et frères, et à expérimenter le monde comme un lieu de rencontre avec Dieu et avec les autres¹⁸. Cette idée de la fraternité cosmique est bien affirmée par le pape François dans son encyclique *Laudato Si'*. Il

15. Oscar Bimwenyi-Kweshi, *Le poids de l'homme dans l'univers selon les cultures et les religions traditionnelles africaines*, inédit.

16. Oscar Bimwenyi-Kweshi, « Réflexion théologique sur la spiritualité africaine chrétienne », *La Prière africaine*, 112.

17. Cf. Oscar Bimwenyi-Kweshi, *Message audio*, inédit.

18. Cf. Camilio Maccise, « Spiritualité missionnaire », *Revue Africaine des Sciences de la Mission*, 1995/3, 63.

s'agit d'un effort de conversion à laquelle il convie tous les chrétiens. En effet, martèle François :

J'invite tous les chrétiens à expliciter cette dimension de leur conversion, en permettant que la force et la lumière de la grâce reçue s'étendent aussi à leur relation avec les autres créatures, ainsi qu'avec le monde qui les entoure, et suscitent cette fraternité sublime avec toute la création, que saint François d'Assise a vécue d'une manière si lumineuse¹⁹.

La spiritualité de l'*accolade* nous ouvre à la dimension de la compréhension, du respect de l'autre, de dialogue et de communion jusqu'à l'*ivresse* à laquelle nous invite Oscar Bimwenyi : « *L'ivresse pour l'enivrement par Lui. Ça ne finit pas, etc.* ». L'*enivrement par Lui* favorise l'ouverture obligatoire vers d'autres cultures, le respect et l'écoute dans l'espoir de contribuer à stimuler les idées, les énergies et la créativité de tous²⁰.

L'ouverture vers les autres cultures et vers le cosmos implique responsabilité, disponibilité et créativité. C'est dans cette optique qu'il convient de comprendre le pape François qui estime que l'Église doit être toujours *communicative* comme Dieu. Et quand elle n'est pas *communicative*, elle tombe malade. Il est vrai que lorsqu'on sort, il y a un risque d'accident. Mais il vaut mieux avoir une Église cabossée, qui sort, qui annonce l'Évangile, qu'une Église malade de la fermeture et de la moisissure destinée à la détérioration²¹. En effet, pour rencontrer, écouter et arriver à se connaître effectivement, personne ne peut y arriver tout seul, en laissant les autres de côté. Cela exige une réflexion profonde, un surgissement de sens, une série de contradictions et de tensions inhérentes, qui reflètent les dimensions de détachement et d'engagement²².

19. Pape François, Encyclique *Laudato Si'*, 221.

20. Cf. Pour une Église Synodale : *Communion, Participation et Mission Vademecum pour le Synode sur la Synodalité. Manuel officiel pour l'écoute et le discernement dans les Églises locales* Première Phase : octobre 2021 – août 2022.

21. Cf. François, Exhortation apostolique *Evangelii Gaudium*, sur l'annonce de l'Évangile dans le monde d'aujourd'hui, du 24 novembre 2013, AAS 105, 2013, 1019-1137, n. 49.

22. Cf. Muamba Tujibikile, « Quelques considérations pour une spiritualité de la mission », *Revue Africaine des Sciences de la Mission*, 1995/3, 48.

Une spiritualité libératrice

Mais pour que la spiritualité de l'*accolade* puisse bien s'accomplir en dialoguant avec les autres, cela nécessite une formation, une formation assidue pour apprendre et comprendre surtout ce que signifie *être une femme ou un homme*. En effet, affirme Oscar Bimwenyi,

il s'agit d'un apprentissage, d'une école. [...] L'école d'humanité, l'école de puissance de ce qu'est l'homme, de sa dignité, du respect fondamental et radical qui est dans l'expression "muka lukonda", c'est-à-dire que « moi, j'embrasse toutes les nations. Je m'ouvre à tous²³.

En bref, la spiritualité africaine doit être capable de répondre aux attentes des femmes et des hommes d'aujourd'hui. Ainsi, le christianisme n'apparaîtra pas comme un vernis superficiel, mais comme un véritable facteur de libération²⁴.

Rita Mboshu Kongo

23. Oscar Bimwenyi-Kweshi, « Quête de fondement de l'interculturel », Albert Kasanda Lumembu (dir.), *Dialogue interculturel. Cheminer ensemble vers un autre monde possible*, Paris, l'Harmattan, 2013, 69.

24 Cf. Engelbert Mveng (dir.), *Spiritualité et libération en Afrique*, Paris, l'Harmattan, 1987. Dans cette même perspective, le cardinal Joseph Malula et Mgr Matondo Kwa Nzambi avaient initié la formation inculturée et libératrice des jeunes (*bilenge ya mwinda*, jeunes de lumière) à la radicalité christique de l'émergence, en s'inspirant de l'initiation traditionnelle africaine. Cette spiritualité a été source de vocations sacerdotales et religieuses ; elle a façonné des familles chrétiennes et des responsables de communautés ; elle a suscité des citoyens engagés au service de la transformation socio-politique du pays. Certains l'ont payé de leur vie !

À l'écoute des migrants

Laurence Huard

De nationalité française, infirmière de formation, Laurence Huard a vécu 25 années en Afrique. Les douze dernières, son chemin a croisé de nouveaux aventuriers, jeunes africains et africaines en quête d'une autre vie. Des amitiés, du soutien mutuel, aujourd'hui elle témoigne de leurs souffrances et aussi de leur espérance.

Suite à la parution de mon livre, *Le Dey de l'hôpital, un aventurier en Algérie*¹, me voici en dialogue avec vous, chers lecteurs et chères lectrices, sur un sujet qui fait couler beaucoup d'encre et monopolise souvent la parole au détriment de combats plus essentiels qui nous rassembleraient, quelles que soient nos origines : préservation de la planète, un toit pour tous, une bonne éducation, un système de soin efficient, liste que vous complétez.

L'aventure à laquelle j'ai participé, qui conduit nos contemporains du sud et du centre de l'Afrique vers l'Europe, s'arrêtait souvent au Maghreb. Parfois, ces amis rencontrés dans le désert ou sur les routes, avaient quitté l'Asie ou le Moyen-Orient vers des terres promises qu'on situait mal sur une carte. En étais-je moi-même capable avant de les entendre parler amoureusement de leur maison natale ?

1. Laurence Huard, *Le Dey de l'Hôpital, un aventurier en Algérie*, Paris, Édition Le Lys Bleu, 2022.

Des préjugés qui tombent

De la Mauritanie à l'Algérie, leurs histoires croisent mon chemin, ma paroisse, nos marches dans le désert. Une aventure partagée, des événements simples - un anniversaire, une naissance, même la mort d'un compatriote, ou un choriste retrouvé inanimé sur la plage - les choses de la vie nous rassemblent, exilés en terre inconnue.

À cette époque, après plusieurs séjours en Afrique centrale puis de l'ouest, je ne comprenais pas comment des hommes pouvaient quitter le sud, le soleil, le repos à l'ombre des grands arbres de la savane, pour gagner le froid, le ciel gris, et le rejet par les peuples du nord. À leur côté, j'allais apprendre que rien n'est aussi simple et que les paroles de la chanson d'Aznavor - « il me semble que la misère serait moins dure au soleil » - se lisent en miroir lorsque les richesses s'étalent en Occident. Nous pouvons aussi penser que la misère semble moins dure sous la pluie, là où un avenir semble possible.

Est-ce à dire que les pays d'origine ne peuvent offrir d'avenir ? Allons doucement. L'avenir, quand on est jeune, a le goût du changement, ne pas faire comme les anciens, ne pas trimer tout le jour pour parvenir juste à nourrir la famille. Faire plus d'études, changer de statut social. Accéder aux richesses qui s'étalent, hier sur les grands écrans, aujourd'hui dans les réseaux sociaux. Être sur la photo au pied de la tour Eiffel, comme les autres, ou devant cette grosse voiture dont le propriétaire est probablement dans son bureau quand l'ami fait son selfie. Ces pensées-là peuvent jaillir des jeunes du monde entier, y compris de France.

Vivre jeune, c'est vivre en rêve, c'est rêver. Sinon, c'est être déjà vieux. Bouger, risquer, s'arracher, la maturité passe par là. Qui prétendra arrêter cette énergie ? La canaliser peut-être, afin d'éviter les trop nombreuses morts sur les routes et dans les mers, et encore, peine perdue. Mais empêcher ces jeunes, filles et garçons, de courir après leurs rêves, ce serait presque criminel. Le monde change. Nous pouvons aller de plus en plus loin. Il devient logique de rencontrer sur nos routes des habitants de la planète entière.

Une fois que nous avons parlé de la jeunesse et de sa fougue, qui nous expliquera que le monde déverse sur ses rives des pères et des mères quadragénaires, quinquagénaires, ou plus ? Si les hommes partent tenter leur chance à l'aventure pour aider la famille restée au pays, de plus en plus de femmes prennent aussi la route aujourd'hui ?

Chaque personne part avec son histoire, celle de son pays, de sa ville, de sa famille, de sa culture. Avec d'autres, il m'est arrivé de croire que les mirages de l'occident attiraient. En écoutant, le désir de rejoindre la famille, le moment de prendre en main sa vie, la perspective d'un travail promis, transforment cet apriori. « Devenir », comme dans le film *Va, vis et deviens*²; aller vers soi en quittant tout, à l'image d'Abraham.

Les horizons sont multiples. Et puis, bien sûr, les routes criminelles existent. La traite humaine est réelle. Derrière, se cachent parfois des croyances ancestrales et brandissant la menace de représailles par les esprits eux-mêmes. Parfois organisant sur le parcours des rackets, de la violence, des viols, des rapt. Combien parient sur les rêves de leurs semblables et s'enrichissent ? Pendant ce temps, des hommes, des femmes, de plus en plus d'enfants, aspirant à vivre mieux, sont vendus, prêtés, enlevés, par des membres de la famille ou de parfaits inconnus.

Dès la première étape, ces proies faciles deviennent esclaves. Les enfants se transforment en mule³, des femmes en jouet sexuel, des hommes sont mutilés et leurs morceaux de chair envoyés aux familles pour exiger rançon. Ce fut longtemps la spécialité des tribus du Sinaï, que l'on aurait préféré garder à d'autres évocations, celle du départ de la libération d'un peuple. Depuis, la pratique s'est exportée dans d'autres lieux d'Afrique, d'autres lieux de la Péninsule arabique, et se retrouve aussi sur d'autres continents. Est-ce vraiment nouveau ? Mieux connue peut-être, sans toutefois être combattue.

2. *Va, vis et deviens* est un film franco-israélien réalisé par Radu Mihaileanu et sorti en 2005.

3 Transportent de la drogue ou d'autres marchandises.

Qui disait que l'homme était un loup pour l'homme ? Ces sociétés humaines réunies autour de leaders qui ne reconnaissent aucune loi d'aucun pays se nourrissent de violence, de drogue, d'alcool et souvent de promesses d'une récompense dans l'au-delà. Avant cela, quels hommes, ou quelles femmes étaient-ils ? Quelles valeurs leur furent transmises ? Un propos qui pourrait faire l'objet de bien des pages. Revenons à nos préjugés.

Libres de partir ? Nous venons de voir que certaines situations de mobilité s'imposent aux candidats proclamés. Si une certaine jeunesse rallonge le chemin vers d'autres pays et rêve d'images reçues, de films regardés, de photos envoyées par leurs camarades au loin, une autre jeunesse se trouve obligée de s'expatrier pour étudier, travailler, fuir l'oppression, comme les adultes. Quand un pays n'offre plus de perspectives à sa population, le départ vers d'autres possibles est-il libre ou vital... obligé ?

Donc libres de rester ? Là aussi la réponse nous échappe. Quand la vie est menacée, quand la nourriture manque, quand d'autres vous poursuivent ou menacent les êtres chers et que pour les sauver vous devez passer par les cases mobilité et recherche d'argent, le choix semble imposé.

En vivant au quotidien avec ceux de l'exil, en écoutant leur parcours, tout me déstabilisait, toutes mes certitudes tombaient. Chaque chemin devenait singulier.

L'exil qui rassemble ou qui rend fou

En Mauritanie, pays de transit, la paroisse nous rassemblait, la chorale assurait la vitalité des dimanches et des jours de répétition. Petite église famille à Nouadhibou⁴, la pêche attirait des travailleurs étrangers. Des familles entières s'étaient installées dans la capitale Nouakchott et dans cette ville du nord, proche du Maroc.

4. Ville de la péninsule mauritanienne.

Depuis les accords bipartites entre la Guinée et la Mauritanie, enseignants, cadres d'entreprise, ouvriers venus compenser le manque de main-d'œuvre après la fuite des travailleurs originaires du Sénégal, se rassemblent autour des paroisses. Ces familles avec enfants se sont adaptées au pays d'accueil tout en préservant leur religion, leurs codes alimentaires et vestimentaires. Des écoles privées se sont développées pour les accueillir avec un programme en langue française.

La majorité des élèves y sont mauritaniens, issus de familles désirant que leurs enfants soient bilingues. La mixité s'y vit avec l'innocence des enfants. J'espère du moins qu'il en est encore ainsi. Non loin de nous, la pasteure chinoise rassemblait aussi ses brebis dispersées, venues de plusieurs continents. Les communautés musulmanes, elles, se réunissaient en fraternité, la *Tidjaniya*⁵ étant certainement la plus fréquentée ; les mosquées mauritaniennes ne refoulaient pas leurs adeptes.

Tous exilés, pour des raisons différentes, mais choisies, nous formions une communauté parallèle à celle du pays, autour de l'église et du « jardin d'enfants » où se côtoyaient enfants mauritaniens et enfants de Guinéens et autres. La République Islamique de Mauritanie, elle, accordait à chacun un permis de présence, visa pour les Européens, ou permis de circuler des services du *Wali*⁶ pour les autres. Nos situations administratives, tant qu'elles furent respectées, permettaient de vivre une fraternité communautaire ouverte vers le pays d'accueil. Sont venus des jours où ce dernier succomba aux pressions européennes et se transforma en camp arrière destiné à recevoir et enfermer les candidats au départ vers l'Europe.

Beaucoup ont tenté l'aventure, le plus souvent par bateau, et pour les plus téméraires, inconscients des dangers et des mirages, par le désert, via Zouerate⁷ puis la frontière algérienne.

5. <https://fr.wikipedia.org/wiki/Tijaniyya>, confrérie musulmane

6. Gouverneur, préfet.

7. Ville terminal minier reliée par train à Nouadhibou.

Si ce second trajet semblait un peu fou, puisque se perdre dans le désert, sans guide, paraissait inévitable, le premier par l'océan, rejetait sur nos plages des cadavres gonflés, accueillis dans le cimetière chrétien dans la peine et le silence, quelle que fût la confession des personnes. Ils demeuraient là, souvent dans l'ignorance de la famille dont nous n'avions pas les contacts. Un jour, un membre de la chorale fut ainsi repêché. Une autre fois, deux paroissiens revinrent déshydratés, s'étant perdus dans le désert. L'un d'eux sombra dans une longue errance mystique, prêchant nu dans la ville et reconduit à la paroisse par ceux qui le croisaient, Mauritaniens ou autres.

Ces mêmes personnes vivaient intégrées : l'un enseignant, l'autre coiffeur, ou encore pêcheur. Les parties de football les réunissaient sur le stade paroissial. Les marches que nous organisions dans le désert à proximité de la ville jusqu'à la baie, ou l'océan, les sorties baignades avec les familles, donnaient à la vie un semblant de plénitude. Mais le but était ailleurs : se sentir chez soi quelque part, fonder librement famille parce que les moyens étaient là, quitter les pièces de vie surpeuplées et peu salubres. Un bouillonnement intérieur d'aspiration légitime qui produit de l'énergie et du mouvement. Partir.

Je retrouvais ce même appétit de vie meilleure en Algérie, avec des conditions d'existence clandestines. Cela change tout. Traqués, cachés, exploités, le quotidien des exilés sans papiers devient un cauchemar souvent enveloppé d'un besoin d'existence « normale ». Des couples se créent, des enfants naissent, des ghettos apparaissent. L'argent fait taire les autorités et les propriétaires. Tout devient possible. L'épée de Damoclès, elle, change le fond de l'humain. Pour survivre, pour accepter ces conditions de vie où prostitution, vente d'alcool, trafic humain, drogue sont parfois les seuls moyens de « gagner » de l'argent. Et, finalement, cela arrange une partie de la société d'accueil que l'on retrouve dans les « bars », les chambres, les quartiers où se vendent les stupéfiants.

Pour éviter les viols, les femmes s'accrochent à un « protecteur ». Elles seront à lui, le temps de trouver l'argent pour aller plus loin. Enceintes, elles tentent l'aventure vers le Maroc ou la Tunisie qui

deviennent nouveaux pays de transit. Elles ont avec elle le prix de la dette, l'enfant à naître. Charge à elle une fois en Europe d'assurer la venue du père. Qu'en est-il vraiment ? Je n'ai pas de visibilité sur cette réalité. Quels moyens de pression gardent-ils sur elles ?

Ici, en France, nous retrouvons ces femmes avec leurs enfants, seules à essayer de concilier quête de papiers, travail pour nourrir la progéniture et éducation. Cette partie de la population en exil est peu médiatisée. Celle des aides ménagères, des personnes au service des plus faibles de nos contemporains français, que beaucoup ont découverts pendant la pandémie, présentes, laborieuses, nous l'oublions vite.

L'actualité ouvre « Une » sur les autres, hommes désœuvrés, traumatisés, devenus violents au-dehors pour peut-être fuir la violence au-dedans. Traqués chez eux, ils le deviennent ici après avoir rêvé de liberté et de paix. Le cerveau ne fait plus la différence, ici et là-bas même combat : « Si je veux survivre, je dois me défendre... Attaquer le premier peut-être ». Le drame survient. Des innocents meurent. Pourtant, on savait. On savait que le point de rupture était proche. On sait que mettre un être humain en prison ouverte ou fermée, le comprime, l'asphyxie, lui fait perdre ses repères et parfois tout espoir en l'humanité.

Témoignages de force et conditions du vivre ensemble

Je pourrais terminer mon témoignage, en me focalisant sur les lois qui, en Europe, se durcissent à propos de l'accueil des exilés, sur les nationalistes qui prennent le pouvoir et essaient de faire chuter les vieilles démocraties qui peinent à se renouveler. Je préfère évoquer des parcours de vie qui nous montrent la résilience et la force de ceux qui migrent.

Je pense à C., fuyant la RDC pour un mélange de raisons entre désir d'études et magie menaçant la famille. Son père disait à chacun de ses fils de partir pour vivre. Je le rencontre au Burkina Faso enseignant l'anglais, puis le retrouve en Mauritanie, coiffeur,

chanteur-prêcheur au service des communautés chrétiennes. Inutile de vous dire que nous sommes tombés dans les bras l'un l'autre, membres d'une même courte histoire passée et membre d'une même famille. C. parvient à obtenir un visa pour la France grâce à son parcours universitaire et doit faire ses preuves pour obtenir le droit d'y rester plus de trois mois.

Défi difficile à relever, clandestinité, avocat, travail au noir, plusieurs années de peur, d'études cachées, et il obtient enfin son sésame, avec de lourdes dettes à l'appui. Les frais d'avocat sont exorbitants. Ses frères l'ont aidé parce qu'ils étaient pour les uns déjà Français pour les autres régularisés, chacun avec un parcours dans la clandestinité. Aujourd'hui, papa de trois enfants, il vit avec sa femme au Canada. Il continue à travailler, à étudier, à se former. Il s'engage toujours dans sa communauté chrétienne. Au mérite, le pays lui a accordé la nationalité.

M., Ivoirienne, donne naissance en Algérie à une petite fille, dont le père, exilé lui aussi, la frappe. Elle fuit avec son enfant. Elle échappe au viol en Libye mais pas à l'enfermement. Elle y est témoin de la torture et de la violence. Elle pense que la présence de sa fille l'a protégée. Elle traverse la mer dans un bateau qui s'enflamme. Brûlée au troisième degré, elle est hélicoptérée jusqu'en Italie où elle demande l'asile. Attirée par la langue française et la communauté ivoirienne, elle gagne la France. Après des années sans papiers, elle reçoit finalement une carte de séjour. Aujourd'hui, elle commence une formation d'aide-soignante. Sa fille entre au collège.

T., enfant de 15 ans, fuit la Guinée après le massacre du stade de Conakry du 28 septembre 2009. Il arrive à Strasbourg. La France envoie les mineurs au hasard des pourcentages d'attribution dans l'un ou l'autre département. A dix-huit ans, les jeunes doivent devenir autonomes pour obtenir leurs papiers. Impossible de suivre un cursus scolaire général. Il s'inscrit dans une filière professionnelle et étudie l'imprimerie. Les livres l'accompagnent, le fascinent. Il est aujourd'hui auteur d'un livre poignant décrivant son parcours.

Et je termine par F., maman congolaise, qui donne naissance à ses premiers enfants en Algérie. Accueillie dans un centre pour femmes seules avec enfants, elle peut souffler dans un milieu bienveillant. Elle, l'étrangère, vit grâce à la générosité des Algériens. Son parcours la mène aussi de la Libye à l'Italie. Aujourd'hui, elle travaille comme aide-soignante à Milan. Elle vient de reprendre contact avec le Centre Darna, où ses enfants ont vécu leur première année, pour faire un don au profit des mamans algériennes.

Aidez-nous à mieux les accueillir

Alors que je préparais ces quelques réflexions, un nouveau projet de loi migration se discute en France. Les associations, les syndicats, les députés... se concertent, débattent autour de nouvelles propositions. Les uns souhaitent limiter l'arrivée de personnes sur le territoire. Les autres veulent améliorer les conditions de vie de ceux qui sont déjà là. D'autres encore privilégient la venue de ceux dont la France a besoin. J'espère que parmi eux, parmi elles, l'idée d'écouter les premiers concernés germera.

Lors de mes différents séjours missionnaires en Afrique, ceux qui partent étaient perçus soit comme des faibles qui ne savaient pas se contenter de ce que les autres endurent, soit comme des rêveurs. Pas très bien considérés, incompris.

J'espère que notre regard change. Que ceux qui, partis vivre au loin par choix, par désir de transmettre ce qu'ils ont de plus fort en eux, peuvent porter ce même regard sur ces exilés aux parcours si difficiles.

À l'arrivée, tous sont égaux. Ils apportent en Europe, comme les missionnaires ailleurs, leur désir de vivre la différence, ce en quoi ils croient profondément. Ils se mettent au service des populations locales. Ils diversifient les cultures et les enrichissent. Leur dynamisme est indispensable ; leur regard neuf sur les choses permet la créativité. Le choc des idées, des manières de faire, des valeurs bouleversent de part et d'autre, transforment de part et d'autre.

La relation au vivant de ceux qui viennent d'ailleurs nous aidera aussi à prendre soin de notre planète. Ici, dans l'Est de la France, les *Young Caritas*, branche jeune du Secours Catholique Caritas France, sont majoritairement d'origine étrangère et s'engagent pour la sauvegarde de l'environnement.

Missionnaires au loin, vous connaissez les valeurs des peuples dont les exilés, arrivés ici, sont porteurs. Vous connaissez les difficultés qui peuvent les pousser au départ. Vous avez aussi ressenti les peines de l'exilé loin de tous ses repères. Aidez-nous à mieux les accueillir.

Laurence Huard

Actrices et acteurs d'origines diverses dans l'Église Catholique de Belgique. Enjeux ecclésiologiques et pastoraux

Emmanuel Babissagana

Docteur en Philosophie, Emmanuel Babissagana travaille à Missio-Belgique. Il enseigne également la Philosophie à l'Université Catholique de Yaoundé (Cameroun)

C'est le 28 novembre à 14h que s'est ouverte, à l'Université catholique de Louvain, l'édition 2022 du colloque *Omnes Gentes*, en présence du Nonce apostolique, Mgr Franco Coppola, de l'évêque de Liège, Mgr Delville, du directeur de Missio Belgique, l'abbé Théogène Havugimana, des doyens de facultés de théologie de l'Ucl et de la KU Leuven, de professeurs venus de différents continents, de nombreux étudiants, notamment de *Lumen Vitae* et autres participants distingués, parmi lesquels des membres de la communauté anglicane et évangélique. Des représentants des institutions partenaires d'*Omnes gentes* étaient présents. C'est dans cette dynamique que s'inscrit le colloque tenu les 28, 29 et 30 novembre 2022 autour des enjeux ecclésiaux et pastoraux liés à la diversité des acteurs et actrices dans l'Église en Belgique. Points de départ de cette initiative, un certain nombre de constats ou de réalités concernant les transformations de l'Église en Belgique.

- 1- La sécularisation galopante dans la société belge oblige à repenser les modalités de notre être-chrétien et de notre mission ou de la manière dont nous devons continuer à être missionnaires, témoins de Jésus et de l'Amour de Dieu pour tous les humains.
- 2- La baisse inexorable des vocations sacerdotales et la compensation de cette baisse par l'accueil sans cesse croissant d'acteurs pastoraux et notamment de prêtres en provenance d'autres pays et continents,

au point qu'ils sont devenus majoritaires dans certains diocèses ainsi que dans certaines communautés religieuses. Un phénomène qui témoigne de ce que désormais, « Aucune Église n'a le monopole exclusif de la mission, toutes le sont et le seront davantage si elles s'inscrivent dans une perspective de collaboration ou communication » (Abbé Théogène Havugimana).

3- La remise en cause croissante de ce phénomène dit de « mission inversée », au motif que ces prêtres « venus d'ailleurs » ne contribuent pas de manière évidente à la croissance de l'Église belge et européenne dans son ensemble. Dans un texte publié à ce propos en juin 2022 sur le blog *diakonos.be*, on peut lire :

« Cette présence [des prêtres venus d'ailleurs] a bien sûr des aspects positifs : les paroisses sont tenues, on évite les regroupements et les tournantes de messe, le clergé est rajeuni et de niveau universitaire, on montre l'universalité et la diversité de l'Église. Mais l'ampleur massive du recours aux prêtres africains a également créé un déséquilibre et comporte de nombreux aspects plus négatifs au niveau pastoral et éthique. Le bilan est également mitigé : ce système n'a pas permis, en trente ans, de relancer ni l'évangélisation ni les vocations locales ». De plus en plus d'évêques, de théologiens, de chrétiens et chrétiennes en seraient ainsi à se demander si la venue de prêtres d'autres horizons serait vraiment la solution pertinente et durable à la crise des vocations qui touche le sacerdoce ordonné.

4- La présence au sein des communautés de chrétiens de diverses origines et cultures est de plus en plus forte. Cette présence de l'universel « ici » et non plus par-delà nos frontières, ce métissage inexorable de notre Église ont d'ores et déjà des conséquences importantes pour l'animation des communautés chrétiennes.

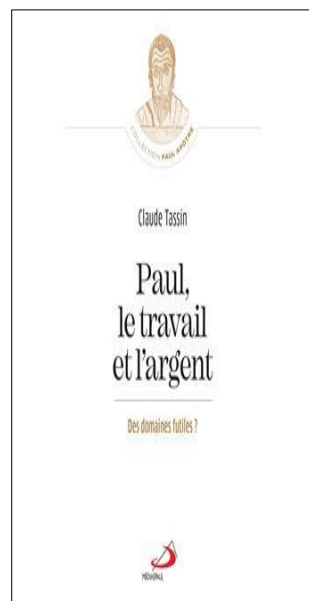
5- L'Église en Belgique est depuis entrée dans le « temps de l'hétéroclite », qui l'oblige à relever de nouveaux défis spirituels, théologiques, ecclésiaux et pastoraux, dont notamment celui de l'unité dans la diversité, de continuer à être, à vivre, à se reconnaître et à annoncer l'Évangile comme membres d'un seul et même Corps, celui du Christ. Un défi actuel qui était déjà aussi celui de l'Église originelle, comme en témoignent les Actes des Apôtres. Comme l'a rappelé Mgr Koen Vanhoutte, évêque référendaire de Missio Belgique à ce propos, il s'agit, pour les chrétiens natifs et immigrés, « d'explorer ensemble le caractère unique d'un témoignage missionnaire dans une culture qui, dans l'ensemble, dit adieu à Dieu, au Christ et à l'Église. Ce défi est bien plus large que la simple préservation de ce qui reste de la vie de l'Église ici ».

Emmanuel Babissagana

Recensions

Claude Tassin, *Paul, le travail et l'argent. Des domaines futilles ?*
Paris, Médiaspaul éditions, col. « Paul apôtre », 2021.

Le livre de Cl. Tassin est le produit d'une réflexion qui le préoccupe sur les rapports de Paul au travail et à l'argent. Pour lui, Paul n'invente pas le sens positif du travail et les réseaux d'entraide ; il les emprunte au judaïsme et à l'Empire romain et cherche à savoir dans quelle mesure les usages économiques de son époque correspondent aux



orientations de l'Évangile. Pour éclairer sa démarche, Tassin fait le choix d'une analyse suivie des lettres de Paul répartie en cinq chapitres qui se concluent chaque fois par des réponses aux questions sur lesquelles porte sa recherche : quelles sont les intentions de Paul lorsqu'il met son point d'honneur à ne vivre à la charge de personne, à travailler de ses mains pour gagner ce qui est nécessaire pour lui et ses compagnons lorsqu'il dénonce le danger du parasitisme, lorsqu'il organise une collecte en faveur des chrétiens de Jérusalem ?

Le premier chapitre développe les éléments du contexte sociologique et économique du monde juif et romain qui ont influencé les voyages missionnaires de Paul. L'impôt payé à César et le tribut annuel versé par les juifs au Temple de Jérusalem sont des réalités. En conseillant par exemple aux Romains de se soumettre aux autorités parce que toute autorité vient de Dieu (cf. Rm 13, 1), Paul a l'intention d'éviter aux chrétiens tout comportement provocant qui les rendrait en quelque sorte responsables des persécutions qu'ils subissent.

Le deuxième chapitre aborde les traits particuliers du repas du Seigneur à Corinthe (1 Co 11, 17-34). Ce dernier repas du Seigneur éclaire la vie et l'action de Paul en termes d'hospitalité, de relations dans un banquet digne de ce nom, de consommation des produits de la terre, d'autonomie, de soutien divin assurant la fidélité au Christ. En se focalisant sur le repas à Corinthe, Paul donne à réfléchir sur les éventuels conflits entre les comportements socioculturels instinctifs et les valeurs de

l'Évangile. Le récit ne vise pas à propager une doctrine, mais à transformer la manière de penser et de gérer les relations.

Le troisième chapitre analyse les confidences de Paul : ses soucis ordinaires d'hébergement, d'alimentation et d'habillement, ses frais de voyage et de service, son attitude à exercer gratuitement son ministère pour des « *motifs spirituels profonds* » (98), mais qualifiée d'insultante par ses détracteurs à cause de son refus de percevoir des subsides, son aveu de vivre dans le manque et d'avoir perçu le paiement de certaines Églises pour assurer le service d'autres Églises (2 Co 11, 8-9), etc. Paul est préoccupé par le travail manuel et affirme se soumettre à ce régime laborieux : « nous travaillons nuit et jour... » (1 Th 2, 9), ou encore : « nous peinons en travaillant de nos mains » (1 Co 4, 12). Il demeure et travaille chez Aquilas et son épouse Priscille parce qu'il a le « même métier » de *skènopoios* (fabricant de tentes) que ce couple (Ac 18, 1-3). Il pose le travail comme condition pour manger, recevoir une rémunération ou une récompense (1 Th 3, 10-13 ; Rm 4, 4). Ainsi, par son travail harassant et son exhortation au travail, Paul incarne le dévouement maternel et assume sa tâche éducative de père auprès des personnes auxquelles il s'adresse (83).

Le quatrième chapitre contient les instructions missionnaires de Jésus. Ce que Tassin met en évidence dans son analyse de ces récits, c'est l'accueil mutuel de deux gratuités : la gratuité de celui qui annonce la Bonne Nouvelle et celle de celui qui la reçoit comme grâce offerte. C'est à ce niveau que l'auteur fait le lien thématique entre Paul et les évangiles.

Le cinquième chapitre mentionne la grande collecte en faveur de l'Église de Jérusalem. Pourquoi cette forme de solidarité qui a mobilisé les énergies de Paul ? Tassin avance des raisons économiques, des enjeux sociopolitiques et des impératifs de l'Évangile : irruption d'une terrible famine à Antioche, manque dans lequel se trouvent les frères de Jérusalem dont Paul n'expose pas les raisons, pauvreté de ses « saints » à cause d'un ostracisme économique, renforcement du pouvoir personnel de Paul, promotion des groupes chrétiens issus du monde païen, etc.

En définitive, le livre de Cl. Tassin est d'un grand apport pour la mission et la missiologie parce qu'il démontre que l'évangélisation se fait en questionnant les événements du contexte dans lequel elle se déroule. La vie missionnaire est profondément marquée par des rencontres sur les questions financières et matérielles, preuve que les questions pécuniaires ne sont pas futiles à côté de l'annonce du message de Dieu.

Toutefois, cela ne signifie pas que ces deux domaines sont totalement ouverts l'un à l'autre. On reste encore dans une conception dualiste quand on continue de justifier la sécularisation dans les milieux industriels et l'augmentation de la pratique religieuse et des vocations à la vie religieuse et à la prêtrise dans les milieux pauvres par la question du travail et de l'argent. Une conversion reste donc à faire à la fois pour ceux/celles qui considèrent cette question comme point de départ et pour ceux/celles qui la prennent comme point d'arrivée.

Jean-Claude Angoula

Dennis Gira, *Le dialogue interreligieux : une perspective chrétienne. Les questions qui vous brûlent les lèvres... mais que vous n'avez jamais osé poser*, préface de Jean-Marc Aveline, Marseille, Publications Chemins de dialogue, 2022.

L'ouvrage de D. Gira choisit de réveiller la compréhension et la pratique du dialogue interreligieux non seulement chez ceux/celles qui le vivent, mais aussi ceux/celles qui s'y opposent. Les réflexions sont réparties en dix chapitres et mises en regard avec les personnes en situation qui hésitent, s'interrogent et veulent connaître, ce qui permet de considérer leur apport anthropologique, théologique et spirituel à la question du dialogue.

Le livre nous apprend sur nous-mêmes et sur nos méthodes d'explication du dialogue entre croyants : « les réactions négatives, soupçonneuses et hésitantes par rapport au dialogue sont peut-être partiellement notre responsabilité à nous, les spécialistes chrétiens de l'une ou l'autre religion, les théologiens, les responsables de l'Église, les médias, etc.- car nous n'avons peut-être pas su valider les questions importantes et légitimes » (19).

Voilà pourquoi pour se livrer à une approche d'un dialogue différent, D. Gira détruit d'abord un certain nombre de « mythes », au sens de représentations mentales déformées de la réalité, assumées parfois communautairement. Au nombre des préjugés figurent, bien entendu, la négativité de l'appartenance religieuse de l'autre, mais aussi la prétention à la supériorité religieuse dont on aurait le monopole. Gira illustre ses propos par ses expériences de rencontre avec les bouddhistes du Japon et certaines opinions récoltées dans son parcours d'intervenant dans des universités, grands séminaires et paroisses : dire aux chrétiens de dialoguer c'est leur demander de changer leur foi, il n'y a rien de vrai et de saint dans toutes les religions, il n'y a pas de différence entre les religions, la conviction sur l'unicité et la centralité du Christ n'autorise plus à dialoguer avec les croyants des autres religions, convertir les gens vaut mieux que dialoguer avec eux, les exigences du dialogue ne sont pas à la portée de tous, etc.

D. Gira entraîne son lecteur à se démarquer de ces « prêt-à-penser » qui constituent un dérivatif idéologique. Les réponses qu'il propose aux questions des personnes qui hésitent à s'engager dans le dialogue sont à la fois « cohérente avec la foi chrétienne et respectueuse des traditions » qui font vivre ceux qui souhaitent dialoguer avec les chrétiens. Un tel apport correspond à la définition minimale du projet anthropologique puisqu'un respect intégral des différences impose à chaque communauté religieuse un effort de compréhension réciproque.

La mention des références et auteurs comme le prologue de saint Jean (Jn 1, 3), Ep 3, 18, Grégoire de Nysse, *Ecclesiam suam, Nostra aetate*, etc.



donne l'occasion au lecteur de percevoir l'importance de l'engagement ecclésial dans le dialogue, de se rappeler les fondements théologiques du « *respect fondamental qui va jusqu'à reconnaître que l'autre a quelque chose d'important à me dire – même sur le mystère qui fait vivre tout être humain – quelque chose que j'ai besoin d'entendre et qui est capable de me faire grandir comme personne et comme croyant/e* » (29). La perspective de D. Gira conduit également à mieux situer cet engagement dans la théologie, à établir les liens entre des passages bibliques, écrits du magistère et des théologiens ou des « spécialistes » parfois disjoints et trop restreints, à intégrer vie quotidienne et vie religieuse. Gira met ainsi en avant deux dimensions : celle des fondements de la foi et celle d'une spiritualité qui permet de mieux vivre cette foi à travers les circonstances changeantes de la vie (166).

Le concept de « spiritualité chrétienne du dialogue interreligieux » fait l'objet d'un long développement dans le livre. Selon D. Gira, c'est « *la spiritualité de base de ceux qui, pour une raison ou une autre, décident de s'intéresser ou de s'engager dans le dialogue* » (166). Elle est le moteur qui fait avancer le croyant. Raison pour laquelle « *un chrétien, si son désir de découvrir l'expérience religieuse des autres est profond et bien fondé, ne se satisfera ni de présentations superficielles de cette expérience ni de détails théoriques qui le dépasseraient* » (166). La spiritualité du dialogue a donc une valeur pratique. C'est même là le test qui permet de l'identifier, de le faire vivre, de devenir un « *être de dialogue* » (188).

Chacun des thèmes d'analyse de D. Gira peut constituer un ouvrage à part. Le mérite de l'auteur qui les a mis dans un même livre est de montrer aussi la complexité du terrain du dialogue, étant donné les différences des aires culturelles et missionnaires. Son apport nous semble pouvoir contribuer à la mission et à la pastorale actuelles des Églises et communautés religieuses, en indiquant à quelles conditions elles peuvent devenir plus attentives à la ressource dialogale. En effet, elles sont parfois portées à méconnaître les questions qui brûlent les lèvres de leurs membres. Elles peuvent rattraper leur retard en faisant place aux perspectives de Dennis Gira.

Jean-Claude Angoula

Achévé d'imprimer par Corlet — 23020643 Condé-en-Normandie
N° d'imprimeur : — dépôt légal : 2023 — 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 Cœur 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 :
poucota@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 Poucota

Directeur adjoint : Jean-Claude Angoula

Administratrice : Marie-Annick Crochet

Comité de rédaction : Peter Baekelmans, cicm ; Bertrand Évelin, omi ; François Glory, mep ; Landry N'ngang 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.

Périodicité : mars, juin, septembre, décembre.

Cum permissu superiorum / Reproduction interdite sans autorisation.

TARIFS des ABONNEMENTS

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

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

Vente au numéro : 13 € le cahier

Vente en ligne : 10 € 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.